

LA FANTASIA I EL POEMA 18 D'AUSIÀS MARCH

Salvador Cuenca i Almenar

salvador.cuenca@uv.es

Abstract: Commentaries on the poem 18 of Ausiàs March's have neglected the topic of the internal senses. This paper defends that the argumentative structure of March's poem portrays a human experience rooted on the internal sense of phantasy. I shall establish the lexical tradition from which March borrows the use and role of "phantasy". This internal experience was guided by the use of Aquinas's vocabulary and Augustine's arguments to find the almost forgotten trace of *spiritus*. Phantasy is the store in which we could find the traces left by the objects. March's poem depicts a unique capability to feel love inwards, instead of outwards, that is to say, to feel that external objects, like women, perceived by the five external senses, cause a fake form of "love". Against this fake form, the purity and uniqueness of the internal experience provides an emotional autarchy of the will, related to a never frustrating desire. In this analysis attention must be paid to the phenomenology in which March's poem emotion arose, as a result of an old lexical Christian tradition.

Keywords: phantasy, internal senses, Ausiàs March, Aquinas, Aristotle.

EL propòsit d'aquest article és analitzar el poema 18 d'Ausiàs March, des de la perspectiva històrica de l'evolució dels sentits interns, en concret del sentit de la fantasia. Aquests sentits interns tenien la funció de transmetre les formes dels objectes percebuts mitjançant els sentits externs a la classificació intel·lectual de l'enteniment. En el procés de transmissió, les formes dels objectes percebuts, com ara el color, la textura, l'olor, el sabor o el so, esdevenien intencions. El llatí medieval establí la distinció lèxica entre "*forma*" i "*intentio*", la primera per a les dades dels objectes percebuts pels cinc sentits externs, mentre que la segona per a les dades dels fets emmagatzemats i processats als sentits interns. La tradició medieval establí cinc funcions o potències internes, les quals eren responsables d'aquest procés de transmissió, quan s'actualitzaven: (i) el sentit comú, (ii) la potència formativa (*phantasia*), (iii) la potència imaginativa, (iv) la potència estimativa, (v) la memòria.¹ Comprendre com funcionava el sentit d'aquests sentits ajuda a entendre el poema 18 de March; heus ací el text:

- 1 Ffantasiant, Amor a mi descobre
- 2 los grans secrets c'als pus subtils amaga,
- 3 e mon jorn clar als homens es nit fosqua,

¹ Avicenna: *Liber de anima*, I, 5; II, 2. Vid. Tomàs d'Aquino: *Summa Theologiae*, I^a q. 78. a. 4: "Avicenna, in suo libro de anima, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam, et memorativam."

4 e visch de ço que persones no tasten.
 5 Tant en Amor l'esperit meu contempla,
 6 que par del tot fora del cors s'aparte,
 7 car mos desigs no son trobats en home,
 8 sino en tal que la carn punt no·l torbe.

9 Ma carn no sent aquell desig sensible,
 10 e l'esperit obres d'amor cobeja;
 11 d'aquell cech foch qui·l·ls amadors s'escalfen,
 12 paor no·m trob que yo me·n pogues ardre.
 13 Un altr'esguart lo meu voler practica
 14 quant en amar vos, dona, se contenta,
 15 que no han cells qui amadors se mostren
 16 passionats e contr'Amor no dignes.

17 Si fos Amor substança rahanable
 18 e que·s trobas de senyoria ceptre,
 19 bens guardonant e punint los demerits,
 20 entre·l·ls mellors sols me trobara fenix;
 21 car yo tot sols desempare la mescla
 22 de leigs desigs qui ab los bons s'enbolquen.
 23 Castic no·m cal, puys de assaig no·m tempten;
 24 la causa llur en mi es feta nulle.

25 Si com los sants, sentints la lum divina,
 26 la lum del mon conegueren per ficta,
 27 e menyspreants la gloria mundana,
 28 puys major part de gloria sentien,
 29 tot enaxi tinch en menyspreu e fastig
 30 aquells desigs qui, complits, Amor minva,
 31 prenint aquells que de l'esperit mouen,
 32 qui no 's lassat, ans tot jorn muntiplica.

33 Si com sant Pau Deu li sostrague l'arma
 34 del cors perque ves divinals misteris,
 35 car es lo cors de l'esperit lo carçre
 36 e tant com viu ab ell es en tenebres,
 37 axi Amor l'esperit meu arrapa
 38 e no y acull la maculada pensa,
 39 e per ço sent lo delit qui no·s canssa,
 40 si que ma carn la ver'amor no·m torba.

41 Pren me n'axi com aquell philosophe
 42 qui, per muntar al be qui no·s pot perdre,
 43 los perdedors lança en mar profunda,
 44 crehent aquells l'enteniment torbassen.
 45 Yo, per muntar al delit perdurable,
 46 tant quant a·l mon, gros plaer de mi lance,
 47 crehent de cert que·l gran delit me torba
 48 aquell plaer qu'en fastig, volant, passa.

49 Als naturals no par que fer se pusquen
 50 molts dels secrets que la deytat s'estoja,
 51 que revellats son stats a molts martres,
 52 no tan suptils com los ignorants y aptes.
 53 Axi primors Amor a mi revella,

- 54 tals que·ls sabents no basten a comprendre,
 55 e quant ho dic, de mos dits me desmenten,
 56 dant aparer que folles coses parle.
- 57 Lir entre carts, lo meu voler se temprà
 58 en ço que null amador sap lo temps;
 59 ço fay Amor, a qui plau que yo senta
 60 sos grans tresors; sols a mi·ls manifesta².

1

Al poema 18, Ausiàs March exposa una experiència única. Aquesta experiència és descoberta fantasiant. L'experiència de la fantasia és passiva, ja que no pot rebre res de nou, sols pot conservar les formes o espècies dels objectes que han afectat un dels cinc sentits externs: vista, oïda, olfacte, gust i tacte;³ i, a més, les reproduïx quan aquells objectes ja no són presents. March reconeix la passivitat d'aquesta experiència amb l'estructura sintàctica del primer vers: "amor" és el subjecte que fa descobrir "els grans secrets", l'objecte directe, al jo líric, l'objecte indirecte, amb el complement de la seua fantasia. La tesi fonamental d'aquest article és que el jo líric del poema 18 d'Ausiàs March reproduïx la forma de l'amor sense la presència de les dades sensibles dels objectes amats —per exemple, de les sensacions provocades per les dones— mitjançant la fantasia. Aquesta autarquia proveïda pel sentit de la fantasia provoca un estat d'arrapament interior, que és comparat als raptos místics a la col·la cinquena (vv. 32-40).

La psicologia aristotèlica pot ajudar a capir la importància de l'autarquia sentimental professada pel poema 18 de March i per la filosofia cristiana medieval. L'Estagirita establí que el desig era el principi que causava les accions o obres humanes, com ara en aquest poema marquès: "les obres d'amor". Segons la física aristotèlica —dins de la qual cal encabir la psicologia i la biologia—, tot moviment, incloses les accions humanes, s'entén pel principi que l'ha causat.⁴ Igualment, tota acció o obra humana es pot entendre com un efecte del principi que l'ha provocat, en tant que causa eficient i final.⁵ Aristòtil considerava que una acció seria mixta quan el principi causal de l'acció provinguera tant del desig deliberat, és a dir intern a l'agent, com de la coerció de les circumstàncies externes. En tant que l'acció es decidira i escollira internament, seria voluntària; en tant que el fi de l'acció depenguera d'unes circumstàncies adverses, externes a l'agent, seria involuntària.⁶ Així, l'autarquia sentimental del poema marquès construiria una ampolla de cristall infranquejable a les influències exter-

² Ausiàs March: *Poesies*, XVIII, Ed. Pere Bohigas, rev. Amadeu Soberanas i Noemi Espinàs, Barcelona, Barcino («ENC»), 2000.

³ Tomàs d'Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4. "Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet."

⁴ Aristòtil: *Metafísica*, XII, 3 (1070a 7-8).

⁵ Aristòtil: *Ètica nicomaquea*, III, 1 (1110b 2) En aquest sentit, podem entendre el versos 23-24 del poema 18: la por al càstig no és el principi que regula el rebuig als lleigs desigs del jo líric, perquè els rebutja des del primer moment de l'elecció o decisió: "la causa llur en mi és feta nul·la".

⁶ Aristòtil: *Ètica nicomaquea*, III, 1 (1110a 5-19).

nes. Traslladant l'anàlisi aristotèlica de l'acció a la teoria medieval dels sentits interns, podem dir: una acció voluntària demanaria un nivell suficient d'autarquia tal que la fantasia conservara correctament, independentment dels prejudicis i de la pressió social, els objectes abans percebuts, i tal que la facultat estimativa valorara positivament o negativa aquells objectes independentment de les convencions imperants.

En l'àmbit cristià, la facultat estimativa havia de considerar negatius certs objectes jutjats positivament per les convencions paganes. En aquest àmbit poètic d'Ausiàs March, l'estimativa del jo líric, en els versos estramps excepcionals, ha de considerar negatius certs objectes jutjats positivament en els seus versos més convencionals o tradicionals. Les convencions paganes valoraven favorablement el plaer subministrat per l'actualització dels sentits externs, Aristòtil inclòs. El plaer bàsic de la visió manifesta les arrels orèctiques del coneixement, és a dir, mostra la tendència natural a satisfer les capacitats cognitives. La revolució cristiana consistia a independitzar els sentits interns dels externs. Aquesta independència provocava un estat d'ànim autàrquic, inassequible al desassossec del flux continu de sensacions percebudes amb els sentits externs. Les formes d'aquestes sensacions externes podrien provocar unes circumstàncies adverses, si s'especificaven per la facultat estimativa com a desitjables i no se satisfien; contràriament, les intencions que reevocaven, o reescoltaven la crida dels grans secrets interiors, no podrien provocar mai una decepció —no hi hauria un *modus tollens* que les negara, és a dir, no podrien falsar-se mai—.

En concret, al poema 18 d'Ausiàs March, aquestes circumstàncies adverses s'encarnarien en les passions, o "lleigs desigs" que podia sentir el cos del comú dels mortals, però no pas el cos del jo líric. Per a Aristòtil, les passions, les potències i les habituds són els tres tipus de processos que s'escauen en l'ànima humana.⁷ En concret en el poema 18 de March, el jo líric rebutja que les passions, com a element involuntari extern, es mesclen amb els desigs bons, com a elements deliberats interns, als versos 21-22:

yo tot sols desempare la mescla
de leigs desigs qui ab los bons s'enbolquen.

Aquest rebuig dels lleigs desigs realça la singularitat sobrehumana del jo líric del poema 18. Dins el *corpus* marquià, trobem diversos exemples que constaten la impossibilitat dels anteriors versos, o siga, la impossibilitat que hi haja actes del voler simple —en el sentit de no mesclat—,⁸ per exemple, a la vuitena cobla del poema 45,⁹ o més concretament als versos 91-92 del poema 92, quan afirma que:

Tant és hunit lo cors ab la nostr'arma
que act'en l'om no pot ser dit be simple.¹⁰

⁷ Aristòtil: *Ètica nicomaquea*, III, II, 5 (1105b 19-20): "Quia igitur quae in anima fiunt tria sunt, passiones, potentiae et habitus, horum aliquod utique erit virtus".

⁸ Vid. Cantavella, R.: "Los amadors amant comunament", dins *Miscel·lània Germà Colón*, 2, PAM, 1994, pp. 46-49.

⁹ "Puis arma i cos donen ésser a l'home, / prop de forçat és entre ells lo complaire: / ame lo cos a son semblant conforme, / ne fa reptar si los infinits no cerca; / nostre esperit a son semblant cobege / e, de aquell, tots los actes que n'ixen. / Mas los volers que d'aquests composts naixen / són més punyents que d'alguna amor simpla." Caldria subratllar que les dues cançons 18 i 45 estan construïdes amb versos estramps, per a remarcar formalment la singularitat temàtica del contingut. Vid. Pujol, J.: "Els versos estramps a la lírica catalana medieval", *Llengua & Literatura*, 3, Barcelona, 1988-9, pp. 41-87.

¹⁰ Ausiàs March: *Poesies*, XCII.

A partir d'ací, interpretaré el rebuig dels lleigs desigs del jo líric del poema 18, com un intent de donar raó de la possibilitat de regir els seus actes internament, sense coercions externes; actes, per tant, no “mesclats” o mixtos, sinó “simples”. Aquest és el “secret” que apareix dues vegades al poema. March juga amatent amb la polisèmia del mot “secret”, segons Pere Ramírez, tenyint el servei silent de la tradició trobadoresca amb connotacions lul·lianes.¹¹

“Els grans secrets” del vers 2 són el descobriment d'una intenció que la fantasia no pot haver creat perquè és una potència passiva. Aquest descobriment emparenta la lírica ausiasmarquià amb l'argumentació filosòfica d'Agustí d'Hipona¹² o de René Descartes,¹³ en el sentit que descobreixen al seu interior una idea de perfecció no causada per la percepció dels cinc sentits externs. Aquesta argumentació filosòfica volia justificar a partir de la idea de perfecció, present a l'interior de l'home i imperceptible al món exterior, l'existència d'un ens perfectíssim que fóra la causa absent d'aquella presència. Partien del pressupòsit que la imperfecció és posterior ontològicament a la perfecció. Quant al poema marquià, el descobriment que ha sigut revelat al jo líric amb la seua experiència passiva de fantasiejar és que el desig interior —no sensible o independent de les percepcions exteriors— és el principi motor dels seus actes. Cal recordar que, segons la psicologia aristotèlica, la fantasia sols representa una possible acció, i no mena a actuar, en canvi, el desig és el principi motor. Aquest principi és simple, quan no pateix la coerció externa de les passions produïdes pel desig extern dels cossos, que causen plaer. Aquest plaer, però, “volant passa” en fàstic (vers 48), quan s'ha acabat l'acoblament.¹⁴

Així, podem interpretar els “grans secrets” (vers 2) i els “secrets que la deïtat s'estoja” (vers 50) com la intenció que mena a cercar la forma de l'objecte amat no mitjançant l'activitat dels sentits externs, sinó mitjançant els sentits interns passius, a saber: la fantasia i la memòria. Traduït a vocabulari lògic: els grans secrets serien la funció que ha de completar-se amb variables procedents dels sentits interiors. La intenció dels “grans secrets” és l'especificació negativa dels desigs dels objectes percebuts pels sentits externs. En referència als primers versos del poema 18, Ramírez explicava que “aquesta comunicació dels secrets d'Amor sembla tenir lloc per la via del sentiment i no pas per la del coneixement racional”.¹⁵ Tanmateix, la comunicació d'aquests secrets està associada no a tots els sentiments, sinó sols als proveïts pels sentits interns —el mateix Ramírez reconeix que, entre l'amplíssima gamma de matisos del mot “sentiment” que March posa en joc en les seues cançons, es troba el que “la psicologia moderna atribueix a la sensació i a la percepció”.¹⁶

Així, envers els sentits interiors, el poema 18 d'Ausiàs March continua la carrega de fons que el pensament cristià havia encetat amb el viratge introspectiu d'Agustí d'Hipona. L'impressionant començament agustinian rebutjava que les veritats fonamentals residiren al món físic o al platònic regne de les idees, per a cercar-les a l'home interior. El mètode introspectiu obria l'única porta infranquejable per als pitjors ene-

¹¹ Vid. Ramírez, P.: “El saber del sentiment”, dins Alemany, R. (ed.): *Ausiàs March: textos i contextos*, Barcelona, 1997, pp. 323-326. Aquestes connotacions són fornides per l'etimologia llatina de “secret”: participi del verb *secernere*, ‘segregar’, ‘derivar’.

¹² Vid. Agustí: *De Vera Religione*, 39, 72.

¹³ Vid. Descartes, R.: *Discurs del mètode*, 4a. part, A-T, VI, 34.

¹⁴ Vid. Cantavella, R.: “La percepció de l'amor i el poema 56 d'Ausiàs March”, dins *Actes del X Congrés Internacional de l'AHLM*, Alacant, 2005.

¹⁵ Ramírez, P.: “El saber del sentiment”, p. 326.

¹⁶ Ramírez, P.: “El saber del sentiment”, p. 327.

mics del cristianisme: els escèptics. L'esguard envers les entranyes era indubtable, ja que hom pot dubtar de tot, excepte del fet interior que dubta.¹⁷

Cal recordar que la carrera de fons del pensament medieval distingia dues fonts fonamentals de coneixement: els sentits i l'enteniment.¹⁸ El pensament islàmic medieval, seguint el mestratge d'Avicenna, numerà en deu les funcions dels sentits: cinc sentits exteriors i cinc d'interiors. Així, agrupà les investigacions aristotèliques sobre els sentits disperses al llarg de l'evolució del pensament de l'Estagirita. Avicenna proposà una distinció molt important per a tot el pensament medieval, molt difosa i molt modificada posteriorment, la distinció abans esmentada entre forma i intenció. Els cinc sentits exteriors copsen les formes dels objectes, com ara: la vista el color o l'oïda el so; mentre que els cinc sentits interiors copsen intencions, és a dir, qualitats no produïdes per la presència directa de l'objecte físic. Aquestes qualitats en absència de l'objecte que les ha produïdes s'unifiquen en el primer estrat dels sentits interns: *sensus communis*,¹⁹ açò és, la capacitat de rebre i recollir en una sola imatge, en un sol so, en una sola textura, en una sola olor, en un sol sabor, les diverses formes d'un mateix objecte percebudes pels sentits exteriors.

Tomàs d'Aquino postulava l'existència no de cinc, sinó de quatre sentits interns com a principi de les quatre operacions executades sobre les formes sensibles: (i) unificar-les, (ii) emmagatzemar-les, (iii) estimar-les, (iv) analitzar-les i encadenar-les en el temps. Tomàs identificà la fantasia i la potència imaginativa, és a dir, l'operació sobre les formes percebudes del segon i del tercer sentit intern d'Avicenna: "ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum".²⁰ La funció d'aquest segon estrat era retenir les formes dels sentits externs compilades al sentit comú, en absència dels objectes que les havien provocades, i, segons el tercer estrat d'Avicenna, la de relacionar-les amb altres, mitjançant la combinació de les semblants i l'oposició de les contràries. Cal remarcar, de cara al poema 18 d'Ausias March, que els sentits interns no es troben vinculats a cap òrgan corporal i, també, que la funció de la fantasia-imaginació treballava independentment de la presència dels objectes físics.

Així podem parafrasejar l'encapçalament grandiloqüent del poema 18: "El sentit intern de la fantasia percep un objecte subtil, distint tant dels objectes físics que

¹⁷ Vid. Agustí: *De Trinitate*, X 10. 14.

¹⁸ Vid. Pasnau, R.: "Human Nature", dins *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, 2003, pp. 213-5. Les funcions sensitives eren considerades capacitats de l'ànima, però inferiors a l'enteniment, en tant que requerien els òrgans corporals i eren compartides amb els animals. Generalment per a l'escolàstica, l'enteniment no forma part del cervell, ni es pot reduir a cap zona corporal. La funció dels sentits es limita a aprehendre formes particulars d'objectes, mentre que l'enteniment podia copsar l'essència de cada classe d'objectes, és a dir, el perquè un objecte és aqueix objecte: la natura comuna a tota la classe d'objectes a la qual pertany.

¹⁹ Ausias March ho anomena "comú seny" al poema 45 (vv. 33-36): "Aquesta amor per nostres senys nos entra / e fa present al comú seny e passa / lo presentat per sos migs a l'entendre / d'on voler creix tant com l'hom s'hi delita". Vid. Cabré, L.: "Llum i tenebres: l'amor segons Ausiàs March a la poesia XLV", dins Hauf, A. (ed.): *Lectures d'Ausiàs March*, València, 1998, pp. 136-7.

²⁰ Tomàs: *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4.: "Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam."

tasten les persones normals, com dels objectes intel·lectuals que coneixen els experts matemàtics i metafísics”.

La importància de la fantasia respecte a les accions mixtes és que s'hi representa, davall unes circumstàncies concretes, com a bona una possible acció que universalment i en condicions normals seria dolenta. En condicions normals, el rebuig del “desig sensible” seria dolent, ja que, per exemple, implicaria la desaparició de l'espècie humana. Nogensmenys, en les condicions excepcionals del poema 18, cal recordar l'ús dels estramps, el rebuig del desig sentit per la carn (v. 9) és la millor decisió per la singularitat del jo líric, “entre els mellors sols me trobara fènix” (v. 20). Un referent filosòfic més proper a March, el compendi català del segle XV de l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil, explica que la fantasia depèn de la voluntat, en tant que pot decidir una acció representant-s'hi les circumstàncies que l'envolten, com ara el càstig de la llei o el consell dels prudents. Segons les circumstàncies, un mal es pot imaginar com a bé:

E si algú dirà que tots desigen el bé e que aquell bé o és apparent o és existent, e digua que ell volria triar el bé, emperò que la fantasia sua fon decebuda en lo mal sots color de bé; e diga, per tant, que no tinga colpa, car ell no és senyor de la fantasia: aquella rahó no ha loch que, per los tals *defectuosos*, havem meses les leys e les persuasions.²¹

Tanmateix, a la tercera cobla, el jo líric rebutja les circumstàncies externes de la por al càstig legal, perquè el seu voler és pur, i no està determinat per res exterior, així com la imatge que es representa internament de l'Amor digne. La tercera cobla s'obri amb un contrafàctic: si fos amor una substància raonable, el jo líric seria l'únic que n'hauria copsat l'essència; però, segons l'aplicació marquiana al poema 92 de l'ontologia aristotèlica: “accident és amor e no substança”. Les substàncies són de dos tipus: les substàncies primeres són els referents particulars expressats mitjançant noms propis, i les substàncies segones són els gèneres i les espècies, expressats mitjançant noms comuns. Aquestes substàncies serveixen de subjectes sobre els quals es prediquen qualitats, quantitats, estats, situacions temporals i espacials, i d'altres complements. Aquests complements reben el nom d'accidents. Els accidents donen a conèixer les propietats de les substàncies.

March s'enfronta, al poema 18, a un dels problemes més inquietants i omniabastants de la filosofia medieval: la qüestió de les substàncies separades; és a dir, si hi ha substàncies que subsisteixen fora de les coses sensibles que les manifesten. En aquest context marquianà, si l'amor existeix fora dels amants. El gènere dels amants seria la substància segona, sobre la qual es predicarien, seguint el poema 92, els fets d'amor. La tercera cobla sembla reincidir en el gran secret marquianà: l'amor no és una substància separada o un ens de raó o una idea platònica, però tampoc no és l'amor dels amants del desig sensible o dels sentits externs; l'Amor és un sentiment abocat cap a les entranyes, percebut mitjançant els sentits interns, com ara la fantasia.

²¹ Biblioteca de Catalunya, ms. 296, 33v.

Les cobles quarta i cinquena despleguen l'arsenal d'exemples cristians per a demostrar la teoria exposada a les tres primeres cobles. Aquests exemples reutilitzen el lèxic i els arguments de la mística cristiana.²² A la cobla quarta, el jo líric es compara amb els sants que han rebutjat la glòria i la llum del món caduc, per tal d'assolir una glòria i una llum perpètua. El jo líric vol assolir un estat de desig perpetu,²³ inassolible per als amants convencionals de la carn que es cansa. L'exemple de la cobla quarta aborda el problema ètic central del poema, a saber: les accions mixtes, en tant que els sants deixen els béns del món per assolir uns béns més grans. Des del punt de vista de les circumstàncies, els béns del món impliquen un lligam amb els objectes que es volen assolir, que esclavitzava la voluntat i redueix la llibertat de qui els persegueix.

Ausiàs March actualitza la polisèmia cristiana del concepte de "món". Agustí d'Hipona havia concebut "*mundus*" com a *ens creatum*, i també com a *mundi habitatores* en un sentit devaluatiu del delit produït per les sensacions del món, arribades pels sentits externs; aquests *mundi habitatores* són *dilectores mundi, impii, carnales*. En aquest sentit: "*mundus non dicuntur iusti, quia licet in carne in eo habitent, corde cum Deo sunt*".²⁴ Des d'aquesta tradició polisèmica, podem entendre els versos en què apareix "món" a la quarta i a la sisena cobla del poema 18. A la quarta, s'estableix una comparació amb la percepció intrasensorial dels sants. La llum percebuda pels sants no prové del sentit extern de la vista, sinó de la contemplació bolcada envers els sentits interns, com ara la fantasia. Paral·lelament, els sants que han sentit aquesta llum interior, menyspreen la glòria mundana dels qui es troben el delit en la conquesta dels béns materials, com ara les belleses carnals, il·luminades per una llum tan intermitent com la solar.

Hauf remarcava el terme "arrapament", partint del vers 37 en què "amor l'esperit (del jo líric) arrapa", per tal d'explicar la quarta i la cinquena cobla del poema 18. En aquestes cobles, per a Hauf, el jo líric pateix "una violenta ruptura temporal dels sentits corporals", adduint la coneguda paronomàsia neoplatònica: *sóma séma* com a font d'inspiració del vers 35: "és lo cors del esperit lo carçre".²⁵ En aquest sentit, la fantasia del jo líric pretén deslliurar-se de la font informativa dels sentits corporals externs, per assolir una font que mana i corre lliurement per dins. Per tant, la font informativa de les seues experiències amoroses passades i les dels seus predecessors, s'ensumen en vans desigs de "la fictícia llum del món" (v. 26) i en "les tenebres del cos" (v. 36). La fantasia del jo líric vol deslliurar-se d'aquest objecte de desig exterior, i bolcar-se envers un objecte interior que es constitueix en el procés mateix d'aqueix bolcar-se: l'Amor com a abstracció, l'Amor com a concepte concebut i adorat sense recurs ni al món ni al cos. Per això, els descobriments del jo líric són únics, perquè aquest constitueix el seu objecte de desig mitjançant els sentits interns: un Amor contemplat amb el cos als afores o concebut de carn endins.²⁶

²² Vid. Hauf, A.: "L'apocalipsi marquià. Ausiàs March, místic i profeta de l'amor humà", dins Alemany, R. (ed.): *Op. cit.*, pp. 208-212.

²³ He tractat el tema del desig perpetu més profundament a Cuenca, S.: "Fenomenologia de l'aura: Petrarca, Baudelaire i Benjamin", dins Casaban, E. (ed.): *Actes del XV congrés valencià de filosofia "Josep L. Blasco in memoriam"*, València, 2004, pp. 255-278.

²⁴ Agustí: *Opera omnia*, Tomus IV, J. P. Migne (ed.), París, 1845-9.

²⁵ Hauf, A.: "L'apocalipsi marquià", p. 213.

²⁶ Recordem la segona part de la primera cobla: "Tant en Amor / l'esperit meu contempla / que par del tot fora del cos s'aparte / car mos desigs no són trobats en home, / sinó en tal que la carn punt no el torbe" (vv. 4-8).

Aquest descobriment o derivació d'un Amor abstracte és el gran secret "que als pus subtils amaga" (v. 2). Per tant, aquest descobriment produeix un saber completament distint del saber científic. La ciència necessita informacions procedents del món mitjançant els sentits exteriors, per tal d'abstraure les regularitats que regeixen el regne de la natura. Confrontat a la ciència natural, el saber marquià s'assembla al saber místic (vv. 49-50, 53-56):

Als naturals no par que fer-se pusquen
molts dels secrets que la deitat s'estoja. (...)
Així, primors Amor a mi revela
tals que els sabents no basten a comprendre,
e quan ho dic, de mos dits me desmenten,
dant a parer que folles coses parle.

Segons Hauf, en aquests versos de la setena cobla, el jo líric anticipa el rebuig que provocarà la seua abstracció amorosa revelada, rebuig semblant al dels teòlegs professionals contra les revelacions dels contemplatius, partidaris de la *docta ignorantia*.²⁷ Tanmateix, podem afegir que la *docta ignorantia* és més que la simple revelació divina durant la contemplació, perquè remet al descobriment del fet que allò millor conegut és en el fons ignorat.²⁸ Aquest descobriment posseeix una llarga tradició des de l'admiració socràtica per no poder definir idees bàsiques que s'empraven quotidianament al segle V a. C., fins a la cristianització d'aquesta admiració per Nicolau de Cusa uns vint segles després. Entre Sòcrates i el Cusà es troba March, admirant-se de com l'ús quotidià de la idea d'Amor és fosc, insuficient o enganyador (vv. 3-4):

mon jorn clar als hòmens és nit fosca,
e visc de ço que persones no tasten.

L'ús quotidià del mot "amor" enfosqueix la claredat de la idea "Amor"; la claredat ha estat la qualitat que la tradició filosòfica ha atribuït principalment al discerniment de l'enteniment, contra la confusió de les percepcions sensibles, com ara les tastades pel gust. Admirar-se que les idees no provenen de l'experiència quotidiana, provoca un coneixement, però és un coneixement de no-res, un coneixement no procedent de les coses i deslligat de l'aplicació material. En el cas marquià, un coneixement sobre l'essència que defineix l'Amor, sense l'aplicació pragmàtica de les tècniques de seducció o conquesta, que el "naturalisme" o "eròtica pràctica" promulgava, com a conseqüència de la identificació entre amor i desig sexual:²⁹

Ma carn no sent aquell desig sensible
e l'esperit obres d'amor cobeja,
d'aquell cec foc qui els amadors s'escalfen
paor no em trob que jo me'n pogués ardre.

Els anteriors versos (9-12) de la segona cobla constitueixen, alhora, la condició de possibilitat de practicar un "altre esguard" (v. 13), dirigit no a la confusió provocada per la percepció dels objectes externs, sinó envers la clara introspecció: el voler sim-

²⁷ Hauf, A.: "L'apocalipsi marquià", p. 213. S'hi recolza en un fragment d'Eiximenis VCE, III, c. 31.

²⁸ Vid. Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1997, p. 40.

²⁹ Vid. Cantavella, R.: *Op. cit.*, pp. 508-9.

ple. Així també, admirar-se de la pròpia ignorància és la condició de possibilitat de construir un saber, un “altre esguard” no condicionat per allò que les persones tasten habitualment; el qui està segur de les seues creences mai no les perfeccionarà; d’aquí que els ignorants siguem més subtils que els filòsofs naturals, aferrats als dogmes (v. 51). En definitiva, el jo líric practica un altre esguard, ni dirigit als objectes naturals mitjançant el sentit de la vista, ni dirigit als objectes mentals mitjançant l’intel·lecte. Aquest altre esguard es dirigeix a allò que motejaven els llatins *spiritus* mitjançant la imaginació o fantasia.³⁰

4

La cobla sisena desplega l’exemple nuclear d’aquest article. En aquesta cobla, el jo líric vol assolir el delit més gran i perdurable que siga possible al món, per a la qual cosa, rebutja el plaer fugaç que esdevé fàstic quan es consumeix. El rebuig del jo líric es compara a un filòsof indeterminat que llança al mar uns béns per tal d’alliberar el seu enteniment. Els erudits marquians han identificat aquest filòsof amb Crates el Cínic, qui renuncià a les seues riqueses per a assolir la dignitat moral, sols possible des d’una vida austera. Per això, fou erigit per Jeroni en un model precristià de pobresa vocacional o voluntària.³¹ Tanmateix, s’hi pot afegir una altra font contextual d’aquest exemple del primer capítol del llibre tercer de l’*Ètica nicomaquea* d’Aristòtil. El compendi català medieval epitomitza aquest fragment aristotèlic de la següent manera:

El involuntari per violència és aquell del qual lo principi és de fora, e el obrador no dóna força al pascient, axí com quant lo vent derroqua algú del pont. E prop de açò fa qüestió: si algú obra algunes coses sutzes o males per temor de moros, mals o penes, o per sperança de grans béns. Demana si aquestes obres tals seran dites voluntàries o involuntàries; axí com lo que té castell de homenatge, e el dóna perquè no li maten lo pare o muller o fills; o el que per temor de la fortuna de la mar lança les riqueses en l’aygua per scapar la vida. E per la part afirmativa argüeix-se que aquestes coses sien voluntàries, car ací los obradors mateixs treballen per fer-ho. E per la part negativa se diu que sien involuntàries, car fora de aquestes costretes, nengú no obraria neguna de aquestes coses. Respon e diu que aquestes coses *simpliciter* són voluntàries, e *secundum quit* són voluntàries, e universalment elles són involuntàries.³²

La sisena cobla es pot resumir així: el jo líric se sent com un filòsof que vol accedir al bé imperdible, a saber: el bé de la saviesa; i, per això, es desfà dels béns que es poden perdre, com els diners. Es pot complementar aquest resum de la sisena cobla amb l’exemple aristotèlic del navegant que, enmig d’una tempesta, ha de llançar per la borda les seues possessions, per tal d’alleugerir el pes de la nau, i salvar un bé

³⁰ Tomàs: *Summa Theologiae*, Ia, q. 78, a. 4, “Augustinus, XII super Gen. ad Litt., ponit tria genera visionum, scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spirituaalem, quae fit per imaginationem sive phantasi-am; et intellectualem, quae fit per intellectum. (...) Augustinus spirituaalem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.”

³¹ Tomàs: *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 186, a. 3: “Dicit enim Hieronymus, in epistola ad Paulinum, *Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiicit, nec putavit se posse simul divitias et virtutes possidere.* Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad rusticum monachum, *nudum Christum nudus sequere.*”

³² Ms. BC 296, 26v-27r.

més preciós que els materials: la vida. Així, pegar-se a les riqueses en circumstàncies adverses, pot torbar l'enteniment fins al punt de morir per aquelles. Analògicament, el jo líric vol foragitar els plaers sensibles o materials, per tal de salvar el bé més preciós i perdurable que és el plaer de l'enteniment o la vida contemplativa. Des del context aristotèlic, hi podem afegir que, en abstracte o "universalment" l'acte de llançar els béns materials per la borda és involuntari, ja que ningú no ho fa per gust, i està forçat per les circumstàncies meteorològiques, però, segons la jerarquia de fins intrínseca a la natura, és voluntària, ja que el fi de sobreviure és superior al de ser ric. Es pot entendre el context històric en què s'engendrà aquest passatge aristotèlic a partir de la legislació atenesa, la qual permetia que la tripulació obligara al llançament de les mercaderies al mar dels passatgers en cas de perill.³³

Aristòtil utilitzava aquest exemple al primer capítol del llibre tercer on tracta de distingir el voluntari de l'involuntari, ja que sols s'atribueix la virtut o el vici al voluntari. Podem reinterpretar tot el poema 18 des de la perspectiva de l'Estagirita, el jo líric tracta d'escatir com la seua voluntat es pot regir per la virtut de la tempraça, és més: tracta d'escatir com es pot atribuir aquesta virtut als actes d'amor; per tant, ha d'esbrinar en quines circumstàncies l'amor és voluntari i, consegüentment, susceptible de ser virtuós. El jo líric ha analitzat aquestes circumstàncies mitjançant els exemples de rapte místic de les cobles quarta i cinquena, i mitjançant l'exemple aristotèlic de la cobla sisena. A l'exemple d'arrel aristotèlica, l'amor només pot ser voluntari, és a dir: més fort que les passions tempestuoses, quan llança per la borda el plaer grosser (v. 46) que esclavitza els sentits del poeta amb els delits fugaços del cos. Aquests plaers fugaços poden fer-li naufragar en l'abisme de la matèria carnal, però, a la fi, temprarà la seua voluntat (v. 57) amb els secrets que el sentit intern de la fantasia li ha fet contemplar, sense recurs a les impressions sensibles compartides, o tastades (v. 4) per la resta dels mortals.

L'Aquinat ens pot ajudar a digerir aquest bocí retòric. Tomàs explicava que el voluntari comporta el moviment de la potència apetitiva, que, prèviament, suposa el co-neixement de la potència aprehensiva. Recordem que és l'apetit qui mou a actuar per a assolir un bé, aprehés per la fantasia i representat com a tal per l'estimativa. Quan manca la participació d'una d'aquestes dues potències, no es pot parlar de voluntarietat, ni, consegüentment, de virtuts com ara la tempraça. L'Aquinat bateja amb l'expressió *involuntarium per violentiam* quan manca la participació de la potència apetitiva, mentre *involuntarium per ignorantiam* quan manca la participació de la potència aprehensiva.³⁴ L'exemple de la cobla sisena matisa els casos d'involuntari per violència, ja que les accions mixtes, com ara la de llançar els béns materials a la mar enmig d'una tempesta, són involuntàries considerades en abstracte —ningú no vol perdre les seues riqueses—, però són voluntàries considerant les circumstàncies concretes. Com que els judicis ètics versen sobre les accions concretes, les mixtes són més voluntàries que no involuntàries. Igualment, el rebuig del jo líric als plaers de la carn, per assolir els superiors, és un acte més voluntari que no involuntari.

Així podem dir, per a concloure, que el voler del jo líric es tempra perquè, primer aprehén els "grans secrets que als pus subtils amaga", per a, després, posar en pràctica aquesta aprehensió, rebutjant voluntàriament els plaers de la carn mitjançant la virtut

³³ Demòstenes, 35, 11, *FBM* 265, p. 83.

³⁴ Tomàs d'Aquino: *Sententia Libri Ethicorum*, vol. I, Opera Omnia (Tomus XLVII), *Editio leonina* a cura de R. Gauthier, Roma, 1969, Lib. III, l. p.118-119.

de la temprança. Aquesta virtut consisteix en el capteniment moderat, és a dir, el terme mitjà en relació amb els plaers i els dolors, per tal que “la voluntat vulla lo que la rahó diu ésser bo”.³⁵ Ara bé, cal deixar ben clar que el terme mitjà no es calcula aritmèticament; d’aquí el problema del relativisme, mal digerit pel cristianisme amb la solució que el terme mitjà s’aprén mitjançant la *recta ratio*.³⁶ Aquest *recta ratio* tendeix a l’extrem del qual hom es troba més allunyat, és a dir, en el cas de Crates: a l’extrema pobresa, en el cas del jo líric del poema 18: a l’extrem rebuig dels plaers proveïts pels objectes dels sentits exteriors. Aquest extrem rebuig se seguia d’un ús exclusiu de la potència de la fantasia, d’un ús exclusiu de l’absència nostàlgica de perfecció.

³⁵ Ms. BC 296, f. 66v.

³⁶ Tomàs d’Aquino: *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 186, a. 3, “medium virtutis, secundum philosophum, in II Ethic., accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem praeter rationem rectam si quis omnia sua consumeret in intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abiiciat ut contemplationi sapientiae vacet, quod etiam philosophi quidam fecisse leguntur.”

EL ETERNO RETORNO, ENTRE HEIDEGGER Y SEVERINO

Francesc Morató

Abstract: We search about the reasons of two important thinkers, M. Heidegger and E. Severino, on the less studied of Nietzsches' concepts: *the Eternal return*, also in their important differences, in order to contribute to the explanation of the heart of thought and action in the western world nowadays.

Keywords: freedom, fate, will, nothingness, past, instant.

MI intervención recogerá algunas de las cuestiones que el extenso trabajo de E. Severino sobre Nietzsche, —*L'anello del ritorno*, 1999— me suscitó, sobre todo en lo referido a la compleja relación con las tesis de Heidegger, de su *Nietzsche* (1961) en particular. Entre las originales tesis del primero, figura el rechazo a incluir el pensamiento de Nietzsche entre aquellos que —por decirlo de algún modo— celebran la liberación del devenir “inocente” tras siglos de constricción: «La afirmación del devenir en Nietzsche —leemos— no es un simple *heraclitismo* o *devenirismo*» (101)¹ y es aquí que, por lo pronto, tenemos ya la respuesta a los intentos de interpretación neohelenizante de un Löwith: «ya que el eterno retorno nietzscheano es la consecuencia inevitable de una inevitable identificación total del ser y el devenir, la cual resulta en esencia extraña al *Logos* y al *Ananké* a que se dirige el pensamiento de Heráclito» (375). Todo esto, sin embargo, permanecerá en la oscuridad, si no contamos con la tesis principal de Severino, según la cual el Eterno retorno constituye uno de los instrumentos más adecuados para nombrar un Devenir no debilitado, no aporético. Avancemos que conceptos capitales de la índole de la *Muerte de Dios* o *Voluntad de poder*, no sólo son incompletos si se les priva de su relación con el Eterno retorno, sino que, además, están abocados a la autocontradicción. Por eso, para Severino, Devenir y Eterno retorno no sólo son compatibles, sino que el segundo brinda al primero la única oportunidad para evitar no sólo la autocontradicción, sino aquella contradicción, fácilmente reconocible en una parte del pensamiento contemporáneo no tan exigente con su propia coherencia lógica, por ejemplo: ciertas formas actuales de escepticismo, pensamiento débil, postmodernismo etc. Eso no significa empero, que la propuesta de Nietzsche o el contenido de ésta tal como Severino la interpreta queden libres de toda contradicción.

¹ Cfr. F. Nietzsche *La voluntad de poder* (de ahora en adelante VP) 1057 y 1058.

Severino, con criterio y objetivos propios, sin duda, forma parte de aquel grupo de pensadores de la tradición occidental para los que la existencia misma del devenir, es problemática, cuando no contradictoria, tal el caso de Parménides y de Platón. Este último, sin ir más lejos, en el *Teeteto* (182 c) y en respuesta a Protágoras, pone en boca de Teodoro que si todas las cosas fluyen, entonces «se sustraen siempre a las palabras que las designan», tanto que no es posible decir de ellas que «son de este o de este otro modo» (92), pues ambas constituirían posiciones fijas, traidoras en cualquier caso de aquella realidad, la del devenir, que nace necesariamente de la intersección móvil y perpetua de ambas. El propio Nietzsche en el punto 514 de *La voluntad de poder* se permite decir que «Un mundo en devenir no se podría entender en el sentido estricto de la palabra.» De la visión de esta problemática, sin embargo, ha conseguido distraerse gran parte del pensamiento occidental —empezando por el propio Platón— hasta el siglo XIX. La coherencia y atrevimiento de autores como Leopardi, Nietzsche o Gentile, desde el original planteamiento que nos ocupa, estriba, precisamente, en haber roto el hechizo, en el rechazo de lo eterno, lo estable, lo inmutable del devenir. Con todo, cualquier otro tema nietzscheano parecía de entrada más asequible que el del Eterno retorno. Aún así, el asunto toma otro cariz si contamos con que con esta expresión se entiende que «el ser retorna indefinidamente *de la nada y a la nada*» (180).

Aparte de la de Heidegger, de la que nos ocuparemos en detalle, no son pocas las interpretaciones del concepto a las que Severino se enfrenta. Para empezar aquellas que, como las de Lou Andreas o G. Simmel lo reducen a una interpretación; aquellas otras que insisten en su carácter místico y no práctico, como las de Bertram o Klages y, por supuesto, aquellas que, como las de K. Jaspers y T. Maulnier, lo convierten en un concepto irrelevante y contradictorio en el conjunto del pensamiento de Nietzsche. Particularmente significativa me parece la respuesta a la interpretación “selectiva” de Deleuze. El Eterno retorno, le dice, es tan poco selectivo que «quiere que los calumniadores del mundo retornen eternamente».²

Frente al carácter meramente interpretado, valorado, proyectado del Eterno retorno, aquí se reivindica no sólo el carácter evidente del mismo, sino también su carácter *verdadero* (no confundir con el “mundo verdadero”, del que hablamos casi a continuación). Para ello, Severino hace con Nietzsche lo que ya hizo con Hegel y Leopardi: rescatarlos del papel de meros apéndices de un escepticismo ingenuo, o lo que es lo mismo, liberarlos del tópico que hace incompatible su pensamiento con la continuidad del principio de identidad o no contradicción. Todo ello sin ignorar que estos autores realizaron eficaces críticas contra el principio que para Severino, sin embargo, sólo afectan en el caso de Hegel, al principio en tanto que contenido del entendimiento (*Verstand*), no de la razón (*Vernunft*); en el caso de Leopardi sólo como principio matemático que intenta extender su dominio fuera de su propio ámbito.³ En Nietzsche, por su parte, sólo en tanto que contenido de lo que el llama *mundo verda-*

² A pesar de que en VP 1051, Nietzsche escribe: «La idea del retorno como principio selector de la fuerza (¡y de la barbarie!)»

³ Los principales textos a los que me refiero son: respecto a Hegel *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978, en particular el capítulo segundo; respecto a Leopardi, los dos volúmenes que le dedica: *Il nulla e la poesia, alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* (1990) y *Cosa arcana e stupenda, l'Occidente e Leopardi* (1997), Milán, Rizzoli. Aprovecho además para señalar que uno de los textos claves para reconocer la importancia de Gentile, en la misma dirección que los anteriores, es *Nietzsche e Gentile*, incluido en *Oltre il linguaggio* (Milán, Adelphi, 1992), del cual existe traducción catalana mía: *Més enllà del llenguatge*, Tres i quatre, València, 1996. También una parte de la entrevista que me concedió en 1995 está dedicada a este asunto, publicada en la revista *Debats* nº 56, verano 1996.

dero, no como verdad mayúscula frente a la cual el hombre, no así el superhombre ni el héroe trágico, retrocede.

Aun sin que esto agote el significado de lo que hemos dado en llamar su carácter verdadero, se puede decir que el Eterno retorno aparece. No, como es natural, al modo fenomenológico: «El eterno retorno de las cosas del mundo no puede ser un contenido fenomenológico... no muestra sólo el contenido fenomenológico, sino el completo volumen especulativo del pensamiento que nos lleva más allá del hombre» (135) o, de manera aún más taxativa: «el devenir existe más allá de los límites de la experiencia» (311). Muchos años atrás, en la que es su obra fundacional, *La struttura originaria*, Severino se aprovisionó de la distinción entre inmediatez lógica e inmediatez fenomenológica y demostró que, a pesar de su independencia, la una no es sin la otra.⁴

En esa línea, sorprende menos la insistencia, por parte de Severino, en la continuidad de Nietzsche y su Eterno retorno con el idealismo moderno, particularmente en lo que constituye el gran motivo de la negación de la cosa en sí: «el caos —nos dice— no es una *cosa en sí*, un *incognoscible*... sino que es aquella configuración de la fluidez del devenir, que se hace presente a quien sabe mirar por encima de la mirada del hombre» (91).

Negar la cosa en sí significa, pues, negar el carácter insondable, inescrutable del mismo devenir. Con todo, para el pensamiento anterior al idealismo moderno y para cualquier forma de realismo ingenuo, el devenir es aquello destinado a lanzarse contra un pensamiento entendido como fortaleza inexpugnable y que tiene por contenido los inmutables. Frente a la potencia del devenir, el pensamiento sería siempre *pasado* e impotente. Platón y Bergson, entre otros, vieron esto con meridiana claridad. Nietzsche, por su parte (al menos desde esta interpretación) evita detenerse en este punto y, en consecuencia, insiste para que términos tales como Devenir, Voluntad o Nada no recaigan en una u otra forma de esencia, categoría o hipóstasis. Contra éstas intervendría el Eterno retorno. Ciertamente, no como ley objetiva, que acontece fuera del pensamiento y fuera de la voluntad: «no hay un tiempo —nos advierte— en que el devenir exista y circule separada e independientemente de la voluntad creadora y del sol del conocimiento, como algo aún no querido por ésta y aún no conocido» o si queremos decirlo de forma aún más lacónica: «la *voluntad* de que todo retorne es a su vez la *necesidad* de que todo retorne» (300).⁵

Vemos, pues, la importancia, compartida con el idealismo moderno, que tiene para Nietzsche la negación de la cosa en sí, es decir: la negación de siquiera un resto de realidad inalcanzable para la voluntad. La meta, en cualquier caso, no es otra que la desaparición de la diferencia existente entre Contemplación y Voluntad, la supresión

⁴ En apoyo a la opinión de Severino, podría figurar lo que Nietzsche escribe en los fragmentos póstumos del verano-otoño de 1881: «no somos lo bastante *sutiles* para ver el presumible *flujo absoluto* del *acontecer*: lo *permanente* existe sólo en gracia de nuestros bastos órganos... la *forma* la afirmamos, porque no podemos percibir el sutilísimo movimiento absoluto» II (17). Y en el mismo sentido, a la par que a modo de complemento: «En el devenir absoluto, la fuerza nunca puede reposar, nunca puede ser no fuerza: el «rápido y lento movimiento de ella» no se *mida* sobre una unidad que aquí falta. Un *continuum* de fuerza es *sin sucesión* y *sin yuxtaposición* (aunque esta presupondría, de nuevo, un intelecto humano y lagunas entre las cosas). Ahora bien, sin sucesión y sin yuxtaposición, *para nosotros* no hay devenir, multiplicidad —*podríamos* afirmar sólo que aquel *continuum* es uno, quieto, inmutable, no es devenir, está privado de tiempo y espacio. Pero esto no es sino la *antítesis* humana» II 150.

⁵ En sentido similar se expresa Nietzsche en VP 1053: «Para soportar el peso del retorno resulta necesario: sentirse libres de la moral... gozar de toda suerte de incertidumbre, de tentativas, como contrapeso a todo extremo fatalismo; eliminar el concepto de necesidad, eliminar la voluntad; eliminar el “conocimiento en sí”...»

sea de cualquier voluntarismo, como de cualquier fatalismo. De hecho, éstos no son sino consecuencia de una todavía no conseguida anulación de la mencionada diferencia. Mientras la diferencia subsiste, el mundo tiene todo el derecho a sobreponerse frente a la impotencia del pensamiento *pasado*. Es por ello que el Eterno retorno, aún menos de lo que sucede con cualquier otra determinación, puede limitarse a ser contemplado, necesita además ser *querido*. Severino ha tomado buena nota del punto 9 de *Antiguas tablas y nuevas del Zarathustra* y rechaza al mismo tiempo el «todo es destino» (*Alles ist Schicksal*) y el «todo es libertad» (*Alles ist Freiheit*).

¿Cómo se constituyen, el Querer y la libertad que aquí, a pesar de todo, se mantienen? No al modo kantiano que sabe que quiere un imposible y sin embargo no cesa en su empeño. Tampoco al modo schellingiano que descubre la esencia de la voluntad como absoluto independiente del tiempo, mientras hace del Querer el ser originario (*Wollen ist Ursein*). Contra éstos, el Eterno retorno es realista, en tanto que de él cabe esperar la identificación plena entre pensamiento y realidad, necesidad y libertad.

Aunque haya una innegable línea de continuidad —nadie puede negar a Heidegger el mérito— en la historia paralela de Subjetividad y Voluntad modernas, Severino trata aquí de delimitar el paso adelante que corresponde a Nietzsche. Uno se siente inclinado a acercarlo a Schelling. Heidegger va en esta dirección. Para Severino, sin embargo, aquí no nos encontramos con una voluntad, la cual, contra todos los obstáculos e impedimentos, se exigiría creer sólo en sí misma, mientras rechazaría tanto cuanto pudiese la necesidad, el destino, la fatalidad etc. Si fuese esta la situación, tendríamos las bases para una tragedia romántica, una conciencia infeliz o una astucia de la razón. Lo que tenemos es algo bien distinto: el absoluto sinsentido que no sabe nada de fundamentos ni de metas, «Falta de objetivo y de sentido para toda la eternidad» (217), «seriedad de la existencia» que deliberadamente hace un guiño al lema gentiliano «seriedad de la historia» y al más singular de los descubrimientos de Zarathustra: «esta especie de hombre... concibe la realidad *tal como es*: dispone de toda la fuerza que se requiere para hacerlo, no es ajeno, separado de ésta, *es idéntico a ella*, contiene en sí todo lo que la realidad tiene de terrible y problemático, *sólo eso puede hacer la grandeza del hombre*» (*Ecce homo*, ¿Por qué soy un destino? 5). De hecho, ya en el 1881 escribía: «Tarea: ¡*ver* las cosas tal cual *son!*!» II (98), aunque como no podía ser de otra manera tratándose de quien se trata, no podemos olvidar que para él el elemento impersonal, sinónimo casi, además de condición, del buen hacer científico no es más que «el elemento personal debilitado».

Como se ve, estamos ante una representación de la libertad que la identifica con la absoluta casualidad, lejos en cualquier caso de aquella otra que la reconocía en el interior del sujeto, en espera de su oportunidad. No existe otra libertad que no sea la libertad del devenir y las aporías que se precipitan sobre el devenir de la tradición —el devenir sostenido por el inmutable— también lo hacen sobre la libertad de la tradición. A su vez, el devenir y el Eterno retorno del devenir, que contribuyen decisivamente a la disolución del sujeto, hacen lo mismo con una libertad que una tradición, primero cristiana y después moderna, puso en este sujeto. Sólo que, preciso es decirlo, esta misma tradición, por boca de autores tan distintos como Agustín y Kant, siempre tuvo quien le recordase hasta que punto la libertad era un concepto problemático, un querer que contenía un no querer, un *velle* que comportaba un *nolle*, que el conflicto, como nos recuerda H. Arendt,⁶ era su razón de ser y no un estado transitorio. El Eterno retorno constituye la gran ocasión de dejar atrás toda la aporética mencionada.

Así como el Eterno retorno constituye la llave para defender el carácter absoluto

del devenir, tampoco se echa atrás al volverse inevitable el rechazo de una Nada absoluta. Heidegger no va desencaminado al preguntarse si la Nada no es, quizás, la más humana de las humanizaciones (Heidegger, 101). Esta posibilidad subsiste mientras no se nos garantice que no nos las habemos con una Nada neoplatónica o mística. Lo mismo ocurriría si el problema fuese el del inicio, de la Nada de la cual derivaría el devenir. Serían, a la postre, tan metafísicos como un ser pleno: «Aún cuando el origen y el objetivo son la nada —nos dice— el devenir se desvanece... (pero) el desvanecimiento del devenir producido por la nada en tanto que origen y objetivo del todo, no se produce, en cambio, por la nada en que consiste el haber sido nada —y el volver a ser nada— por parte de todo ente que acontece en el mundo» (339). Más adelante aún se ve más claro que aquello de lo que dispone la voluntad impotente para superar la propia impotencia es el Eterno retorno: «Para salvar el devenir es necesario negar que la nada a la cual va el pasado mantenga en sí y fije definitivamente en sí el pasado; o sea que es necesario afirmar que *el pasado retorna eternamente en el ser*» (401).⁷ El inicio y el fin absolutos —parece decirnos— admiten sólo una verdadera alternativa, aunque aparentemente haya otras tales como ciertas formas de pesimismo, nihilismo o fatalismo. La estructura de estos sentimientos que acaparan enteros estados de ánimo, surge siempre del descuido o de la incomprensión de aquello que el Eterno retorno es con propiedad. Es lo que le sucede al enano espíritu de pesadez, no menos que a Goethe cuando escribe: «Cuando más se reconoce, más se sabe / más se reconoce que todo en círculo girará» (Heidegger, 44). Es también el caso de Heidegger al menos mientras permanece preguntándose si Zarathustra, quizás, no vaya más allá del punto alcanzado por el enano y por Goethe.

Aquí nos topamos con la dificultad que una lectura de estos dos grandes autores nos presenta. Explícitamente (lo cual no quiere decir que no lo haga implícita o remotamente) Heidegger no dice lo que Severino le atribuye, y aun si lo hiciese, ambas posiciones están infinitamente más próximas entre sí de lo que lo están respecto a cualquiera de las citadas anteriormente. Aun habiendo sido conducidos por un trayecto no exento de vacilaciones, al final quedan declaraciones tan claras como: «Este es exactamente el pensamiento del eterno retorno en círculo tal como lo explica el enano, el cual, según palabras de Zarathustra, toma la cuestión a la ligera, no pensando el temible pensamiento de Nietzsche» (Heidegger, 44-5) o más adelante, deteniéndose ahora sobre los grandes temas del Instante (*Augenblick*) o de la negación de la cosa en sí: «Ver el instante significa: mantenerse en él (*in ihm stehen*). El enano, en cambio, se acurruca al margen» (Heidegger, 59-60).

Aprovecho ahora para adelantar, aunque si aún de forma algo esquemática, mi propuesta para salir de este embarazo, motivado por la similitud entre ambos discursos. Sostengo que la auténtica diferencia entre ellos, atrapados como están por el lenguaje de Nietzsche, no tiene lugar en aquel nivel del que hablan más, sino en otro del que hablan menos. No a nivel metafísico, sino a nivel ontológico.

En *La voluntad de poder* 702, se nos dice que «el pesimismo filosófico es ridícu-

⁶ Cfr. *Entre el pasado y el futuro, ¿Qué es la libertad?*, Península, Barcelona, 1996 y *La vida del espíritu, segunda parte: La voluntad*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁷ Dos textos claves en relación a esta cuestión son II (72), verano-otoño 1881: «...pero el inicio de la actividad es absurdo; si estuviese en equilibrio, lo estaría eternamente... la actividad es eterna; el número de productos y de situaciones de fuerza, finito» y sobre todo el II (117) que deberíamos citar en su totalidad aunque no podamos: «Si el mundo tuviese un fin, debería haberse alcanzado ya...»

lo». Lo mismo habría que decir, en mi opinión, de un hipotético contrario optimista. La interpretación severiniana del Eterno retorno profundiza y acentúa su carácter “sin objetivo” —si se me permite, yo diría: banal y prosaico— que ni siquiera inspira desasosiego y rebelión frente a una nada amenazadora. No hay amenaza cuando no hay nada, tampoco en el ámbito de lo imaginario, externo a la propia amenaza, una posibilidad (*Was*) adormecida, a la espera de su turno. En este caso hay sólo *lo que hay*. Esto explica que tampoco tenga sentido un aumento infinito de lo que está destinado a retornar eternamente, aunque, a la altura de 1881, Nietzsche piense en una falta de sentido como «idea aún teológica» en opinión de Severino, dado que cree en «una fuerza infinita creciendo desde la nada» (335).⁸ Si dicho aumento existiese, ni que fuese como posibilidad, lo haría al margen de la eterna rotación del devenir, el cual, bien al contrario, se ve libre de sus contradicciones y aporías sólo al ser comprendido sin principio, ni objetivo, ni sentido. No resulta insignificante el hecho de que Severino, ante la encrucijada entre devenir *en cuanto tal* y devenir *sin objetivo*, opte por el primero. Con ello, en mi opinión, al eliminar todo resquicio afectivo, evita cualquier tendencia a interpretar su discurso al modo pesimista o nihilista, tal como tantas veces sucede. Es lo que trato de decir al hablar de un devenir y una nada *banales*. Tan banales que pueden deshacerse de cualquier desviación en dirección absolutizante o teológica —teología al revés, se entiende. Es preciso retener estas consideraciones para el momento en que haya que afrontar la discusión acerca de un, hipotético o real, teologismo en el caso de Heidegger, que será lo que, al final, decida.

Mucho tiempo antes, en la *Respuesta a la Iglesia*, que incomprensiblemente no se incluyó en la traducción española de la *Esencia del nihilismo*, Severino había sostenido el carácter absolutamente metafísico y, por ello nihilista, de acuerdo con el conjunto de su pensamiento, de la distinción entre Posibilidad y Existencia. Ahora el Eterno retorno hace imposible el mantenimiento de la susodicha distinción: «En el pensamiento de Nietzsche... es imposible que exista un posible que —por la libertad de la creación divina— permanezca eternamente posible... lo posible coincide con el ente real» (335). En este sentido la negación de la posibilidad es congruente con la negación de quien hubiese sido su propietario y celador: Dios. Además, arroja nueva luz sobre lo que Nietzsche escribió en 1881: «¡Quien no cree en *un proceso circular del universo*, ha de creer en el dios *dotado de voluntad* —así lo defiende mi concepción, frente a todas las pasadas concepciones teístas!» (305-6). Esto nos permite añadir algo a lo que ya habíamos apuntado a propósito de la validez del contenido fenomenológico, el cual, ahora, se muestra particularmente reivindicativo con la realidad de lo posible —en dirección opuesta a la sostenida por Severino. Éste, como no podía ser de otra manera, responde recurriendo a la insuficiencia inherente a la fenomenología para reconocer el peso y la magnitud del concepto del cual nos estamos ocupando: «La necesidad del *hacia atrás* de la voluntad y del tiempo es una evidencia diversa de la evidencia fenomenológica: es la evidencia de la *no contradicción*... El pensamiento de Nietzsche (como el de Leopardi o el de Gentile) no es simple fenomenología... Si la fenomenología agotase la *verdadera doctrina* del devenir, una tal doctrina tampoco podría afirmar que el devenir es devenir, o que el devenir es diferencia entre el ser y la nada...» (178-9).

Permítanme ahora dar unos pasos fuera de este nivel fuertemente especulativo,

⁸ La posibilidad contenida en el texto del 81, se disiparía totalmente con lo sostenido por Nietzsche en VP 1055: «... nosotros rechazamos el concepto de una fuerza infinita como incompatible con el concepto de fuerza. Luego al mundo le falta la facultad de renovarse eternamente».

mientras hablo de cosas más mundanas, de la técnica y de eso que se ha dado en llamar globalización. En una nota del otoño de 1887, Nietzsche habla de «administración económica global de la tierra» como signo del tiempo actual. Heidegger identifica el contenido de esta expresión con aquello que Jünger llamó «movilización total». Severino, en cambio, si bien acepta que esta última pueda estar en relación con el presente, sostiene que la primera sólo tiene lugar en tanto que se produce la completa identificación de lo que la voluntad quiere con el Eterno retorno. Mientras que esto no llega, o sea, mientras permanecemos en la fase meramente humana, no sobrehumana, del desarrollo de la técnica —o, si se acepta mi lenguaje: no banal, no prosaica, todavía maniquea y mítica, estimulante de pasiones que se repelen— continua habiendo parcelas sustraídas a la influencia de la voluntad y ésta, a su vez, no va más allá de verse a sí misma como diseño previo, destinado a ser superado por una realidad obstinada y sorprendente. Si por un momento recordamos lo que decíamos acerca de «la nada absoluta todavía teológica» de ella habría que decir que constituiría un freno para la potencia de la técnica, mientras nos persuadiría para imaginar a ésta por debajo del poder que ya tiene. Este error óptico se habría producido en el caso de Heidegger —ésta es, al menos, una de las hipótesis más sugestivas de Severino. De momento, podemos adelantar ya que lo peor (aunque lo peor sea a la postre banal y prosaico) no ha llegado aún y que, quizás, no sea sino la infinita repetición de lo ya acaecido, lo que desde siempre excluiría cualquier novedad. En el lenguaje de otras obras de Severino, habría que hablar de formas plenamente conseguidas de *recurrencia* o *repetición*, las cuales por sí solas (y no digo que el caso contrario no sea posible) pueden prescindir de cualquier manifestación trágica, catastrofista, productora de convulsiones. En las antípodas, pueden parecer anodinas porque, según se nos dice: «la identidad del devenir y de la totalidad del ente, de que habla el hombre contemporáneo» (donde entrarían conceptos tales como el de *movilización total* de Jünger no es aún «la voluntad de que todo retorne eternamente» (408). En este punto al menos resulta justificado el distanciamiento de Severino, tanto como su esfuerzo por liberar el pensamiento actual impedido por la potencia del discurso heideggeriano sobre la técnica: «Aquí Heidegger piensa en la rutina del ciclo económico productivo (en que la aparente variedad de los productos esconde su identidad sustancial), y al calificar tal rutina de eterno retorno de las mismas cosas, domestica este concepto y lo reduce a una metáfora» (408). Hay otras cuestiones, sin embargo, en que nuestra desconfianza es, a la fuerza, mayor. Por ejemplo, en lo que atañe a la relación existente entre Pasado y Venganza, que creíamos resuelta para mucho tiempo desde *¿Qué significa pensar?* (1953). Severino no ahorra críticas como la siguiente: Heidegger no explica por qué la voluntad tendría que ser ella misma, se para al hacer de ella una «decisión» al modo de la «existencia auténtica» de *Ser y Tiempo* y con ello «no ve que la creatividad no es algo que la voluntad pueda o no darse: la voluntad es creadora incluso cuando se difama y envilece a sí misma, se aprisiona al afirmar a Dios, los eternos o el pasado inmodificable» (298-300). Apunte crítico cargado de posibilidades, pero que quizás llega demasiado pronto para liberarnos de cualquier duda.

A pesar de todo lo que llevamos dicho, *L'anello del ritorno* no acaba de disipar la impresión de proximidad respecto al *Nietzsche* de Heidegger. En ocasiones por motivos que parecen garantizados de una vez por todas. Por ejemplo, el hecho de que el Eterno retorno nada tiene que ver con antiguas concepciones del tiempo cíclico. También en lo relativo a cuestiones más profundas y especulativas, como la de no encontrarse frente a una afirmación, jubilosa o no, del devenir; ni tampoco frente a un *heraclitis-*

mo, se interprete éste en la perspectiva del famoso río o en la del turbador *logos* del primer fragmento. En otras ocasiones, además, la ausencia de objetivo o de sentido del devenir fundado en el Eterno retorno, su solidaridad con el otro concepto que, en el interior del pensamiento de Nietzsche, pudiese ser un rival en importancia: la Voluntad de poder. Por último, el carácter insuficiente de uno y otro conceptos tomados en su aislamiento, la autonegación que para ambos supondría el alejamiento del otro. Ambos autores tratan de comprender las razones por las cuales Nietzsche arriesga la coherencia del propio discurso y se refiere al devenir en sentido radical con la expresión *Eterno retorno*, el cual, de entrada al menos, parece un límite insuperable para cualquier voluntad de poder. ¿Dónde quedan, pues, las diferencias entre las dos posiciones que tienen todo el aire de ser gemelas y si dejan traslucir algún motivo propio de desacuerdo, es de los que se producen en familia? Por si faltaba algo, señalo que ninguno de los dos, al menos por el momento, contempla la posibilidad de un destino del Ser abandonado por la gran tradición filosófica o metafísica. Sin que esto último suponga necesariamente la exclusión de la divergencia. Pero ni siquiera la divergencia es la misma según se esté dentro o fuera de la tradición.

Lo más paradójico, al final, es la necesidad de estabilizar el carácter infinito y sin meta del devenir. Aunque lleguen por vías diversas —la meditación sobre el destino de la metafísica en el caso de Heidegger, la aplicación de una lógica implacable por parte de Severino— ambos aceptan que es imposible garantizar el carácter absoluto del devenir con el solo (y sin salir del) propio devenir.

Por su parte, Heidegger hace de la Consistencia y la Presencia (*Beständigkeit und Anwesenheit*, 227) los grandes rasgos que el Eterno retorno aporta a la Voluntad de poder. Aquí como en tantas otras ocasiones, el lenguaje puede jugaros una mala pasada, dado que, hablando con propiedad, nadie aporta nada a nadie, sino que cada uno es en el otro, en perfecta comunión con el aparente, sólo aparente, adversario. De otro modo, si se tratase de una voluntad de poder a la espera de su validación por parte de un hipotético agente externo llamado Eterno retorno, sería inevitable la recaída en la metafísica al viejo estilo y el círculo que debería presidir la relación entre Voluntad de poder y Eterno retorno se rompería inevitablemente. Con todo, es en este punto que la distancia entre ambos autores, en mi opinión, se torna más reconocible.

Severino escribía ya en 1964: «es históricamente aberrante el intento de reconocer en el más antiguo pensamiento griego la identificación del sentido del ser con el sentido de la presencia» (*Retornar a Parménides en Esencia del nihilismo*), del mismo modo que nunca ha ocultado su evaluación negativa del método fenomenológico que pretendiese fundar una ontología, la cual desde siempre no dejase el ser en manos de la nada. La insistencia de Heidegger en la Presencia, por el contrario, es consciente de la inevitable tangencia (por no decir más) del ser con la nada. Según él, frente a este o aquel otro ente, el Ser no es otro ente, en cuyo interior aparecerían el resto de los entes. El Ser es más bien lo no ente. Esta nada (no ente, Ser) constituye el Aparecer en cuanto tal. El aparecer, pues, para Heidegger, resulta de la confluencia entre el Ser y lo no ente, entre el Ser y la nada. Ciertamente, no es ahora el momento de detenerse en el contenido de *¿Qué es metafísica?* Nos limitamos a señalar lo mucho que todo esto se acerca a lo sostenido por Platón en el libro V de la *República* y al desarrollo de las tres primeras categorías de la *Lógica* de Hegel a fin de no olvidar que en los tres casos nos las tenemos con el problema del devenir. Sin embargo podemos decir, a modo de anticipo de la crítica que Severino dirige a Heidegger, que la complicitad del ente con el ser y del ser con la nada, en contra de lo que cabría esperar, tiende a

velar y disminuir la fuerza del devenir, aun tratándose de una de las propuestas que más radicalmente lo fundamentan.

Conocida es también la piedra angular de la respuesta severiniana a Heidegger: la nada de la que habla Heidegger no es la nada absoluta, es la nada relativa de lo no ente. Con lo cual —continúa— no se hace más que obedecer a una tendencia antigua en la historia de Occidente: la de no tomar en consideración, o no hacerlo suficientemente, a la *otra* nada, la nada absoluta, *enantíon*, *nihil absolutum*. Sólo por esta marginación, sería posible, si se me permite tomar prestada una expresión de Arendt en 1946, *coquetear* con la nada,⁹ haciendo de ésta al menos una (por no decir el sentido mismo) de las dos categorías con que Occidente comprende el devenir.

Comparado con la complejidad del discurso heideggeriano, se comprende que algunos críticos de Severino encuentren en este enfrentamiento argumentos para su acusación de simplificación. Ciertamente, el complejo vaivén heideggeriano ha resultado tan estimulante para la cultura filosófica contemporánea, además del escaso tiempo transcurrido, que sería propio de ingenuos esperar que la propuesta severiniana fuese admitida a discusión sin tener que vencer un grueso muro de indiferencia. Con todo, el gran argumento contra Heidegger —el cual, dicho con brevedad, sería: Heidegger no se ha tomado el devenir *en serio*, como, en cambio, sí se lo toman Leopardi, Nietzsche y Gentile— se ve que deriva de la citada omisión lógica, dado que si a nivel lógico-ontológico no hay al menos un punto en que devenir y no devenir se excluyan sin excepciones, entonces queda abierta la posibilidad que el ser de ese ente que llamamos devenir, no excluya el no devenir. De este modo, el devenir perdería el carácter de *evidencia originaria* de nuestro tiempo y se estaría admitiendo, en cambio que, al menos potencialmente, pudiese disputar con su opuesto inmutable o eterno. Y es así que llegamos a la incómoda situación resultado de haber comenzado con una reivindicación del carácter temporal y deviniente del ser, para acabar con una postración casi religiosa frente a un ser entendido como metadevenir. Ahora bien ¿es eso propiamente lo que sucede en el caso de Heidegger?

Detengámonos por un momento en el gran motivo severiniano del devenir como *evidencia originaria*. Ésta, a su vez, exige, en contra de lo que se respira en el ambiente filosófico actual, el restablecimiento del prestigio del principio de identidad o no contradicción o, dicho al revés, el descrédito de lo que todavía muchos asocian como lo más representativo de Nietzsche. En sentido opuesto a lo que tantas veces se admite, un devenir no garantizado por la identidad consigo mismo, sería un devenir sin recursos para impedir convertirse en otro de sí mismo.

En el planteamiento heideggeriano no falta, ciertamente, el susodicho principio, ni tampoco la convicción de no encontrarse frente a un escepticismo al uso, es decir, de aquellos que sucumben al primer ataque de los clásicos argumentos contra el escéptico. Ahora bien, el principio aquí no subsiste sino como orden, exigencia, imperativo, unido en cualquier caso a las condiciones de funcionamiento de lo que Nietzsche llama «mundo verdadero». Nada hay que impida pensar como proyecto, fe, valor no sólo el contenido del principio, sino cualquier otro ente, sin ir más lejos: el devenir mismo. ¿Podría pensarse en un devenir que aun siendo potente y amenazador no lo fuese tanto como para no constituir la certeza fundamental? En otras palabras: ¿el devenir no es más que otro ente de los que constituyen el contenido del *mundo verdadero*? La

⁹ Así lo cuenta R. Safranski en su *Un maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 430.

respuesta de Severino es inequívoca: «el devenir no es un “valor” que “se opone” al “valor” del ser» (117). Y lo mismo valdría para el Eterno retorno, el cual, como era inevitable, dado que éste sostiene a aquél, comparte en ambos autores rasgos esenciales: caóticos, sin inicio ni objetivo, finito en su contenido e infinito en su movimiento de repetición. Son, en cambio, irreconciliables en un punto capital: para Severino, devenir y Eterno retorno son *en verdad*, lo cual significa: no sólo como contenido del *mundo verdadero*, es decir, no sólo como exigencia de conferir a lo aparente aquella consistencia de la cual está privado. La verdad, afirma, no puede consistir en un «tener por verdadero» (316-7), mientras apela a Nietzsche y se enfrenta a Heidegger.

Este último, siempre según la lectura severiniana, reconduce a Nietzsche hacia un cierto escepticismo, aunque no de manera explícita, en algunos momentos, como aquél en que se queda sin respuesta frente al argumento del escéptico o frente al peligro real de antropomorfismo que el Eterno retorno representa o, por último, frente a la ambigüedad de un concepto que oscila entre su vertiente ético-práctica y su vertiente metafísico-cosmológica. Todo esto, para Heidegger, no disminuye el valor del pensamiento de Nietzsche, sino que lo abre en la dirección del proyecto metafísico, es decir, hacia el carácter no absoluto del devenir. Por nuestra parte, podríamos describir la situación en esos términos: ¿qué sucede cuando el carácter incondicionado del querer ha de rendir cuentas con el Eterno retorno, el cual, al menos, a primera vista, constituye un freno insuperable para cualquier querer? La manera como Severino interpreta el Eterno retorno, disuelve la fuerza de estas objeciones y éstas, en cambio, se tienen en pie en tanto que son protegidas por la mirada o los atavismos tradicionales, por ejemplo, cuando el Eterno retorno es visto como ley del mundo que dejaría al pensamiento a merced de la duda sobre la correcta, o no, representación del mundo. En el caso de Severino, bien al contrario, desaparecen las fronteras que separan Pensar (para Heidegger, subyugado por el representar) y Querer, mientras se defiende que «el Eterno retorno no es en absoluto exterior e independiente del “poner los valores” —es decir, de la voluntad de poder— sino que se identifica» (115-6, cfr. 202-4).

Cabría preguntarse aquí, tal como lo hace H. Arendt en su último trabajo, si nos las estamos viendo con una forma de no voluntad o, por el contrario, con una voluntad infinitamente más fuerte que sus antepasadas, con el fin, en cualquier caso, de no verse desilusionada después de un aumento de entusiasmo. Tanto el desengaño como el entusiasmo son posibles sólo como atributos de un pensamiento aún no identificado con el querer. Lo mismo sucede en el caso de la polaridad entre necesidad y libertad, también ella herida de muerte desde ahora. Es por ello que Severino no se decanta hacia posiciones más o menos praxísticas que, bajo la influencia de Kant o Schelling, otorgan al Eterno retorno un desenlace voluntarista. Si la reflexión nietzscheana sobre el devenir debe mucho más de lo que se suele conceder al idealismo alemán, no es, ciertamente, desde esta perspectiva, por las tendencias eticistas de éste, sino más bien por su obstinación en el combate contra cualquier resto de realismo precrítico, cual serían «el espíritu de pesadez (entendido como)... voluntad aún prisionera del sentimiento de impotencia frente al pasado» (209) o, en el otro extremo, «un futuro casual en que el devenir no es círculo» (254).¹⁰

Sin embargo la interpretación de Heidegger parece decantarse —no, ciertamente,

¹⁰ Una vez más, por lo que tiene de ajuste con pasadas tendencias que podrían conducir a mal interpretaciones en relación a lo más radical del pensamiento de Nietzsche, remito a VP 1055.

sin vacilaciones que él atribuye a la complejidad del discurso nietzscheano— en la dirección voluntarista: «No somos libres más que volviéndonos (*werden*) libres y no nos volvemos libres más que por nuestra voluntad» (147) nos dice Heidegger mientras nos remite al capítulo *En las islas afortunadas*. Por el contrario, el segundo capítulo del *Anello* arranca, aunque de momento no nombre a Heidegger, distanciándose abiertamente de esta posición: «Pero de este modo ¿no se acaba diciendo que existe lo que se quiere que exista? ¿y no es este el decir más arbitrario?» —sin que por ello quepa atribuir a Nietzsche la responsabilidad de este malentendido: «No está diciendo simplemente que no quiere que haya algo por encima de él, sino que afirma que, *dado que* el ser en cuanto ser es voluntad, no puede soportar que un Dios inmutable (es decir, sustraído al poder de la voluntad) la supere. Su voluntad no puede soportar ser superada por un Dios, porque sabe que el ser es devenir» (58), mientras que Heidegger —éste es, en esencia, el núcleo de la crítica de Severino— se limita a querer el devenir, a interpretarlo, a proyectarlo. Muy cercanos a esta gran cuestión, que no es otra que la controversia entre Voluntad y Destino, están también las dos diferentes posiciones acerca del problema del Instante y acerca del problema del ser propio de la Posibilidad.

El Instante (*Augenblick*) en Heidegger es instante en tanto que *forma* de la decisión, es el modo en que la Decisión (*Entscheidung*), sin que tenga otra alternativa, se adapta al tiempo. Hay decisión porque hay temporalidad. En la lectura heideggeriana del Instante en Nietzsche están presentes los resultados de *Ser y tiempo*: «la tradición se forma en tanto que potencia de ser sólo allí donde se ve conducida, en cuanto que ella es por la voluntad *creadora*... Mediodía es un medio claro en la historia de los hombres, un instante de la transición en la alegría luminosa de la eternidad en que el cielo es profundo, toda vez que la mañana y las primeras horas de la tarde, el pasado y el futuro se encuentran el uno con el otro, se encuentran en la decisión» (Heidegger, 84). Más adelante (103) de este instante del encuentro de los dos modos del tiempo, nos dice que «el hombre mismo los supera y los cumple, de modo que el mismo se pone en el lugar de este encuentro, o aún más, *el mismo es* este lugar». Textos como estos constituyen, para Severino, la prueba de que la reflexión heideggeriana acerca del instante no va más allá del nivel *meramente humano*, mientras pierde la oportunidad de reconocer el carácter prosaico del devenir: «pero para Nietzsche hay, precisamente, un anillo que *se cierra*. Heidegger reclama que no se cierre en algún lugar del infinito. En efecto, aun si Heidegger no lo considera, para Nietzsche no hay tal lugar, dado que el anillo se cierra *en cualquier punto*. En cambio, Heidegger piensa que “el anillo se cierra íntegramente en el instante”, es decir, *sólo* en aquel punto que es el instante» (284-5) y todo esto sucede porque, más que el lugar de la decisión (como Heidegger querría), el instante no es más que «la manifestación *actual* del devenir». Con esto, a un nivel especulativo que es cualquier cosa menos fácil, volvemos al gran motivo de fondo. Para Severino, Heidegger no ha comprendido el carácter absolutamente inmediato (*veduto, non creduto!*) que el devenir tiene para Nietzsche. La dificultad proviene del hecho que atrapado en la imposibilidad de separar devenir y eterno retorno, ambos son para Heidegger proyectos, no pruebas concluyentes.

Hay desde luego una página de Heidegger que desprende la impresión de haber sido escrita para corroborar la tesis de Severino, y no es otra que la referida al gran tema nietzscheano de la imposibilidad de abandonar la interpretación, el círculo hermenéutico. Según Heidegger, Nietzsche, al hablar del Eterno retorno «adquiere una lucidez cada vez mayor, por la cual ve al hombre incapaz de pensar de otra manera que

no sea bajo un “cierto ángulo” del mundo, un cierto ángulo del tiempo y del espacio» (126). El propio Nietzsche en el aforismo 374 de *La gaya ciencia* —según deduce Heidegger— define al hombre como «aquel que está en un ángulo» (*als Ecker-steher*). Así llegamos al punto en que «el Caos de la necesidad... en tanto que eliminación de la humanización» o se vuelve imposible (pues toda interpretación comporta un grado u otro de *humanización*) o se convierte en otra, una más, de las perspectivas angulares (Heidegger, 126-7). Heidegger rechaza tomar en consideración la objeción que supondría la hipótesis según la cual la libertad de puntos de vista no fuese, a su vez otro punto de vista: «dejemos estos esfuerzos para escapar de la propia sombra» (127) nos dice y el problema, en mi opinión tampoco se resuelve apelando a la hospitalidad originaria que el *Dasein* efectúa respecto a toda perspectiva y a todo ángulo, tal como se deduce de sus palabras: «la humanización se vuelve tanto menos peligrosa para la verdad, en cuanto que el hombre ocupa del modo más original el “habitat” bajo un ángulo esencial, es decir que reconoce y funda el *Dasein*» (Heidegger, 129).

Si Posibilidad significa que lo que es o ha sido puede no ser, para Severino la Posibilidad constituye un concepto nihilista. Nihilista la esencia tomista entendida como posibilidad, sólo posibilidad, de convertirse en existencia, nihilista —como no podía ser de otra manera— la posibilidad de que sea el Eterno retorno aquello que confiera consistencia y presencia al devenir. La posibilidad es también, tal como Heidegger la entiende, condición de la decisión que sucede en el instante. Nada de extraño, pues, en que la valoración que hace heidegger sea muy distinta a la de Severino: «Hace tanto tiempo que tenemos la costumbre de pensar, es decir, de interpretar, partiendo exclusivamente de lo real».