

NIETZSCHE Y LA SALVACIÓN DEL DEVENIR: DESENTRAÑANDO LAS APORÍAS DEL “ETERNO RETORNO” CON EMANUELE SEVERINO

Nietzsche and the salvation of becoming. Unraveling the aporias of the “eternal recurrence of the same” along with Emanuele Severino
Nietzsche e a salvação do devir: Decifrando as aporias do “eterno retorno” junto com Emanuele Severino

Jaime Llorente  *

Universidad Alberto Hurtado, Chile

Resumen

En el año 1999, a modo de conmemoración del centenario de Nietzsche, el filósofo italiano Emanuele Severino procedió a confrontar su singular ontología “neoparmenidea” con las tesis fundamentales asentadas por el pensamiento de Nietzsche, en particular con la célebre “doctrina del eterno retorno de lo igual”. A partir de los términos en los que tiene lugar tal confrontación crítica, tratamos en el presente trabajo de mostrar de qué modo la “doctrina del eterno retorno”, a través de las aporias ontológicas y axiológicas que alberga en su seno, constituye tal vez, en último término, una involuntaria afirmación de lo “inmutable” nacida de la confusión del “deseo particular” de Nietzsche con una “ley general del Ser”. Una defensa que lograría, así, lo contrario de aquello que teóricamente pretende, es decir, no la “salvación del devenir”, sino su condena. El objetivo del estudio es, pues, mostrar el modo en el que la teoría del “eterno retorno” supone paradójicamente una apología de aquello que supuestamente el resto del pensamiento nietzscheano trata de destruir.

Palabras clave: Nietzsche, Severino, devenir, eterno retorno, metafísica.

Abstract

In the year 1999, by way of commemoration of the centenary of Nietzsche, the Italian philosopher Emanuele Severino proceeded to confront his singular “neoparmenidean” ontology with the fundamental theses established by Nietzsche’s thought, in particular with the topic of the “eternal recurrence of the same”. Starting from the terms in which such confrontation takes place, in the present work we try to show how “the doctrine of the eternal return”, through the ontological and axiological aporias that it houses inside, constitutes perhaps ultimately an involuntary affirmation of the “immutable” derived from the confusión of Nietzsche’s particular desire with a “general law of being”. A defense that would thus achieve the opposite of what is theoretically intends, that is to say, not the salvation of becoming but its condemnation. The aim of this study is, therefore, to show the way in which paradoxically the “theory of the eternal recurrence” supposes an apology for what the rest of Nietzsche’s thought is supposedly trying to destroy.

Keywords: Nietzsche, Severino, becoming, eternal return, metaphysics.

Resumo

Em 1999, em comemoração ao centenário de Nietzsche, o filósofo italiano Emanuele Severino passou a confrontar sua singular ontologia “neo-Parmenidiana” com as teses fundamentais estabelecidas pelo pensamento de Nietzsche, em particular com a famosa “doutrina do eterno retorno do mesmo”. A partir dos termos em que se dá tal confronto crítico, procuramos neste artigo mostrar como a “doutrina do eterno retorno”, através das aporias ontológicas e axiológicas que nela abriga, talvez constitua, em última análise, uma afirmação involuntária do “imutável” nascido da confusão do “desejo particular” de Nietzsche com uma “lei geral do Ser”. Uma defesa que alcançaria, assim, o contrário do que teoricamente pretende, ou seja, não a “salvação do devir”, mas a sua condenação. O objetivo do estudo é, portanto, mostrar o modo como a teoria do “eterno retorno” paradoxalmente supõe uma apologia do que supostamente o resto do pensamento nietzschiano tenta destruir.

Palavras chave: Nietzsche, Severino, devir, eterno retorno, metafísica.

DOI: 10.5281/zenodo.6910385

*Contacto:jakobweinendes@gmail.com IES “C. de Calatrava” (Ciudad Real). Es Licenciado y certificado en suficiencia investigadora por la Universidad de Valladolid. Licenciado en Antropología social y cultural por la UNED, Licenciado en Humanidades por la Universidad de Castilla-La Mancha y Licenciado en Geografía e Historia por la UNED (España). Profesor y jefe del Departamento de Filosofía del I.E.S. “C. de Calatrava” (Ciudad Real: España).

1. INTRODUCCIÓN: EL DEVENIR COMO REVELACIÓN DE LO ETERNO

El día 17 de enero de 2020, Emanuele Severino, sin duda uno de los filósofos más relevantes de nuestro tiempo, trascendió –utilizando su propia terminología– el “cerco del aparecer”. En modo alguno podría ser dicho con propiedad, atendiendo a sus propias premisas teóricas fundamentales, que “nos dejase” *stricto sensu* en la mencionada fecha, como de hecho tampoco en cualquier otra. Y ello porque, ateniéndonos a sus tesis ontológicas esenciales, todo ente (también él mismo, por tanto) es por esencia eterno e inmutable: se halla desde siempre y para siempre a resguardo de la quimérica posibilidad de resultar fagocitado por la nada en el “futuro” porque jamás ha emergido realmente de ella en el “pasado”. El “ente” –todo existente– constituye fundamentalmente una negación de la nada, una “no-nada”, por lo cual su hipotético tránsito a la “nada”, es decir, el “devenir”, implica la más absoluta de todas las contradicciones lógico-ontológicas. La suprema imposibilidad o, por emplear las propias fórmulas del pensador italiano, la “extrema locura” (*estrema follia*), la “máxima alienación” con respecto al sentido auténtico del Ser.¹ Y, no obstante, la asunción de este impensable y teratológico tráfico recíproco entre el Ser y la nada, la llamada por Severino “fe en el devenir” (*fede nel divenire*), supone, conforme a la interpretación del filósofo bresciano, el presupuesto inconsciente sobre el cual se asienta y crece la totalidad no sólo del pensamiento, sino de la cultura occidental en sus más diversas encarnaciones y expresiones. Desde su inicio en el pensar auroral de los griegos, el devenir, el tránsito o la circulación de los existentes desde la nada al ser (génesis, nacimiento) y desde el Ser a la nada (muerte, aniquilamiento), se erige, pues, en suprema e incontestable evidencia: certeza primera y originaria en cuyo seno ha de hallar efectivo acomodo toda posible certidumbre ulterior y particular.²

Sin embargo, ese carácter absolutamente palmario del cual se inviste al fenómeno del devenir resultaría, a su vez, él mismo inconsistente y contradictorio en caso de no presuponer ya una inversa esfera de lo real eternamente a salvo del devenir: una región ontológica coincidente con el dominio de la inmutabilidad. Así pues, lo deviniendo presupone lo inmutable; lo finito y mudable apunta, en último término, a lo sempiternamente inmarcesible e idéntico a sí mismo. El mero postulado de la existencia de los “inmutables” (el Dios teológico y filosófico, las leyes de la naturaleza, las leyes morales, los principios lógicos incontrovertibles las “verdades eternas” o absolutas, etc.) torna inviable la existencia misma del “sentido griego del devenir” (*senso greco del divenire*). Un sentido que determina, según Severino, tanto el desarrollo posterior de la metafísica y la historia occidentales como la perspectiva adoptada por el pensamiento contemporáneo, el cual continúa moviéndose –a pesar de su característica empresa de demolición de toda instancia “metafísica”, esto es, inmutable– en el interior del ámbito abierto por el devenir helénicamente concebido y, por tanto, considerando la “verdad” de tal devenir como la más apodíctica e irrefutable de las patencias. Frente a ese sentido eminentemente “nihilista” abierto por vez primera por el “sentido griego del devenir”, Severino postula que el supuesto “devenir” y la presunta evidencia ligada a la “experiencia de aniquilación del ente que deviene y desaparece” no son verdaderamente sino el progresivo aparecer de lo eterno: del “Todo” eterno de lo existente que, merced a la temporalidad, no deja de entrar y salir del horizonte fenomenológico. De ese “cerco del aparecer” que configura el dominio de la percepción y la conciencia finitas cuya vesánica fe en la “realidad” de la generación y la aniquilación (es decir, en el devenir comprendido helénicamente) confunde la reiterada epifanía de lo eterno con la caducidad inherente a lo transitorio, contingente, fugaz y pasajero. Lo aparentemente provisional y perecedero (lo abocado a disolverse en la nada) no es, pues, contemplado desde la perspectiva de la “estructura originaria” severiniana, más que aquello eternamente existente y eternamente destinado a aparecer.³

¹En una de sus obras fundamentales, *Essenza del nichilismo*, Severino escribe al respecto: “Pero si la verdad del Ser se despierta (*si risveglia*), entonces de cada cosa se debe decir que, precisamente porque no es nada, no puede convertirse en nada (y no puede haber sido una nada) y, por tanto, es y domina eterna. Todo es eterno. Y, *sin embargo*, el Ser aparece –y de modo igualmente incontrovertible– como deviniendo. Todo es inmutable; sin embargo, el devenir aparece [...]. Esta es, ciertamente, la aporía fundamental provocada por la verdad del Ser. Pero ¿puede ser utilizada como una crítica que obligue a renunciar a la verdad del Ser?” (1995 81). Las traducciones del original son nuestras.

²En este sentido, escribe Severino en *Oltre il linguaggio: “Il pensiero filosofico apre e protegge la dimensione del divenire. Su di essa si fonda l’intera civiltà occidentale, e quindianche la specializzazione scientifica, che è l’anima della civiltà della tecnica”* (1992 77).

³Así, Severino resuelve la aparente “aporía” generada por la “verdad del Ser” a la vez deviniendo, en los siguientes

A lo largo de todo el necesariamente sucinto bosquejo general del pensamiento severiniano que acabamos de pergeñar, hemos enfatizado el hecho de que, bajo la mirada “neoparmenídea” de Severino, el devenir comparece, una vez despojado de la máscara de provisoriedad bajo la cual se presenta de ordinario, en términos de necesaria revelación o manifestación de lo ontológicamente perenne e imperecedero. Este rasgo, la epifanía parcial o “progresiva” de lo eternamente dado tamizada a través del espejo deformante del tiempo, constituye precisamente el punto de tangencia esencial en el cual convergen y acaso se hermanan la ontología de Severino y la doctrina nietzscheana del “retorno”. Pues bien, de un modo particularmente adecuado a esta intuición que en lo sucesivo habrá de oficiar como clave hermenéutica general de nuestro estudio, en la ya mencionada obra *Essenza del nichilismo*, tratando de elucidar el problema de la existencia de libertad en el Ser, es decir, aquel que hace referencia a la cuestión de si las “variantes” (las determinaciones particulares que tal vez no pertenecen al “fondo” de toda manifestación del Ser) siguen, en su proceso de aparición y desaparición, un “destino necesario” o bien aparecen pero hubieran podido no aparecer y desaparecen aun habiendo podido no hacerlo, Severino escribe:

El «eterno retorno» es uno de los modos según los cuales es pensable la manifestación necesaria de lo eterno. Mientras que la libertad es solamente una posibilidad, es también una posibilidad el eterno retorno -no en el sentido de la metafísica, que con Nietzsche piensa un retornar eternamente de la nada y a la nada, sino en el sentido de la posibilidad de que lo eterno vuelva a aparecer como ya ha aparecido (*come già è apparso*) (1995 164).⁴

Lo que Severino sugiere realmente en este pasaje no es sino la posibilidad –bien fundada– de que, dado que lo eterno está abocado a manifestarse, aquello que “ahora” aparece ante la conciencia finita no sea sino aquello que ya ha aparecido “antes” (en el “pasado”) y volverá inexorablemente a hacerlo en el “futuro”, ya que ése (revelarse eternamente) es el “destino” ligado a todo lo necesario. La “hipótesis del retorno” es, pues, interpretada aquí en términos “extramORALES” y “extraaxiológicos” como una de las modalidades (tal vez la única) en que, *quoad nos*, lo eterno cumple su eterna destinación al deslizarse aparentemente a través del filtro representado por la temporalidad finita. Pero, tal vez, tal afirmación de lo eterno (a través de las apariencias) oculta en su seno más íntimo la némesis misma de aquello que formalmente pretende. La posición de un “inmutable” anulador del devenir y persecutor de la estabilidad y la seguridad mucho más efectivo de lo que lograron serlo todos aquellos “inmutables” forjados por la tradición religiosa y metafísico-moral infatigablemente denunciados por Nietzsche. Tal hipótesis inicial constituirá, pues, en lo sucesivo, el auténtico eje vertebrador en torno al cual habrá de articularse nuestra interpretación relativa a la convergencia fundamental entre los respectivos “pensamientos-clave” de ambos pensadores.

Se dan, ciertamente, en el profuso contexto de la hermenéutica nietzscheana, perspectivas interpretativas sumamente divergentes de la aquí apuntada, pero también algunas otras si no directamente emparentadas sí tangencialmente lindantes con aquella cuya elucidación acabamos de anunciar. Entre estas últimas, podría paradójicamente mencionarse la ya clásica postura

términos: “El Ser, *todo* el Ser, es; y, por tanto, es inmutable. Pero el Ser, que es manifiesto, es manifiesto como deviniente. Por lo tanto (y precisamente porque es manifiesto como deviniente), *este ser manifiesto es, en cuanto inmutable* (y también él debe ser inmutable si es Ser), otro que sí mismo (altro da sé) en cuanto deviniente [...]. O también: *por tanto, la totalidad del Ser* (y por tanto el Ser manifiesto en cuanto es Ser) *en cuanto inmutable se recoge y se mantiene junto a sí (presso di sé), formando una dimensión diferente de la del Ser en cuanto deviniente*, es decir, formando ese reino hospitalario donde el Ser permanece custodiado para siempre y para siempre sustraído a la rapiña de la nada” (1995 29).

⁴Conviene, en lo sucesivo, no perder de vista en ningún momento el hecho de que, como señala con acierto M. Barrios en referencia a *Así habló Zaratustra*: “el tema del que se afirma que es pensamiento central de la obra, o al menos *leitmotiv* de su tercera parte, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, nunca llega ahí a exponerse. Y no lo hace porque, propiamente, *no hay tema del eterno retorno, sino tan sólo variaciones sobre él*: la variación expuesta por el enano, espíritu de la pesadez, o la que formulan los animales de Zaratustra. Pero Zaratustra mismo no se compromete con exposición positiva alguna de la doctrina, con lo que ésta permanece en el fondo inexpresada e inexpresable, como un pensamiento demasiado íntimo y respecto del cual, más importante aún que la determinación de sus propios contenidos, resulta la de las *condiciones que lo hacen pensable*: una concepción del mundo como voluntad de poder, una etapa histórica como la que acontece tras la experiencia del nihilismo y la muerte de Dios, y un nuevo tipo de «hombre» -el *Uebermensch*- capaz de afrontar la gravedad sin centro de ese pensamiento” (Barrios 60).

adoptada por Eugen Fink; postura articulada en torno al triple eje configurado por las nociones de “destino”, “juego” y “necesidad” y conforme a la cual: “Nietzsche tiene un concepto completamente propio del destino. Al conocer el eterno retorno, su existencia se deja introducir totalmente en el juego del mundo, se convierte en copartícipe del gran juego: la separación entre necesidad y libertad queda suprimida” (Fink 126).⁵De análogo modo, aunque desde luego en el marco de un prisma teórico totalmente diferente, Massimo Cacciari postula que el pensamiento del retorno no alcanza a llevar efectivamente a cabo la redención del azar: “El azar es ciertamente «divino»” en el eterno círculo del retorno, iluminado-salvado en su eternidad-necesidad. Sin embargo, todavía este círculo constriñe y encadena, como el antiguo Fundamento [. . .]. Este pensamiento no *desfonda*, sino que reconstruye un nuevo fundamento” (1994 123). Tal vez Mazzino Montinari se sitúa en este mismo prisma teórico al postular que: “en este punto la concepción misma del tiempo infinito parece precisarse como negación del devenir y eternización del instante, de modo que todo es eterno y está por venir” (Montinari 113). Por su parte, Karl Löwith, en su no menos clásica monografía dedicada a la cuestión del eterno retorno nietzscheano, escribe:

En su interpretación antropológica, el eterno retorno aparece como el deber ético renovado a cada instante del hombre que quiere, reemplazando esta doctrina a la creencia cristiana en la inmortalidad. En el análisis cosmológico, tal doctrina no aparecería, al contrario, como «el proyecto de una nueva forma de vivir» o como «una voluntad de renacimiento», sino como una aniquilación y un nuevo alumbramiento que se producirían por naturaleza, de modo totalmente indiferente a todos los proyectos del hombre arrojado al mundo (Löwith 191-192).

En el lado (mucho más nutrido y extenso) de las interpretaciones “divergentes” u opuestas a la formulada por Severino puede encontrarse a comentaristas nietzscheanos tan igualmente “canónicos” como Pierre Klossowski, para quien en el pensamiento de Nietzsche no hay “ni «expiación», ni «purificación», ni «pureza inmutable». La pre y la postexistencia son siempre el excedente de la misma existencia presente, según la economía del Círculo vicioso [. . .]. El eterno retorno suprime las identidades duraderas” (Klossowski 98). Asimismo, un intérprete tan acreditado y “autónomo” como Gianni Vattimo no deja de enfatizar que:

Al poner en evidencia el hecho de que también el instante, es decir, ese presente que es lo singular con respecto a la eternidad del pasado y del futuro, no es nunca nuevo y está totalmente comprendido en la circularidad, se ha llegado al plano del paso posible del nihilismo negativo al positivo, del eterno retorno como pensamiento paralizante al eterno retorno como liberación de lo simbólico (Vattimo 2003 309).

Esto ha de ser entendido en el sentido concreto como coincidencia entre evento y sentido: “la cuestión del eterno retorno se plantea en términos prácticos de construcción de un hombre “feliz” que, experimentando la existencia como unidad de ser y significado, pueda deseársela de verdad como retornando eternamente” (Vattimo 2003 323).⁶De entre las lecturas nietzscheanas más recientes, habríamos de destacar la elaborada por Dorian Astor; una interpretación, al menos formalmente, muy cercana a las coordenadas fijadas por Severino y conforme a la cual:

en el eterno retorno la cuestión central y la que constituye el punto en el cual se anudan el problema del conocimiento y el de la vida es *eterno*. *Retorno* es «sólo» una

⁵La imagen del “gran juego” no persigue, según Fink, sino expresar “la experiencia fundamental del pensar y del poetizar” nietzscheanos “como la *armonía cósmica entre el hombre y el mundo en el juego de la necesidad*” (Fink 225).

⁶Así pues, según esto: “el eterno retorno de lo igual no representa sólo un reconocimiento de la insensatez del devenir o sólo la reducción de toda la estructura del tiempo a la decisión, sino ambas cosas juntas [. . .]. En efecto, el eterno retorno, en cuanto es “instituido” con un acto de voluntad, no es ya la pura insensatez del devenir y de la ficción universal, sino la constitución de un mundo donde el significado ya no trasciende a la existencia” (Vattimo 2003 324). En suma, escribe Vattimo en otro lugar: “De forma más general, se puede decir que la idea del eterno retorno se presenta en la obra de Nietzsche como una sistematización, si no una «fundamentación» en el sentido clásico, del nihilismo característico de la filosofía del amanecer [aquella desplegada en las obras del llamado “período medio”]” (Vattimo 1990 102).

de las formas hipotéticas o experimentales de un *ejercicio* o ascesis del pensamiento y de la vida filosóficos con vistas a responder al problema de la eternidad [. . .]. Se trata, pues, de *afirmar* la duración infinita como única realidad, y, por eso mismo, que nada hay fuera del *devenir*. En otros términos: se trata de afirmar que la eternidad se dice esencialmente del devenir, y que el devenir a su vez sólo es pensable en tanto que eterno (Astor 520-521).

Resulta, asimismo, digna de mención en esta misma línea el punto de vista apuntado por Giuliano Campioni cuando indica lo siguiente:

En Nietzsche, la perspectiva del superhombre como posibilidad en los extremos del nihilismo, pasa a través de la afirmación del *Chaos sive natura* confirmado por la hipótesis del eterno retorno: un devenir inocente en su radical inmanencia destruye toda residual “sombra de Dios” y valora cada instante de la existencia. La nueva inocencia, ligada al eterno retorno, debe vencer también la sombra de Dios [. . .]. Se trata de vencer el “terrible *sentimiento* del *desierto*” que surge ante los horizontes libres, ante la “perspectiva en todas las direcciones” que se abre al fin de los caminos prefijados: la prueba de fuerza reside en confrontarse afirmativamente con el nihilismo que deriva de la teoría del eterno retorno (Campioni 199-200).

Consignadas todas estas perspectivas relativas al “estado de la cuestión” (y otras que podrían igualmente ser evocadas a tal respecto), nos centraremos fundamentalmente, como se acaba de apuntar, en elucidar la aparentemente paradójica conjugación entre la interpretación del “eterno retorno de lo idéntico” en términos de variante “extramoral” merced a la cual la temporalidad se manifiesta eternamente y su simultánea exégesis en clave de afirmación de un elemento eterno sustraído al devenir y garante de firmeza ontológica. Como acabamos de constatar, las posiciones asumidas por los dos tipos de intérpretes arriba mencionados dan cumplida cuenta de esta duplicidad esencial.

2. SIN LÍMITE NI FINALIDAD: ELIMINANDO LOS ESCOLLOS TEMPORALES DE LA VOLUNTAD

Venimos de señalar que, al decir de Severino, la incuestionabilidad de la “evidencia del devenir” entendido como salida y entrada de los entes del mundo en la nada (espuria convicción situada en el núcleo de la “esencia del nihilismo”) se halla en el fundamento de la fe en cuyo interior crece la totalidad de fenómenos heteróclitos que habitualmente llamamos “Occidente”. Ahora bien, habida cuenta de que la asunción de la evidencia del devenir supone de modo necesario la absoluta impugnación de toda instancia que pretendiera presentarse como “inmutable” y eterna, tal aceptación conlleva, asimismo, el paralelo e incondicional rechazo a la posibilidad de que aparezca cualquier clase de instancia eterna en el futuro. Ello refiere fundamentalmente a la eventualidad de que el flujo del devenir desemboque “finalmente” en un “objetivo”, “meta” o “fin” último, el cual devendría desde ese momento “finalidad eterna” a cuyo dominio de legislación se hallaría subordinado y sometido el proceso del devenir en su totalidad. Esta aparentemente paradójica “conclusión perenne” o “consumación eterna” del devenir representa, pues, claramente una suerte de “dique metafísico” que torna inviable aquello que de entrada había sido reconocido como el dato palmario *par excellence*: la “evidencia del devenir”, así como las facultades innovadoras y espontáneamente creadoras a ella vinculadas.⁷ Y ello en la medida en que ese supuesto “estado

⁷En referencia a este aspecto, Heidegger apunta, en el marco de su célebre curso acerca del “eterno retorno de lo mismo” incluido en el primer volumen de su *Nietzsche*, la siguiente oportuna observación: “El retorno de lo mismo sólo sería imposible si simplemente pudiera evitarse. Esto supondría que el mundo en su totalidad se resistiera al retorno de lo mismo, y esto implicaría que existiera un propósito anticipado en ese sentido y que se fijara la correspondiente meta, es decir, que, a pesar de todo, se estableciera la meta última de impedir de alguna manera un retorno de lo mismo que es en sí mismo inevitable a causa de la finitud y la constancia del devenir dentro de un tiempo infinito. Pero suponer de este

final” implica la manifestación en el cerco del aparecer de un “estado de cosas” vitalicio resultante de la consumación y el “desenlace” del devenir que permanece eternamente tal y que, dirá Severino en *L’anello del ritorno*, “*dall’eternità è destinato a restare in eterno questo sbocco*” (1999 215).

Al igual que sucede –como veremos enseguida– en el caso de los hipotéticos “residuos” de pasado inmodificable, también la desembocadura eterna en la que se resolvería finalmente el periplo de todo lo deviniente implicaría al menos una doble consecuencia. Por un lado, impediría el efectivo despliegue de la voluntad creadora que simultáneamente se muestra como el más conspicuo rasgo de cuantos es capaz de propiciar el devenir y que presupone la evidencia efectiva de éste. Por otro, asimila y torna idéntica a su esencia toda novedad, toda semejanza o desigualdad, toda diferencia posibilitada por la espontaneidad configuradora de formas del devenir, neutralizando así la alteridad que ellas traen consigo de forma constitutiva. Ahora bien, si efectivamente la eterna “resolución final” del devenir fagocita todo atisbo de alteridad, toda discontinuidad, toda disimilitud, entonces el hipotético movimiento definitivamente conclusivo ejercido por el anillo circular del tiempo sobre sí mismo (en la torsión del devenir merced al “eterno retorno”) genera y consiente en su seno tanto un “futuro” perpetuamente sustraído al flujo del devenir –es decir, eterno e inmutable– como un “pasado” inamovible e igualmente imperecedero perennemente resguardado de las posibles tentativas “poiéticas” que pudiesen emanar de la voluntad particular. Así, ambos (pasado inmodificable y futuro perpetuamente “consumado”) se asimilan al propio “Dios” ontológico-moral en tanto que instancias metafísicas fundantes ante las cuales la voluntad creadora, el imprevisible *ars inveniendi* ligado a la apertura innovadora constitutivamente propia del devenir, deviene ella misma impotente y se ve constreñida a caer de rodillas.⁸ Las dos “residuos” de negatividad temporal se erigen, pues, como sendos paradigmas de aquellos elementos investidos de la capacidad reactiva de erigirse como aquello inmutable y eterno que torna imposible todo devenir. ¿Cómo podría ahora –nietzscheanamente hablando– soportar la voluntad individual “no ser Dios”? “Luego, no hay dioses”, es decir, instancias temporales absolutas e inmodificables, esto es, ubicadas en un ámbito ontológico situado más allá de la jurisdicción de la voluntad creadora y, por tanto, más allá del devenir.

Como consecuencia de lo anterior, se impone, al decir severiniano, la necesidad de que el flujo universal del devenir no llegue jamás a clausurarse, no alcance en ningún momento un estado “consumado”, es decir, de que no retorne en una sola ocasión o un volumen determinado de veces, sino que, inversamente, toda particular conformación o contextura mundana dada en un determinado instante temporal retorne un número infinito de veces. La cantidad –por otra parte, finita– de configuraciones o estados de cosas mundanos ha de permanecer, pues, infinitamente abierta; no en el sentido de que resulte susceptible de acoger “nuevas” e inesperadas configuraciones, sino en aquel que hace referencia al destino que acompaña irrefragable e ineluctablemente a la totalidad de las configuraciones ya existentes (alguna vez ya dadas), a saber: repetirse, darse de nuevo una vez tras otra eternamente. Pero el “eterno retorno de lo mismo” tiene sus reglas. En primer lugar, como acaba de sugerirse fugazmente, aunque ello no es explicitado expresamente por Severino, nunca puede aparecer o “darse” una conformación del estado de cosas general del mundo que resulte total o incluso parcialmente novedosa: que suponga un ápice de “innovación” con respecto a las ya dadas con “anterioridad”, ya que ello implicaría la posibilidad de aparición de configuraciones espontáneamente generadas por el devenir al margen de aquellas que ya están repitiéndose “desde siempre” y, por tanto, la abrogación, la revocación misma, del eterno retorno. . . . “de lo mismo (*des Gleichen*)”. Significaría, de hecho, el retorno simultáneo de “lo igual” o “idéntico” (los eventos ya sempiternamente acacidos) y de lo “diferente” o “distinto” (esto es, de lo “original” con respecto a lo ya acontecido), posibilidad que resulta, a

modo la posición de una *meta* va *en contra* de la constitución fundamental del mundo en su totalidad como un caos de la necesidad. Permanece, por lo tanto, lo que ya había resultado como algo necesario: el carácter del devenir” (2000 301).

⁸Paolo Poma, en su estudio crítico acerca de la ontología de Severino *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*, expresa con pertinente exactitud esta intuición fundamental: “*ogni nuova configurazione dell’ eterno ritorno non può mai essere stata «assolutamente nulla», in quanto, derivando la sua necessità dal continuo inevitabile potenziamento del sustrato (del circolo), è certamente già stata qualcosa, e precisamente la configurazione precedente [...]. Sela dinamica del circolo consiste nella coincidenza della conquista del futuro più vicino con quella del passato più remoto, questo non vale unicamente per il futuro e il passato finiti, cioè per il futuro e il passato di una singola configurazione. La conquista del futuro e del passato all’ interno della ripetizione attuale è sempre anche la conquista del futuro e del passato infiniti. Se le cose non stessero così, questi si costituirebbero come degli immutabili, nei cui riguardi la volontà sarebbe impotente*” (Poma 21).

todas luces, inconsistente y que invalida de raíz la factibilidad misma del “retorno”.

Pero la regla fundamental que ejerce su dominio sobre el movimiento del “retorno” –una “ley” acaso aún más originaria y crucial que la anterior– es aquella conforme a la cual resulta incondicionalmente preceptivo que, al flexionarse ontológicamente sobre sí mismo, el flujo temporal del devenir incluya en esa torsión que le pertenece de modo constitutivo, absolutamente todas las configuraciones mundanas ya acaecidas sin preterir ni soslayar una sola de ellas. Es necesario, asimismo, que el “anillo del retorno” observe un estricto e inmutable orden a la hora de disponer la serie “temporal” de las configuraciones de mundo ya existentes. Esto significa que el movimiento circular del devenir ha de evitar seguir una distribución cada vez distinta a la hora de estructurar la cadena secuencial confirmada por las diversas configuraciones que deben repetirse. Los mismos eventos deben repetirse siempre en el mismo orden de aparición. Es en este sentido en el que ha de entenderse la necesidad de que el eterno retorno lo sea, además, “de lo mismo”: de lo “igual” y dado en la misma secuencia ordenada de acontecimientos.⁹ En caso contrario –es decir, si se admitiese la virtual donación ontológica de algo no previamente dado o la aparición de un evento situado fuera del orden en el que se dio ya “anteriormente” con un número infinito de ocurrencias– lo que se manifestaría de ese modo sería una instancia eventual excluida u omitida por el círculo del “retorno”. Un elemento en cierto modo “olvidado”, “relegado” o “postergado” por el devenir que, precisamente por ello, se erigiría paradójicamente como muro de contención de ese mismo devenir. En palabras del propio Severino, tal instancia relegada por el hipotético “descuido” del ciclo temporal vendría a identificarse en último término con un “inmutable”, dado que “la configuración y la disposición de configuraciones que quedarían omitidas (*tralasciate*) constituirían un pasado eterno que tornaría imposible la creatividad y la casualidad del devenir” (1999 216).¹⁰ El devenir, por tanto, no puede contar con “fin” o *scopo* alguno, dado que éste constituiría una instancia eterna e inmutable; un inequívoco trasunto ontológico del igualmente eterno e inmutable “Dios metafísico” forjado por la tradición filosófico-religiosa.

Es, pues, porque toda configuración dada retorna eternamente por lo que el mundo en general y sus determinaciones particulares carecen igualmente de finalidad. Y, asimismo, el hecho de que todo retorne de modo eterno se debe a esta ausencia de fin u objetivo último: a la falta de algún elemento inmutable susceptible de presentarse (y solamente él podría hacerlo) como “meta” efectivamente dada del devenir. Severino no deja de señalar a este respecto que: “si el retorno fuese una circulación *finita*, el devenir tendría como fin último aquel eterno que es constituido por las cosas en su estar definitivamente pasadas, es decir, aquel eterno que es su nulidad” (1999 217). Así pues, el “atributo” fundamental que cabe reconocer al devenir es precisamente adolecer de toda finalidad, y a ello se debe el que el hecho esencial al respecto haya de venir representado por un dominio ontológico que incluya en su seno, de forma simultánea, la falta absoluta de fin último del devenir y el devenir mismo. Este último –el puro devenir en cuanto tal– constituiría, de hecho, conforme a la hermenéutica severiniana, “el auténtico «hecho fundamental»”, y no tanto el devenir considerado desde el ángulo de un acontecer carente de finalidad, habida cuenta de que: “en el devenir, la ausencia de fines es ya, de hecho, algo mediato, es decir, fundado sobre el hecho fundamental, porque el fin del devenir es un inmutable que anticipa y predetermina el desarrollo del devenir tornándolo aparente” (Severino 1999 120).

Pero afirmar que el devenir no constituye en modo alguno un “estado aparente” de cosas equivale a identificarlo con el único “hecho” verdaderamente “fundamental”, en tanto que se trata de aquello que carece absolutamente de meta en la cual “resolverse” de algún modo. Y precisamente, contar con tal “meta” o tales “objetivos últimos” constituye, como es sabido, uno

⁹A este respecto, Severino señala lo siguiente: “*In quanto è necessario che la volontà lo rivoglia nell’identico ordine in cui esso si è presentato (e ogni voluto à rivoluto idéntico solo in quanto ogni voluto à un rivoluto- si che il rivolverlo non è un rivolvere qualcosa che dapprima è stato semplicemente voluto, ma è un rivolvere il rivoluto). Ossia è necessario che ogni voluto, cioè ogni stato del divenire, ritorni eternamente. E tutto ciò che è voluto può ritornare eternamente solo se la serie dei voluti è finita, perché se fosse infinita ciò che è stato voluto avrebbe dopo di sé un insieme infinito di voluti (il tempo futuro è infinito come la totalità del tempo) e quindi non potrebbe mai ritornare ad essere un rivoluto. Dunque la sequenza finita degli stati del divenire, ossia dei voluti, ritorna eternamente*” (1999 251).

¹⁰De hecho, Severino se cuida de señalar explícitamente que, desde el punto de vista adoptado por Nietzsche: “El «superhombre» es precisamente el reconocimiento de la creatividad originaria del devenir” (1992 82).

de los rasgos que definen de forma eminente el característico modo de valorar propio de la metafísica y de la moral tradicionales. Por contraposición, el devenir, en la medida en que se halla eternamente libre del lastrante gravamen representado por todos las “metas” y “estados finales” concebibles, se situaría en una dimensión ontológica en la cual jamás puede actuar como “valor” ni admite ser contemplado en términos de “valoración” en el sentido que tal término adquiriría en el interior del pensamiento metafísico-moral secularmente dominante en Occidente. El devenir en cuanto tal se encuentra, pues, más allá de la noción misma de “valor” (nunca puede ser valor o valoración), y, por tanto, también “más allá de bien y del mal” en cuanto valoraciones fundamentales.

Con todo, en el caso de que llegase a darse alguna de las tres hipótesis fundamentales que distingue Severino, a saber: que el devenir se prolongase –más o menos azarosamente– hasta el infinito (hipótesis más o menos coincidente con la del “devenir infinito” nietzscheano),¹¹ que desembocase –de forma no menos casual– en un elemento inmutable o que –de modo igualmente contingente– resultase abocado a disolverse en la nada, permanecería, según él, no obstante, quieto, detenido. En cualquiera de los mencionados casos, el rasgo esencial lo constituiría la falta de dominio sobre el pasado por parte de la voluntad; factor que, a su vez, supondría la anulación misma del carácter palmario del devenir. Así pues, el hecho de que lo acontecido se sitúe dentro del dominio de alcance de la voluntad, de que ésta pueda actuar sobre el pasado y no haya de detenerse con impotencia ante él, determina tanto el rechazo de cualquier clase de “fin” o “meta” prefijados como –principalmente– la impugnación de un virtual tiempo venidero sometido a la contingencia y el azar en el cual el movimiento del devenir dejase de curvarse sobre sí mismo describiendo un movimiento circular.¹² Pero –y aquí arribamos a un aspecto crucial– en la fórmula “eterno retorno de lo igual” esto último refiere a lo totalmente idéntico, a la “identidad absoluta”, a lo “absolutamente no diferente de sí”, y en modo alguno a “lo parcialmente idéntico” o a lo meramente “similar”, dado que lo “semejante” admite ser definido precisamente como “esencialmente otro con respecto a aquello a lo que se asemeja”. En todos estos supuestos, el retorno de cualquier individuo o evento no constituiría su retorno íntegro y total, sino solamente una versión parcial e incompleta de lo así retornado. No sería verdaderamente aquello mismo que habría de retornar, sino algo esencialmente diferente, aunque provisto de un muy semejante cariz. Con ello, escribe Severino en un decisivo pasaje: “si el retornado no representase *totalmente* aquello que debe retornar, entonces en este último subsistiría un *residuo* que no retorna, pero un residuo no retornante sería un pasado que se constituye [una vez más] como un inmutable con respecto al cual la voluntad es impotente, es decir como algo que niega la innegable evidencia del devenir” (999 255).¹³

¹¹En referencia a esta noción nietzscheana de “devenir infinito”, escribe significativamente Severino en un ensayo intitulado precisamente “Nietzsche y el romanticismo”: “La categoría fundamental de lo «dionisiaco» es el *devenir infinito*: no en el sentido de una justificación ontológica de la indetenibilidad del devenir, que Nietzsche intenta avanzar en primera instancia, sino en el sentido en que, al igual que en el idealismo, el devenir ya no es una realidad externa e independiente respecto del pensamiento, así en Nietzsche (y antes que en él en Schopenhauer), el devenir no es una realidad externa e independiente respecto de la voluntad; y la voluntad no es una tautología, sino que quiere la innovación, y al no poder-ser satisfecha por ninguna novedad determinada [...], quiere su propio indefinido permanecer, o sea su propio «eterno retorno» (entendido como figura más amplia y más formal que la del «eterno retorno de lo idéntico» donde lo idéntico no es simplemente la voluntad de innovación, sino también todas las novedades individuales que la voluntad de innovación ha ido alcanzando), y este infinito querer de la voluntad es justamente el *devenir infinito*” (1991 17-18).

¹²P. Berkowitz expresa esta idea con tal concisión y acuidad que, según consideramos, sus palabras nos dispensan de invertir aquí excesivo espacio en exponerla con detenimiento: “La idea original de Zaratustra del momento como vértice de dos rayos que conducen en diferentes direcciones imponía límites absolutos a la capacidad de la voluntad para desear retrospectivamente y dominar el tiempo, ya que el desear tiene lugar en el presente y se dirige hacia el futuro. Como tal, el desear no podría tener ninguna influencia en el pasado [...]. Pero la interpretación que adopta Zaratustra de la eternidad, manteniendo la continuidad esencial de pasado y futuro en el momento, implica que una auténtica afirmación de la voluntad en el presente, una afirmación del momento, afirma y conquista simultáneamente el pasado y el futuro” (Berkowitz 247).

¹³Más en concreto, Severino aclara: “*Il ritornare è un divinare, ossia implica una differenza tra il terminus a quo e il terminus ad quem del divenire; e ciò che ritorna è il terminus a quo, e il ritornato è il terminus ad quem di questo divenire. Se c'è ritorno e ripetizione, c'è differenza tra ciò che ritorna e il ritornato. Ma se il ritorno è identità assoluta tra ciò che ritorna e il ritornato, allora non c'è differenza, ritorno, ripetizione, divinare. Se a questo punto si tien fermo che l'uguale non può essere identità assoluta, sembra che si debba concludere che dunque nell'eterno ritorno esiste un residuo non ritornante e che pertanto la volontà rimane impotente di fronte a una parte del passato: l'eterno ritorno dell'uguale non riesce a togliere l'irrevocabilità del «così fu»*” (1999 255).

De este modo, se impone la necesidad de que el “retorno de lo igual” lo sea verdaderamente “de lo idéntico”, lo cual coincide cumplidamente con el carácter imperativo que reviste ahora el hecho de que la voluntad haya de recuperar, con carácter inapelable y por toda la eternidad, aquello que ella quiso una vez (o eso creía ella) y que haya de traerlo de nuevo al acontecer del mismo e idéntico modo como “fue” y aún “es” (y será). Ello equivale, en contexto efectivo, a aceptar la interdicción ontológica que proscribiera la virtual aparición de algún estado de cosas –vale decir, “conjunción de elementos determinados” o “disposición espaciotemporal de acontecimientos”– siquiera levemente “novedoso”, esto es, ligeramente “otro” (distinto), con respecto a aquellos cuya epifanía se ha manifestado ya eternamente. Nada digamos al respecto, por supuesto, acerca de la posibilidad de aparición de algo total y absolutamente nuevo y diferente a cuanto el devenir ha manifestado ya en un número virtualmente infinito de ocasiones. Como aclara pertinentemente al respecto D. Sánchez Meca: “para Nietzsche lo eterno es el retorno en cuanto retorno *real*, efectivo y total, no el retornar de algo *posible*. La eternidad no se separa del retorno, sino que es su característica esencial” (Sánchez Meca 369).

3. UNA FISURA INMANENTE: LA CONCIENCIA COMO VÍA DE AGUA EN LA IDENTIDAD DEL RETORNO

Quisiéramos seguidamente poner en conexión esta intuición severiniana relativa al hipotético “residuo” inmutable que se abstendría de acompañar a lo retornante en alguna de las ocurrencias de su retornar (o en todas) que acabamos de elucidar, con aquella otra a la que el propio Nietzsche alude en el marco de un apunte póstumo de 1881:

Aún opera el *caos* sin cesar en nuestro espíritu: conceptos, imágenes, sensaciones se juntan AL AZAR, se revuelven unas con otros De este modo se crean relaciones de vecindad en las que el espíritu *se apoya*: se acuerda de lo *parecido*, siente un *gusto* en ello, se aferra y opera con ambos, según cuál sea su arte y su saber. -Aquí está el último rincón del mundo en que se combina algo nuevo, al menos en lo que alcanza el ojo humano. Y en última instancia en el fondo se trata también de una nueva combinación química de lo más fina que aún carece realmente de igual en el devenir del mundo (2008 783).

La combinación caótica de elementos epistemológicos que, según Nietzsche, acontece en el territorio de la conciencia, supone precisamente la eclosión de una radical “novedad” (un literal “im-pre-visto”) en el seno de lo real. Y esto sucede en la medida en que se trata de un fenómeno cuyo orden de sucesión carece de precedentes idénticos, es decir, que discurre merced a un carácter excepcional nacido de su exclusión de la serie de concatenaciones eventuales férreamente determinadas por la idéntica sucesión propia de la temporalidad del “retorno”. Ahora bien, si en esta particular región de lo real que es nuestra “conciencia” –y desde luego ésta es miembro de pleno derecho de lo existente: “formamos parte del carácter del mundo, ¡de eso no hay ninguna duda!” (Nietzsche 2006 57)– tiene lugar una azarosa, es decir, imprevisible, novedad sin parangón equivalente y simultáneamente “cada átomo produce efectos en todo el Ser entero”, entonces la repetición –ya no eterna sino aun única– de concatenaciones iguales resulta imposible. Ese particular “átomo” constituido por la región donde acontece nuestro conocer, expande, pues, de forma “metastática”, su caótico veneno a través de los nervios que vertebran el Todo orgánico del cosmos dionisiaco. Con razón observa Nietzsche (contradiendo su anterior dictamen) que “también puede uno demostrar con una sola distinción la distinción y la desigualdad absolutas en la coexistencia: la *separación* es impensable; cuando una cosa se altera, la repercusión afecta a todo” (2008 809).

En este punto es donde Severino introduciría pertinentemente sus observaciones relativas a las objeciones formuladas por Popper a la “parmenídea” cosmovisión científico-filosófica sostenida por Albert Einstein. En *Il parricidio mancato*, tras recordar cómo Popper propone a Einstein –con

la anuencia de éste— considerar el inmutable universo einsteiniano como una película de cine en la cual “los fotogramas (es decir, los objetos del mundo) coexisten, son todos ellos reales de igual manera, tanto los que en la proyección vienen a representar el «pasado», como los que constituyen el «futuro»”, dado que “sólo en la proyección se produce la diferencia entre pasado y futuro y, por lo tanto, la mutación”, mientras que “respecto a la película, en la que no pasa nada, la mutación de los fotogramas es una «ilusión humana»”, el filósofo italiano sustancia los aspectos esenciales de tal “polémica” del siguiente modo:

En este punto Popper dispone de un buen juego para objetar a Einstein que la mutación sólo existe en nuestra conciencia ilusoria del mundo, pero no propiamente en el mundo; no obstante, nuestra conciencia, aunque ilusoria respecto al mundo, siempre es algo real, o sea una parte del mundo real, de modo que la transformación que en ella se produce es en sí misma real y contradice la tesis de la total inmutabilidad del mundo. En la proyección cinematográfica, la experiencia ilusoria de la mutación exige el paso, el recorrido real de la película en el proyector, así como el «observador» del mundo inmutable debe deslizarse realmente a través de la línea en que percibe ilusoriamente el devenir del mundo. La mutación, en cualquier caso, es real, aunque sólo si es el contenido de una conciencia ilusoria (Severino 1991 202-203).

Aquí, de modo análogo a lo que sucede en el caso del “residuo epistemológico” nietzscheano que compromete de raíz la identidad de lo eternamente retornante, la clave es también la “conciencia”. Aquello que sucede en la región de la inmanencia subjetiva, en ese “rinconcito del mundo” en el cual igualmente puede eclosionar una conjunción ontológica imprevista, nunca anteriormente contemplada, como acaecer el imposible fenómeno de la mutabilidad en el seno de un cosmos pretendidamente inmutable. En ambos casos sucede que si la conciencia finita es susceptible de contener un solo dato que contradiga o desmienta la postulada ley general del acontecer, entonces tal ley resulta anulada o abolida en cuanto tal. Así, en caso de que se dé efectivamente algún tipo de mutación (de “devenir”) en los procesos propios de la subjetividad, algo en el seno del mundo (y, por tanto, el mundo mismo) “deviene”, perdiendo así éste su pretendido carácter inmutable. Severino recusa tal posibilidad apelando a un sentido diferente y más originariamente radical del “devenir”, el cual es interpretado como “tránsito del Ser a la nada y de la nada al Ser”.¹⁴ lo que es lo mismo: como “fe en el devenir” entendido como aquella “extrema locura” que afirma de modo nihilista el presupuesto ontológico tácito de que “el Ser es nada” (incluso cuando todavía “es”). ¿Se encuentra Nietzsche en disposición de llevar a cabo algo análogo en referencia al modo como la “presencia” de posibles conjunciones imprevistas en el seno del “rincón del mundo” representado por cada mismidad subjetiva particular pone seriamente en cuestión la viabilidad misma de que todo retorne de manera idéntica, es decir, “*tal como ha sido y como es, por toda la eternidad*” (Nietzsche 1988a 81)? Veámoslo.

Como acabamos de señalar, al igual que sucede en el caso del movimiento de la conciencia popperiano, también en el marco de la “ontología” del “eterno retorno” la mera presencia de una conjunción ontológica o de un solo “estado de cosas” dispuesto secuencialmente de forma que no suponga la repetición de otro estado de cosas idénticamente dado con anterioridad, invalida de raíz la totalidad del proceso cósmico-temporal en el que consiste el “retorno de lo idéntico”. Quiebra, de hecho, desde sus propios fundamentos, la matriz misma de la cual se nutre la temporalidad cíclica que sostiene la estructura ontológica del “anillo de los anillos”. Nietzsche es consciente de este peligro que gravita permanentemente sobre su “profecía” (como él mismo la llama en alguna ocasión), hasta el punto de ocuparse de conjurarla incluso en referencia al

¹⁴Un sentido que, por lo demás, Severino adscribe tanto a la tradición filosófica desde sus inicios en la ontología griega como al propio Nietzsche en cuanto acerbo crítico de tal tradición: “*Come Parmenide, Eschilo, Platone, Aristotele e l’intera cultura occidentale, anche Nietzsche vede in questo pensiero* [que el devenir del mundo sea un salir y un retornar a la nada por parte de los entes] *qualcosa di naturale, qualcosa che è sempre stato pensato dagli uomini. L’istinto dionisiaco è per Nietzsche il modo autentico di prendere posizione rispetto a tale pensiero [...]; ma ciò che Nietzsche e l’intera cultura occidentale (e a maggior ragione quella orientale) non comprendono è che la filosofia greca non è semplicemente «volontà di vivere», ma volontà che la vita sia (esista) -cioè volontà che il variare del mondo sia l’uscire dal niente e il ritornarvi*” (1989 360).

posible “comportamiento” de la materia inorgánica. Así, en un fragmento perteneciente al otoño de 1881, escribe: “¡La materia inorgánica, aun cuando en su mayor parte era orgánica, *no ha aprendido nada*, sigue sin tener pasado! Si *fuera de otra manera*, no podría haber jamás una repetición -pues siempre aparecería algo de materia con cualidades *nuevas*, con pasados *nuevos*” (2008 839).

No deja de resultar sorprendente que Nietzsche se dedique a sortear esta potencial fuente de aporías atendiendo al ámbito de la materia inorgánica, a la vez que soslaya totalmente la -mucho más evidente- presencia del problema en el hecho de que -conforme a su propio dictamen- el caos reine en ese territorio de lo orgánico sí dotado de “cualidades y pasados nuevos” que es el pensamiento humano. Si en “nuestro espíritu” conceptos y sensaciones se arraciman azarosamente y de forma original e inédita, entonces se dan continuas innovaciones y alteraciones nuevas en el seno del “Todo” que eternamente retorna. Esto es justamente aquello que no puede suceder si la “hipótesis del retorno” ha de resultar plausible, dado que la condición esencial de posibilidad de la repetición ilimitada de eventos idénticos es el “previo” agotamiento de un volumen finito de posibilidades de combinación entre los fenómenos: “Si *todas* las posibilidades que hay en la ordenación y las relaciones de las fuerzas no estuvieran ya agotadas, no habría transcurrido una infinitud. Y como esto *tiene que* haberse dado, ya no queda ninguna posibilidad nueva y todo tiene que haber sido ya, innumerables veces” (Nietzsche 2008 791).

Lo que realmente ocurre, pues, en el interior de ese “último rincón del mundo donde aún opera sin cesar el caos”, es decir, en nuestra ipseidad pensante y cognoscente, es que allí se gesta constantemente un inexhaustible contingente de conjunciones y posibilidades novedosas nunca anteriormente efectivas, lo cual equivale a decir simplemente que se trata de la sede ontológica en cuyo interior el orden de las fuerzas es inagotable. La existencia de la conciencia cognoscente opera, de este modo, como un auténtico dique de contención contra el “transcurso” de la infinitud; actúa como garante de la imprevisibilidad ligada a un tiempo que admite aún la perpetua emergencia de situaciones y combinaciones radicalmente nuevas. Pero esto implica que mientras la conciencia cognoscente se da -y ello ha de tener lugar, según Nietzsche, de modo tan eterno y necesario como todo lo demás: “el eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez, ¡y a la par suya tú, polvito del polvo!” (Nietzsche 1988b 250)-, ¹⁵no puede darse simultáneamente el agotamiento de todas las posibilidades de concurrencia ontológica, esto es, subsiste siempre la apertura temporal a virtuales posibilidades nuevas, y por tanto no es posible que todo tenga que “haber sido ya, innumerables veces”. El “caos” dominante -según el propio dictamen nietzscheano- en la esfera de lo cognoscitivo y el inexorable orden en el cual la temporalidad del eterno retorno dispone y repite los fenómenos finitos, se excluyen, pues, recíprocamente.

En un fragmento póstumo de 1883 se incide nuevamente en esta problemática intuición epistemológica cuyas implicaciones afectan al Ser entero:

Las percepciones sensibles son ya acciones: para que algo pueda ser percibido, hace falta que *esté en acción* una *fuerza activa* que acoja el estímulo, lo deje actuar, y que, como tal estímulo se adapte y modifique. Es un hecho *que continuamente se produce algo absolutamente nuevo* [. . .]. No hay ningún *fenómeno final* sino para un ser que ha creado ya el *principio* y el *fin*. En el desarrollo intelectual también se produce siempre algo *nuevo*. La sensación y la representación *no* pueden en absoluto *ser deducidas la una de la otra* (Nietzsche 2010 190-191).

Según nos parece, Nietzsche incurre aquí en las mismas aporías que reprocha a Parménides en el escrito sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*:

¹⁵Nietzsche no parece reparar en el hecho de que es justamente la presencia sempiterna de ese “polvito del polvo” cognoscente, la existencia de esa especie de “animales inteligentes que inventaron el conocimiento” durante “el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»” (Nietzsche 1990: 17), la que pulveriza la posibilidad misma de la hipótesis del retorno.

Primero: si el pensamiento de la razón es real en los conceptos, también tienen que ser reales la pluralidad y el movimiento, puesto que el pensamiento racional es móvil [. . .]. Contra esto no hay escapatoria alguna, es completamente definir el pensamiento como algo permanente y fijo, como un pensarse-a-sí-mismo -eterno e inmóvil- de la unidad. Segundo: si de los sentidos sólo proviene engaño y apariencia, y si en verdad no existe más que la identidad real entre ser y pensamiento, ¿qué son entonces los sentidos mismos? En cualquier caso, también no otra cosa que apariencia [. . .]. Pero si los sentidos en sí mismos son apariencia, ¿Para quién son apariencia? ¿Cómo pueden engañar aun siendo algo no-real? Lo que no es carece siquiera de la posibilidad de engañar. Así pues, el origen del engaño y la apariencia sigue siendo un enigma, una contradicción (1999 95).

Cabría igualmente decir: si las percepciones sensibles son producto de una fuerza activa y durante el proceso de tránsito desde la sensación a la representación esta fuerza genera modificaciones libres y espontáneas (esto es, nuevas y no predeterminadas), entonces también en el conjunto del Ser hay novedades imprevisibles nunca anteriormente dadas con efectividad.

También aquí resulta imposible definir la actividad cognoscitiva como algo permanentemente fijo, inmóvil y eterno (antes, al contrario), pero es justamente este rasgo esencial el que disuelve la eternidad del movimiento cíclico que hace retornar lo idéntico. En caso de que –con el fin de intentar sortear esta aporía– el arbitrario caos epistemológico de las sensaciones y los conceptos sea relegado al estatus de “mera apariencia” frente a la “realidad” del orden idéntico con el que “lo igual” es repetido por el movimiento del “retorno”, puede igualmente argüirse con legitimidad: ¿para quién es entonces aparente la espontaneidad de las conjunciones cognoscitivas? ¿Cómo puede la apariencia del caos sensorial y representativo –siendo éste ficticio– contradecir la verdadera realidad representada por la suprema ley del Ser? ¿Cómo podría engañar algo “no-real” aun al propio Nietzsche en cuanto reconoce la permanente generación de novedades absolutas merced a la espontaneidad activa de un proceso que “realmente” sería falso y erróneo? Contemplado desde este prisma de consideración, el origen del caos productor de novedosas composiciones cognoscitivas arbitrariamente dadas (como el de la “voluntad de entificar” y “solidificar” el devenir que anteriormente fue apreciada en el proceder de la “voluntad de poder” como conocimiento interpretador) continua igualmente siendo “un enigma, una contradicción”, es decir, una vez más, una cuestión aporética. Y ello tanto si se considera que tal caos epistemológico reviste un carácter meramente aparente y ficticio, como si no. Contra esto –como indica el propio Nietzsche– tampoco “hay escapatoria alguna”.

Así pues, es la “conciencia”, el fenómeno del conocimiento, la instancia que, de modo palmario, introduce cesuras, grietas y discontinuidades en el seno de un mundo definido “esencialmente” por la voluntad de poder y “existencialmente” por el eterno retorno de lo idéntico. La pulsión cognoscitiva hacia la creación de imágenes y la ciencia como “*alimento* fundamental de dicha pulsión” (Nietzsche 2008 763) aparecen, pues, como elementos productivos, como instancias “creadoras”, allí donde el devenir y el eterno retorno se muestran absolutamente estériles e incapaces de crear verdaderamente. Es el propio proceso de mutación adaptativa y asimilación a la subjetividad de lo percibido en el que esencialmente consiste la “epistemología ficcional” de Nietzsche el que genera imprevisibles novedades en el conjunto de lo real, y es, a su vez, la posibilidad de existencia de tales novedades la que invalida de raíz los fundamentos ontológicos sobre los cuales se asienta la “doctrina del retorno”. Esto significa –empleando nuevamente el esquema de Heidegger– que la misma *Wille zur Macht* que como *essentia* de lo existente actúa “hermenéuticamente” en el conocimiento interpretando de forma “artística” y “pragmática” nuestra percepción de lo real, es también la instancia que, al llevar a cabo tal proceso ficcional, da lugar a la aparición de concatenaciones ontológicas inéditas que tornan paradójicamente imposible el despliegue de su propia *existentia*: el “eterno retorno de lo mismo”. La auténtica tragedia derivada de la discutible y nebulosa conjunción entre la epistemología ficcional nietzscheana y su ontología temporal expresada en la intuición del “eterno retorno” reside, pues, en el paradójico hecho de que “nuestro intelecto no está preparado para el devenir”,¹⁶ a pesar de constituir él mismo la única

¹⁶“Nuestro intelecto no está preparado para captar el devenir, insiste en demostrar la inmovilidad universal, gracias a

instancia realmente deviniente y “creadora”. Esto significa, según se desprende de los postulados asentados por Nietzsche, que el conocer humano factura constante e inconscientemente en su “interior” combinaciones caóticas carentes de parangón en la economía general de lo real, a la vez que se muestra incapaz de tolerar la percepción de un mundo “externo” perpetuamente cambiante, en constante devenir, y por ello falto de regularidad, solidez y ordenación lógica. Pero esta era precisamente, en lo esencial, la postura adoptada al respecto por Severino, tal como explicitamos al comienzo.

4. CONCLUSIÓN: ¿ES EL ETERNO RETORNO UN “INMUTABLE” ENCUBIERTO?

Todo el itinerario teórico recorrido a lo largo del presente estudio nos conduce, en compañía de la ontología severiniana, a la formulación explícita de una cuestión que no ha dejado de impregnar tácitamente la totalidad de las reflexiones en él desplegadas. Tal cuestión, en su versión más lacónica y sumaria, rezaría: “¿salva el eterno retorno verdaderamente el devenir?”, mientras que en su formulación más amplia o dilatada, retomando el hilo conductor hermenéutico indicado al comienzo, podría enunciarse como sigue: “¿constituye el “eterno retorno” una particular variante de elemento inmutable que persigue, en último término, la consecución de esa característica seguridad ontológica propia de aquello que Severino designa bajo la denominación de “verdad en sí”? Dicho aún de otro modo: ¿las aporías ligadas a la “hipótesis del retorno” ocasionan el que éste, pretendiendo erigirse –una vez más, al modo heideggeriano– en cumplida *existentia* coherentemente asociada a la *essentia* de lo existente concebida como devenir, opere realmente el efecto absolutamente inverso, es decir, contradiga, cuestione, obstaculice y aun torne imposible ese mismo devenir del mundo?¹⁷”, en caso de respuesta positiva a tales interrogantes, ¿de qué modo y en qué términos concretos sucede tal cosa? Para comenzar a responder, siquiera de modo provisorio y liminar, a las anteriores cuestiones, escuchemos sucesivamente las decisivas palabras vertidas en este sentido tanto por Severino como por el propio Nietzsche.

En el ensayo *Nietzsche e Gentile*, texto de una conferencia pronunciada originalmente en 1987, Severino, en referencia explícita al autor de *Así habló Zaratustra* y en referencia a la noción de “verdad en sí”, señala que:

Cuando la creatividad originaria se olvida de sí y hace aparecer el mundo estable e idéntico a sí mismo de la verdad en sí, el «hombre» puede vivir con «calma, seguridad y coherencia», es decir, la vida se torna soportable para el «hombre» cuando cree con fe invencible en la existencia de un mundo estable y permanente [. . .], el «hombre» es «sujeto artísticamente creador» en cuanto se olvida de sí mismo, cree con fe invencible en la inmutable verdad en sí y, en el interior de esta fe, logra soportar la vida, obteniendo de la evocación de la inmutable verdad en sí la calma, la seguridad y la coherencia (1992 81).

Por su parte, en un pasaje a nuestro juicio absolutamente crucial, no solo en referencia a la “doctrina del retorno”, sino a la totalidad de la obra y el pensamiento de Nietzsche, éste declara:

Aquel emperador tenía presente constantemente la caducidad de todas las cosas para no tomarlas *con demasiada importancia* y mantenerse tranquilo entre ellas. Por el

que su origen está en las *imágenes*. Los filósofos todos han tenido por objetivo el demostrar la permanencia eterna, pues en ella percibe el intelecto su propia forma y su efecto” (Nietzsche 2008 792).

¹⁷El propio Severino apunta la posibilidad de esta interpretación cuando postula que: “la doctrina del eterno retorno conduce a la luz la locura esencial de Occidente: no en el sentido de que Nietzsche vea que el devenir *en cuanto tal* es negación y simultáneamente afirmación de lo eterno, y tampoco en el sentido de que vea la esencial imposibilidad del devenir, sino en el sentido de que, mostrando el vínculo necesario que une la negación de la eternidad y, en la doctrina del eterno retorno, la afirmación de la eternidad, él, permaneciendo en el interior de la fe en el devenir, muestra los rasgos de aquello que, a ojos del pensamiento que se mantiene ya desde siempre en el exterior de esta fe, aparece como la esencial imposibilidad y la esencial locura de esta fe” (1999 276).

contrario, a mí me parece que todo tiene demasiado valor para que le esté permitido ser tan efímero: para todas y cada una de las cosas busco yo una eternidad: ¿sería lícito arrojar al mar los bálsamos y los vinos más excelentes? -y mi consuelo consiste en que todo lo que ha existido es eterno: -el mar lo saca de nuevo a la superficie (2006 393).

Así, pues, parece como si la misma *pietas* hacia lo finito y pasajero que conducía a la teoría ontológica y epistemológica nietzscheana a apelar de modo paradójico a una estabilidad del ente de algún modo previa incluso al devenir, se expresase ahora en idénticos términos en referencia a la originariedad del círculo temporal que eternamente retorna. En efecto, del mismo modo que la “voluntad de poder” en tanto que *essentia* de lo existente y “causa de que haya evolución en general”, es teorizada expresamente por Nietzsche como algo que “no puede haber devenido” (esto es, como una instancia originaria), también la raíz última y original del “eterno retorno”, en cuanto *existentia* que actúa como correlato “temporal” de tal *essentia*, tiene que ser consecuentemente descrita en análogos términos:

Guardémonos de pensar la *ley de este círculo como algo devenido*, según la falsa analogía del movimiento circular que se da *dentro de* un círculo: *no* es que al principio hubiera caos y luego poco a poco un movimiento más armónico y al final un movimiento circular de todas las fuerzas: más bien es todo eterno, no devenido: si hubo un caos de fuerzas, también era el caos eterno y reaparecía en todo círculo. El *movimiento circular* no es nada que haya *devenido*, es la ley originaria, del mismo modo que la *cantidad de fuerza* es la ley originaria, sin excepción ni transgresión. Todo devenir se da en el interior del movimiento circular y la cantidad de fuerza (Nietzsche 2008 793).

El sustrato axiológico subyacente a ambas formas de postular el carácter no originario del devenir es igualmente idéntico. Siempre se trata de arrojar una mirada redentora y soteriológica sobre lo transitorio; no con el fin de absolutizarlo como lo únicamente existente (rasgo demasiado habitualmente enfatizado por ciertos intérpretes), dado que ello implicaría precisamente la imposibilidad de “salvarlo”, sino con objeto de localizar o postular tras ello un “origen” estable y “no deviniente” del devenir y la caducidad a él ligada. He aquí la raigambre última de ese “mundo estable e idéntico a sí mismo de la verdad en sí” en el cual “el hombre puede vivir con calma, seguridad y coherencia”, en cuyo seno “la vida se torna soportable para él”, al cual apuntaba Severino. Un modo de proceder, por lo demás, sospechosamente coincidente con el mecanismo interpretativo tradicionalmente llevado a cabo por la ontología metafísica; mecanismo cristalizado históricamente en forma de los sucesivos *Gründe* o “fundamentos” facturados por tal ontología e infatigablemente denunciados como interesadamente ficticios por el propio Nietzsche. En una previa versión datada en 1881 (levemente diferente de la posterior) del decisivo fragmento protagonizado inicialmente por la “tranquila” actitud de Marco Aurelio ante la transitoriedad de las cosas, y al que nos hemos referido ya en múltiples ocasiones, Nietzsche muestra sus “cartas axiológicas” hasta entonces ocultas de modo explícito y en primera persona. Así, contraponiendo su propia actitud valorativa a la de “aquel emperador” escribe: “A mí la transitoriedad me afecta de un modo totalmente distinto –a mí me parece que todo tiene mayor valor de lo que debería siendo tan pasajero– para mí es como si se estuviesen vertiendo en el mar vinos y ungüentos de gran valor” (Nietzsche 2008 852). La forma de conjurar de raíz el peligro representado por el poder universalmente devastador de la caducidad temporal vinculada al devenir no puede ser, pues, otra que poner en evidencia al propio devenir como algo derivado: tornarlo una instancia ontológica subsidiaria y dependiente de un principio “anterior” verdaderamente originario. El “eterno retorno de lo mismo”, en cuanto evento no resultante de un “previo devenir”, constituye esa “ley originaria” (lo originario es, palmariamente, lo contrario de lo “devenido”). Pero justamente, como apunta Derrida con acierto, en este acto de distinción entre “lo originario” (concebido en términos de elemento firme y radicalmente insoslayable) y “lo derivado” (contemplado como algo contingente y secundario) es donde radica precisamente la esencia de toda metafísica.¹⁸

¹⁸“Ahora bien, la oposición de lo *originario* y de lo *derivado* ¿no sigue siendo metafísica? La demanda de la *arkhé* en general, cualesquiera que sean las precauciones de las que se rodee a este concepto, ¿no es la operación «esencial» de la metafísica?” (Derrida 98).

A este respecto, resulta llamativo que Nietzsche redacte el fragmento anteriormente considerado en el cual enfatiza la relevancia capital del carácter “no devenido” del movimiento circular eterno en tanto que “ley originaria” del Ser, el mismo año (1881) en que el aforismo 44 de *Aurora* denota una actitud radicalmente opuesta: “*Con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significación del origen*, mientras que lo *próximo*, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor, empieza poco a poco a mostrar una gran variedad de colores, de enigmas, así como una riqueza de significado, que la vieja humanidad no sospechaba ni en sueños”(Nietzsche 2000 89).¹⁹El renovado significado conferido a lo próximo, a lo cercano, la “piedad” nietzscheana hacia lo fugaz y transitorio que aleja de la veneración tradicionalmente profesada al origen remoto de las cosas, precisa necesariamente, sin embargo, de la referencia a un principio originario extraño al devenir. Desde esta perspectiva, el origen no resulta en absoluto insignificante, sino radicalmente decisivo. Nietzsche parece incurrir aquí en la inveterada “falta de sentido histórico” que él mismo reprocha a la filosofía tradicional en los escritos del llamado “período intermedio”. Así, en el aforismo inicial de *Humano, demasiado humano* puede leerse:

Los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo en casi todos los aspectos la misma forma de pregunta de hace dos mil años: ¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto [. . .], la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica soslayaba esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y superponiéndoles a las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, inmediatamente a partir del núcleo y la esencia de la «cosa en sí» [. . .]. A la humanidad le gusta desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos: ¿no debe estar uno casi deshumanizado para sentir en sí la propensión opuesta? (Nietzsche 2001 43-44).

Podría asimismo preguntarse al respecto: ¿cómo puede el flujo del devenir temporal nacer de su opuesto: de un “Ser eterno y no devenido”? La invocación nietzscheana de la “ley del círculo” como “ley originaria” en cuyo interior se da todo devenir, ¿no supone una tácita apelación a la inmediatez originaria característicamente propia de un *arkhé* metafísico no lejano al estatus ontológico adoptado por la “cosa en sí” kantiana? ¿No supone esta remisión al origen inmediato e inalterable del devenir que la “superioridad” atribuida de modo explícito por Nietzsche al “movimiento circular” y a la “cantidad de fuerza” sobre el propio devenir sea resultado de una investidura nacida de la suposición de un “origen milagroso” (es decir, “no devenido”) de ambos elementos? El interés por las “cuestiones sobre origen y comienzos” remotos no supone, pues, aquí síntoma alguno de una inclinación “deshumanizada”, sino acaso el indicio de una “humana, demasiado humana” deseabilidad tendente a la salvaguarda de nuestros (muy cercanos) “vinos y ungüentos más preciados”.

Esta es la consecuencia del modo en el que la transitoriedad afecta al hombre singular Friedrich Nietzsche (de su “personal” hipervaloración de lo pasajero), la expresión teórica de la sublimación de su particular “deseabilidad” convertida ahora en “juez del Ser”: en “ley originaria del círculo” del “retorno”. Y ello cuando el propio Nietzsche reitera sin desmayo la interdicción capital por él arrojada sobre el antropomorfismo metafísico: “¡No convirtamos más «deseabilidades» en jueces del Ser!” (2006 238). La salvación del devenir, la redención de lo contingente, pasa, pues,

¹⁹En este mismo lugar, estableciendo una explícita cesura entre la voluntad de salvación de lo efímero y la relevancia del conocimiento del origen, Nietzsche declara que “*antiguamente* los investigadores, cuando buscaban el camino que llevara hasta el origen de las cosas, siempre suponían que acabarían encontrando algo que fuera de inestimable significado para toda acción y juicio; de modo que se *presupusiera* que de la *plena comprensión del origen de las cosas* dependía la salvación del hombre; mientras que hoy, por el contrario, cuando de nuevo visitamos el origen, menos participamos con nuestros intereses en él; más aún: todas las apreciaciones de valor y las «cuestiones de interés» que hemos colocado en las cosas empiezan a perder su sentido “ (Nietzsche 2000: 89). ¿Por qué entonces, si hemos de tomar en serio tal valoración, resulta tan decisivo para Nietzsche dejar claro que sus dos principios “ontológicos” fundamentales (“voluntad de poder” y “eterno retorno de lo igual”) han de constituir instancias originarias “que no han devenido”, cuando de lo que se trata es -precisamente- de garantizar con ello la “salvación” de todo lo simultáneamente percedero y “excesivamente valioso” del erosivo influjo de la absoluta caducidad? ¿No aparece aquí la apelación al origen estable y firme justamente como la *conditio possibilitatis* de tal acto soteriológico? ¿Cómo habría de resultar, pues, el conocimiento del origen algo insignificante y desprovisto de valor? Sucede realmente, más bien, todo lo contrario.

necesariamente por la previa asunción de la originariedad del “Ser” ajeno a todo devenir. Es de este paradójico modo como Nietzsche acaba secundando a su manera la hipotética respuesta de carácter mítico que él mismo atribuye a Anaximandro en el ya mencionado escrito sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*: “¿Por qué no hace ya tiempo que pereció todo lo existente si es que ha transcurrido ya una eternidad? ¿De dónde proviene esa afluencia constantemente renovada del devenir?» Con el fin de salvarse de tal pregunta, sólo se le ocurre remitirse a posibilidades míticas: el eterno devenir solamente puede tener su origen en el Ser eterno” (1999 56).²⁰ Como es sabido, la cuestión relativa a la razón por la cual la totalidad de lo existente no ha desaparecido o logrado un estadio final teleológicamente determinado si ha debido transcurrir ya un volumen ilimitado de tiempo, forma parte esencial de la argumentación reiteradamente utilizada por Nietzsche a la hora de justificar la “hipótesis del retorno”. Su respuesta al respecto acabamos de escucharla: “El *movimiento circular* no es nada que haya *devenido*, es la ley originaria”, “todo es eterno, no devenido”. Este rasgo permitiría, pues, afirmar que, desde las propias posiciones adoptadas por Nietzsche, la intuición del “eterno retorno” constituye esencialmente un conspicuo ejemplo de “posibilidad mítica” nacida de la “confusión de una deseabilidad particular” con la “ley fundamental del Ser”.²¹

Una deseabilidad, acaso distorsionada e hipertrofiada en su estimación acerca de qué es realmente esencial y qué accesorio; qué resulta verdaderamente originario y qué meramente derivado. Tal vez la proverbial “psicología del desenmascaramiento” nietzscheana haya intuido ya, en algún fugaz instante consignado en un fragmento textual acaso inopinadamente confiado al papel, este posible desatino axiológico fundamental. Cedamos, pues, esta última palabra al propio Nietzsche: “Le di a esto demasiado valor y lo he pagado demasiado caro- ¡como tantas cosas! Creía que estaba pagando y estaba haciendo un regalo. Me he empobrecido, por haber creído que algunas cosas eran sumamente valiosas [acaso los «más valiosos vinos y ungüentos»]- ¡ay, siendo como soy, cada vez seré más pobre!” (2008 903).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Astor, Dorian. *Nietzsche. La zozobra del presente*. Barcelona: Acantilado, 2018.
- Barrios, Manuel. *La voluntad de poder como amor*. Madrid: Arena Libros, 2006.
- Berkowitz, Peter. *Nietzsche. La ética de un inmoralista*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Cacciari, Massimo. *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*. Buenos Aires: Biblos, 1994.
- Campioni, Giuliano. *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, Madrid: Avarigani, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989. Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1989.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. Barcelona: Destino, 2000.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid: Arena Libros, 2004.

²⁰Al respecto del empleo “genealógico” de los términos *Ursprung* (“origen”) y *Herkunft* (“proveniencia”), escribe pertinentemente Foucault: “En Nietzsche encontramos dos usos de la palabra *Ursprung*. Uno no está señalado: lo encontramos alternando con términos como *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*. [...] ¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque en primer lugar uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar «lo que ya existía», el «eso mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera. Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay «otra cosa bien distinta»: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (Foucault 13-18).

²¹G. Deleuze, en las páginas de su *Nietzsche et la philosophie* dedicadas a la interpretación de la “doctrina del retorno”, ha propuesto, sin embargo, una perspectiva hermenéutica diferente de la aquí planteada. Para Deleuze, el “eterno retorno” fundamenta el pensamiento del puro devenir en la medida en que “es suficiente para dejar de creer en el Ser distinto del devenir, opuesto al devenir; pero es también suficiente para creer en el ser del propio devenir” (Deleuze 71), es decir, en el “retornar”.

- Löwith, Karl. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, París, Hachette, 1998.
- Montinari,azzino. *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal, 1988b.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1988a.
- Nietzsche, Friedrich, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Madrid: Akal, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1875-1882). Volumen II*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*. Madrid: Tecnos, 2010.
- Nietzsche, Friedrich/Vaihinger, Hans. *Sobre verdad y mentira*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Poma, Paolo. *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*. Pisa: ETS, 2011.
- Sánchez Meca, Diego. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos, 2009.
- Severino, Emanuele. *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*. Milán: Adelphi, 1989.
- Severino, Emanuele. *El parricidio fallido*. Barcelona: Destino, 1991.
- Severino, Emanuele. *Oltre il linguaggio*. Milán: Adelphi, 1992.
- Severino, Emanuele. *Essenza del nichilismo*. Milán: Adelphi, 1995.
- Severino, Emanuele. *L'anello del ritorno*. Milán: Adelphi, 1999.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península, 1990.
- Vattimo, Gianni. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península, 2003.