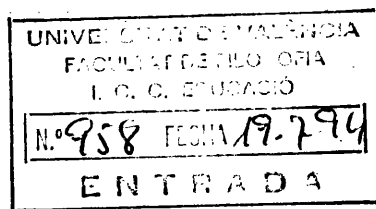


08 0000306804

1 10185504

6 11212792



UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
FACULTAT DE FILOSOFIA I CIÈNCIES DE L'EDUCACIÓ

TÈCNICA, HISTÒRIA I
DISCURS EN EL
PENSAMENT D'EMANUELE
SEVERINO.

TESI DOCTORAL

Presentada per:
Francesc Morató i Pastor.

Dirigida per:
Dr. D. Manuel E. Vázquez García.

València, Juny 1994.



UMI Number: U602895

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U602895

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.



UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFIA
Y C. C. EDUCACION
BIBLIOTECA
Reg. de Entrada n° 32.879
Fecha 25-11-1994
Signatura FE.T/360

(I)

BID.T 1417 (I)

306786 / K 306804

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

ÍNDEX

INTRODUCCIÓ	7
PART PRIMERA: LA IMMEDIATESA I EL DISCURS	25
I.- ANTECEDENTS ITALIANS DEL SEGLE XIX	26
II.- LA IMMEDIATESA EN LA PERSPECTIVA GENERAL DE L'ESTRUCTURA ORIGINARIA	68
III.- LA IMMEDIATESA FENOMENOLÒGICA	114
IV.- LA IMMEDIATESA LÒGICA	145
V.- DISCURSIVITAT VERSUS IMMEDIATESA	174
1.- La successivitat inevitable (174). 2.- El discurs com a negació de l'originari (182). 3.- Supervivència del pre- filosòfic i esmicolament de la immediatesa (185). 4.- El devenir fonamentat en la successivitat (187). 5.- Contesa, ressalt, inconscient (194). 6.- L'emmirallament (198). 7.- Negació impotent o persuasió abstracta. Resistència menor i simplificació extrema (201). 8.- Més enllà de la lingüística i les ciències del llenguatge (203). 9.- Seguretat i decisió (208). 10.- El Destí no és el contrari de les determinacions finites (211). 11.- La "veritat per consens" com a substituïda de la veritat (217). 12.- L'aparèixer dins del qual apareix tot (220). 13.- Interpretació i Teoria (223). 14.- L'Aspecte (227). 15.- Aspecte i Miratge (229). 16.- La interpretació ho és sempre de la cosa. Real i interpretat. La interpretació en Kant i Nietzsche (231). 17.- Oblit de la Contraposició ésser i no-res. Conseqüències que s'en deriven per a l'aparèixer (237). 18.- De la confusió sobre l'aparèixer al devenir del món (241). 19.- L'eternitat de tot, com a autèntica alternativa, no precisa d'una proposta ètica (243). 20.- El pensament occidental s'autolimita (245). 21.- Necessitat de l'esdeveniment de l'error (249). 22.- Destí i testimoniança del destí (250). 23.- Conseqüències de la caiguda de la "persuasió abstracta" (254). 24.- Dubte i domini intersubjectivament reconegut (259). 25.- La caiguda de la persuasió abstracta té com a resultat la restauració de l'actitud quotidiana (262).	
SEGONA PART: LA TÈCNICA EN EL MON	274
I.- A PROPÒSIT DE CERTS LLOCS COMUNS	275
II.- OCCIDENT	293
III.- MÓN	301
1.- "L'evidència del món" (301). 2.- Els orígens metafísico-especulatiu del món (304). 3.- El món de Plató (314). 4.- Paradoxes del cristianisme: emanantisme i creacionisme (315). 5.- El Tomisme (319). 6.- L'església (323). 7.- De l'església al pensar de la contradicció (330). 8.- El món com a simplificació i el món com a unitat de contraris. Després d'Hegel: el món. (336). 9.- ... I també després d'Heidegger (342).	

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

IV.-	CONSIDERACIONS HISTÒRICO-FILOLÒGIQUES AL VOLTANT DE LA TÈCHNE	350
V.-	VOLUNTAT DE TEMPS, HISTÒRIA, DEVENIR	360
	1.- <i>Un temps i altre</i> (360). 2.- <i>La cosa i la idea</i> (362). 3.- <i>El biològic</i> (365). 4.- <i>El marxisme</i> (368).	
VI.-	POTÈNCIA, VOLUNTAT I FORÇA	372

TERCERA PART: PER QUE VOLER LA HISTORIA ÉS VOLER LA NIHILITAT DE L'ENS ? 388

A.- GENTILE 391

1.- Primera determinació de la història (391). 2.- Tòpics associats al concepte comú d'Història (392). 3.- Una tradició historicista (394). 4.- La presència del proïsme com a repte (397). 5.- Una versió de l'astúcia de la raó (399). 6.- L'assumpció del tòpic de la història en el llenguatge de Gentile i Severino (401). 7.- Posicionament de Gentile en relació al problema de la Història. El prejudici gnoseologista. La confusió entre presència i actualitat (407). 8.- Acte de Gentile i Aparèixer Transcendental de Severino. Fracàs de la filosofia moderna en la deducció del devenir. Distanciament respecte al model científic de coneixement (413). 9.- L'art i el somni (422). 10.- Religió, identitat, misticisme i consciència de límit (426). 11.- Crítica del Jo aïllat i solitari (432). 12.- Un devenir indòmit al pensament. L'immanentisme (435). 13.- L'acte gentileà com a primat de la voluntat (439). 14.- Entre Fichte i Hegel (441). 15.- Recuperació de l'individu per l'Ésser (445). 16.- La insuficient fonamentació hegeliana de la unitat dels contraris. Necessitat d'un saber de la totalitat. La diferència dins la identitat (449). 17.- La llarga i laboriosa assumpció de la realitat per la voluntat (453). 18.- El mode de conservació del passat com a repte d'un saber de la realitat total (459). 19.- "No confondre les condicions de la nostra supervivència amb la veritat". Necessitat que cada ens té de negar tot allò que no és ell mateix. Similitud de plantejament respecte a l'experiència immediata (465). 20.- Rebatiment del solipsisme? Crítica del concepte *corrent* d'experiència. Autoproducció del Jo (474). 21.- Filosofia *strictu sensu* i filosofia mundana. "Jo soc l'únic filòsof i la meua és l'única filosofia". Intel.lectualisme i egoisme. L'autèntic realisme (479). 22.- Solipsisme i Egoisme. L'error. La veritat disseminada en la multiplicitat de consciències. La paradoxa entre esperit infinit i desenvolupament (485). 23.- L'error i el mal. Identificació de Filosofia i història. La unitat dels contraris (491). 24.- El progrés i el repte que li suposa L'error (497). 25.- Real i ideal. Identitat de filosofia i història. L'art i la religió (500). 26.- El progrés com a element distanciador entre Gentile i Severino (507). 27.- La filosofia (511). 28.- Dos dualismes a superar (514). 29.- Culminació de la identificació de filosofia i història (516).

B.- SEVERINO: LA PONÈNCIA DEL 52 526

<u>QUARTA PART: DE LA METAFÍSICA A LA CIVILITZACIÓ DE LA TÈCNICA</u>	544
I.- COSA i DECISIÓ	545
II.- L'ORIGEN DE LA INCREDULITAT REFERIDA AL PRINCIPI DE IDENTITAT	552
III.- CONSEQÜENCIES DE LA DESCONFIANÇA EN LA IDENTITAT	562
1.- Hegel de Severino (564). 2.- El destí del principi de identitat: d'Hegel a Colletti (568). 3.- Ontologia de la subjectivitat i <i>empeiria</i> (584).	
IV.- <i>POIESIS</i>	612
V.- ENTRE ELS IMMUTABLES I EL DEVENIR	632
VI.- <i>PHAINESZAI</i> i <i>TÉCHNE</i>	650
VII.- METAFÍSICA, TÈCNICA I NIHILISME	661
<u>CINQUENA PART: DE LA TÈCNICA A LA DECISIÓ</u>	682
I.- ESPECIALITZACIÓ, DIVISIÓ DEL TREBALL, AÏLLAMENT	684
II.- FE, ACCIÓ, DECISIÓ	698
<i>PER CONTINUAR UN CAMÍ</i>	725
<u>ABREVIATURES UTILITZADES</u>	742
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	744
- Obres d'Emanuele Severino	744
- Escrits sobre Severino	751
- Obres d'AA. VV. explícitament o implícita presents en el text	757

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

VOLUM I

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

INTRODUCCIÓ

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

Un treball de les característiques del que ací presentem no respon únicament, en la selecció de la seua temàtica o en la determinació dels seus límits, a la voluntat o interessos de qui acaba signant-lo sinó, en bona mesura, al grau de desenvolupament de les investigacions sobre una època, una escola o, com és el cas, un autor. Un no sempre fa allò que haguera preferit, sinó allò que determinada causa, que un considera digna de major difusió, li demana de fer. Cert que ens hauria abellit més continuar, provists de les eines que ens ha sumministrat Severino, en altres camps en què el seu discurs s'ha pronunciat poc o ho ha fet només circumstancialment, però això no era possible des del moment que havíem elegit l'obra d'un autor en plena producció, format des de influències ben diverses i a l'espera d'un tipus o altre de *reconstrucció*. Aquesta resultava particularment adient -i reconec que no era la nostra intenció d'antuvi- des del moment que un cert Severino ha assolit en els últims anys una relativa popularitat. És el Severino denunciador del nihilisme intrínsec de la nostra civilització, en un moment en què el tema s'ha vist enlairat a l'olimp de les modes.

Els mitjans de comunicació de masses del nostre temps, i potser els de sempre, freturen que coses, de vegades ben distintes, caiguen sota la protecció d'un mot que, per una o altra raó, passa a ser quasi la tarja de visita d'una època en constituir-se en *universal* que agombola realitats no sempre coincidents. Temps tindrem d'apreciar fins quin punt els mitjans de comunicació, com qualsevol altre ens o determinació que formen part d'Occident, es troben impossibilitats de poder pensar la coimplicació entre l'idèntic i el diferent. Que allò que Severino diu nihilisme, forme part d'alguna manera de l'*universal* nihilisme, és quelcom que no apareix.

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

Tanmateix de nihilisme fa molt temps que se'n parla. No ocultarem que aquest fet ha constituït un dels grans entrebancs a l'hora de fixar les fronteres del nostre treball. En un primer moment, posterior en qualsevol cas a una primera aproximació a l'obra severiniana, vàrem vagarejar entre aquells autors que, com ara Goudsblom, Rosen o Pöeggler, els hem d'agrair l'esforç de tractar de sintetitzar una temàtica tan variada, de vegades quasi sense poder dissimular l'absència d'un fil unificador que aprofite per assegurar-nos que coses, a primera vista ben distintes, tenen el nihilisme com a nota comuna¹. Goudsblom, sense anar més lluny, arriba a plantejar si un concepte com el de nihilisme no funcionarà al mode del que ell diu una idea-guia, nosaltres quasi diríem: una idea-fetitx, que amaga al seu si coses d'entrada tan indiferents entre si com el fibló que l'abella kantiana havia clavat a la metafísica, el pessimisme de novel·listes rusos decimonònics o les més que incertes projeccions polítiques d'autors tals com Nietzsche o Heidegger, només per citar alguns exemples de la disparitat de sentits que esperen a qui vol ordenar un trencaclosques com aquest.

Tampoc se'ns escapava que no són pocs els autors italians actuals que han aportat al tema valuosíssimes contribucions com ara Vattimo, Cacciari o Vitiello², algun d'ells molt més conegut i, ara i ací, influent que Severino, per bé que algun altre, en una conversa privada que mantinguerem fa uns pocs anys, no s'estiguera de reconèixer que Severino és la figura més interessant del panorama filosòfic italià de les últimes dècades. Durant algun temps ens hem endinsat en l'obra d'aquests autors a la recerca d'un punt de tangència que, als nostres ulls, fera de l'obra del filòsof de Brescia quelcom menys impactant del que resulta a la primera lectura.

¹.- Cfr. Johan Goudsblom *Nichilismo e Cultura*, Otto Pöeggler *Hegel y los inicios de la polémica sobre el nihilismo* i Stanley Rosen *Nihilism*.

².- Cfr. G.Vattimo *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, *Le avventure della differenza* i *La sociedad transparente*; de M.Cacciari cfr.: *Del inizio i Geo-filosofia dell'Europa*; de V. Vitiello cfr.: *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseynanalyse, Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger* i *Utopia del nichilismo*.

Certament hem trobat alguns elements que ens consentien d'elucubrar sobre una certa recurrència, més que de temes, d'estil, quasi de to de veu com haguera dit R. Barthes. De vegades, a risc de resultar molt imprecisos -la qual cosa no deixa de ser una paradoxa-, a aquesta coincidència li'n diem *realisme*. A mode d'exemple, hem advertit una certa desconfiança front a l'ampulositat de certes paraules o a l'abús de certes metàfores, un fre que acaba sempre impedit que el globus de la imaginació especulativa abandone definitivament el sòl de partida. En aquest sentit hem valorat la vattimiana noció d'*ontologia del declino* com a branca d'un tronc en què també està el Severino que pensa el finit i la contradicció, o millor: la *realitat*, l'entitat ontològica irrenunciable d'un i altra, front a una tradició, que remuntaríem a la filosofia medieval, que s'entesta a menystindre'ls, quan no a negar-los. Tanmateix no ocultem que se'ns ficaria en una situació incòmoda si algú, en fred i sense conèixer en detall el resultat de la nostra investigació, ens objectara si tot això, punt dalt punt baix, no es troba ja en el mateix Heidegger, que és qui, tant en un cas com en l'altre, es troba en l'inici de les respectives meditacions. D'alguna manera, ens agradaria que les pàgines que vénen a continuació, foren llegides tenint present aquesta pregunta: hi ha quelcom a tindre en compte en allò que els lectors italians de Heidegger han dit, com a crítica o com a aportació, respecte a Heidegger?

La persona avesada en aquest tipus de quefers acadèmics, comprendrà que respodre directament una qüestió com aquella que acabem de proposar, haguera obligat a descentrar-nos del nostre objectiu. Encara anem més lluny, sense eixir però del que són els nostres límits: ens preguntem si en totes aquestes discussions entre heideggerians de primera o segona hora, hermeneutes, deconstructivistes, hereus diversos de la fenomenologia etc. no haurem entrat en una mena de galimatias verbal, on cadascú no fa sinó buscar el seu lloc *punt dalt punt baix*, ni

totalment discrepant ni totalment coincident, respecte a mestres de reconeguda autoritat.

Almenys en aquest sentit, l'accés a l'obra severiniana resulta més *fàcil* que a la de la majoria dels seus contemporanis. Ací no sospitem cap aguait de mala consciència a l'hora de sostindre que el que hom fa és, amb tots els ets i amb tots els uts, una *filosofia*. Ni un discurs ni una interpretació: una filosofia que no s'avergonyeix de proclamar-se tal. Cap signe, d'altra banda, que Severino es trobe a desgrat en un temps en què gairebé ningú gosa ja parlar no sols de *la* filosofia, sinó d'*una* filosofia, ni encara menys que aquest posicionament tan aparentment *pre-crític* li dificulte pronunciar-se sobre qüestions de rabiosa actualitat, tal com ha anat fent des de mitjans dels anys setanta, donant lloc a una sèrie de llibres d'estil original, a cavall entre l'especulació i el periodisme de fons, en cada proleg dels quals, ell s'encarrega d'avisar que no van dirigits a especialistes, sinó a un públic més ampli, simplement interessat -afegiríem- en escoltar un punt de vista, sobre temes ben coneguts i preocupants, més requerit de calma, esforç intel·lectual i esperit crític del que ordinàriament concedim. Prova que Severino ha practicat l'*ontologia del declino* -incloent-hi una o altra forma de compromís- paral·lelament o àdhuc abans del seu enunciat.

Tot i així les similituds no van més lluny. Severino ha repetit ara i adés que aquells discursos, diferents al seu, que parlen de nihilisme, en capten alguns trets aïllats però no arriben mai a l'últim pla significatiu del terme. Això, clar està, si hi ha *últim pla* de quelcom. Bo és recordar-ho car precisament anem a exposar una filosofia, que no perdona als diversos tipus d'hermenèutica el fet de no reconèixer la convencionalitat de l'*atur* en un o altre pla semàntic que, sense fonament, es pren com a últim; o si un vol: de reconèixer-ho però, a rengló seguit, no fer res per demostrar que això no pot ser l'*últim*. Conseqüentment, no deixa de

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

resultar xocant que el rígid sedàs aplicat als altres discursos sobre el nihilisme, no vaja aplicat al propi: per què aquest aquest no havia de ser una més de les *doxai* del nihilisme? Obviament, abans de respondre aquesta pregunta, hem de passar per escoltar la veu d'un discurs que, en opinió d'alguns crítics, si està sobrat de quelcom, és de coherència.

Tot el seu pensament es veu travessat de dues corrents complementàries entre si. D'una banda, el que podríem anomenar la *diagnosi* d'Occident: Occident és voluntat -gairebé sempre disfressada de constatació i inconscient de ser voluntat- que tot és temps o que qualsevol mode de l'Ésser és, en última instància, reduïble a temps. Això constitueix la més simple i potent versió del que ell entén per nihilisme. Amb tot no és encara aquest Severino aquell que alçarà bombolles en la, més fràgil del que s'acostuma a pensar, epidermis dels llocs comuns filosòfics. Al capdavall es tracta només de fer extensible el judici de l'historicisme a tota la història, la del pensament en particular. Tanmateix en Severino hi ha també una *rèplica* o *teràpia* (sempre que entenguem una terapia que ve dels propis recursos del malalt i no d'una tècnica actuant des de fora d'ell), que és el gran detonant de la *revolució* severinina: l'afirmació simultània i equivalent de l'eternitat de l'Ésser i de cada ens. Pronunciament aquest preparat ja amb certes inhibicions des del 1956 -any de l'escrit sobre Aristòtil-, i, obertament i sense concessions, a partir de 1964, any de la publicació del més polèmic dels seus escrits.

Realment, per molt que hem cercat, retardant la fi d'un treball que som els primers en jutjar excessivament circumscrit, altres referents d'aquesta afirmació, com a mínim inusual en la història d'Occident, el nostre intent ha resultat infructuós. És per això que decidim, convençuts finalment de no poder actuar d'altra manera, no carregar més el text amb forçades comparacions. El que Severino siga o deixi de ser, el que acabe un dia o altre significant per a la història del

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

pensament, haurà sempre de fer els comptes amb aquest en apariència senzill principi, a saber: el que és, no pot no ser. De moment, simplement, demanem al lector una certa condescendència d'eixida, car d'aquesta afirmació no se segueix, o almenys no se segueix necessàriament, tal com un podria esperar, una derivació cap a un o altre tipus de subjectivisme o de substancialisme. Ja veurem fins quin punt l'atenció pel finit i la contradicció resulta determinant, en ocupar un lloc de privilegi en l'ontologia del nostre autor.

Tot això però, ell ho anat fent sense soroll, discretament. Al marge de modes o preferències sempre més o menys efímeres, amb una influència destacada, però de cap manera absorbent, en autors notables en el panorama italià de la generació immediatament posterior a la seua. En aquesta línia trobem els avui col·legues seus del departament de filosofia teòrica de la Universitat de Venècia: L. Ruggiú, L. Tarca i el més potser conegut U. Galimberti³. Tot i així hem observat que, fins i tot aquells autors que li estan més pròxims, es cuiden de mantindre una certa distància, com si pressentiren que el pensament de Severino no pot ser acceptat puntualment o parcial i, alhora, com si evitaren fer front a la per altres -entre ells el mestre tantes voltes per ell reconegut: G. Bontadini- tan discutida eternitat de l'ens. Qui sap, a més, si sospiten que la lògica de ressonàncies matemàtiques de Severino, paralitza qualsevol altra lògica més moderada, més a la moda o més d'acord amb la tradició. La veritat és que en aquest moment són encara comptats els estudis dedicats a Severino que vagen més enllà del mer comentari a una qüestió concreta, la cita oportuna o la recensió d'algun dels seus llibres amb motiu de la seua aparició. Si el nostre treball té algun mèrit, rau en l'intent i obstinació en compensar aquest buit.

³- Cfr. L. Ruggiú *Tempo, coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*; L. Tarca *Verità, alienazione, metafisica. Rilettura critica della proposta filosofia di E. Severino* i U. Galimberti: *Heidegger, Jaspers i il tramonto sull'Occidente i Il corpo*.

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

A diferència del que férem tres anys enrere, en el treball de tesi de llicenciatura, i tal com prometíem en aquella ocasió, no hem volgut quedar-nos en el Severino, per dir-ho així, *del nihilisme* i hem anat a buscar en el *primer* Severino, el jove professor d'una universitat confessional catòlica, adscrit a publicacions tals com la "Rivista di filosofia neoscolastica" o la "Rivista rosminiana", autor, ja aleshores, d'originals treballs sobre l'actualisme, el problematisme, Aristòtil, Rosmini i un treball sobre Fichte que, tot i no aparèixer en el present treball explícitament a sovint, representa la culminació, per bé que publicat posteriorment a la primera gran obra absolutament *personal* de Severino, de tot el període, podríem dir, de formació. D'altra banda, la formació i la personalitat van tan unides en el cas de Severino que, en plena maduresa, quan els autors consagrats solen dedicar-se a altres activitats, ens ha sorprés amb una originalíssima història de la filosofia, seguida d'una selecció de texts especialment rellevants i d'una versió abreujada destinada a estudiants de batxillerat.

Ens motivà el fet que no existia un estudi que adoptara com a punt de partida l'evolució entre els *dos* Severino, la seua continuïtat. De fet, ens atrevim a asserir, són uns els interlocutors de Severino abans (de 1964, any de la publicació de *Ritornare a Parmenide*, de 1970, any de la condemna eclesiàstica?) i després. No deixa de ser curiós que aquell jove dels cinquanta que despuntava com a esperança de la filosofia catòlica tomista i tradicional, en Espanya, recentment, haja estat publicat per una revista i una editorial de reconegudes tendències llibertàries. D'acord que no és el primer cas, ni probablement siga l'últim. Quan apareixen aquests casos d'estranyes evolucions, per no dir, confusions, ideològiques, no podem deixar de recordar Georges Sorel com a paradigma, però el cas de Severino no li assembla ni tan sols de lluny, car Severino no ha volgut mai comprometre's amb cap ideologia, partit, programa; són els altres -C. Fabbro, catòlic, P. Ingrao, comunista, per citar dos exemples- qui han considerat oportú debatre amb ell;

certament amb resultats gens menyspreables. Amb tot, una filosofia de la veritat, de la veritat com a inseparable de la totalitat de la veritat, exclou per principi el compromís, és a dir: la paraula condicionada prèviament a la seua actualització, condicionada per una confessió religiosa, un partit polític, un club de caràcter classista, un sindicat o qualsevol altra de les organitzacions que es constitueixen per tal d'obtenir força i aconseguir allò que, cadascú per separat, no aconseguiria. Tot això no significa que el pensament de Severino no admeta una lectura pràctica o política. Precisament és aquest un dels motius sobre els quals ens haguera agradat insistir si estudis de caràcter més omnicomprensiu hagueren vist ja la llum.

Tota praxis, acció, ètica -el nostre treball acaba justament en aquest problema- són nihilisme, entre altres coses, perquè naixen culpables de la renúncia al tot de la veritat; d'antuvi accepten una visió parcial, interessada, sempre a la defensiva d'allò considerat com a altre. En el fons descansen sempre sobre la persuasió que la veritat del tot no és possible i no és possible perquè el devenir regna sobre totes les coses, com a la més profunda de les conviccions de l'home d'Occident. Nosaltres no som sinó aquells éssers que porten al conscient, que tematitzen allò que el sentit comú ja considera la més elemental de les evidències. En el *nosaltres* s'inclou Plató, Aristòtil, Tomàs, Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche i la història de la filosofia al complet, a més de totes les etapes de la civilització occidental, àdhuc aquella edat coneguda pel predomini de la tècnica sobre qualsevol altra forma de saber o de fer. I qui pensa que pugua ser d'altra manera? Qui pensa que no haja quelcom a fer?

La proposta de Severino arranca precisament de la suspensió de l'evidència que haja quelcom a fer, també de l'evidència contrària: la impossibilitat de fer. Ni encara menys postula -el que seria una forma de fer- la indiferència entre una acció o altra. De fet, la qüestió no interessa car el que interessa és el fonament de

la qüestió, l'esquema que governa tota la nostra manera de pensar: la relació problemàtica, a la qual la filosofia hauria tractat de donar solució sense reeixir mai definitivament, entre l'ideal i el real, l'universal i el particular, l'ú i el múltiple, el pensat i el viscut. A la llum de tots els intents filosòfics, entre un i altre elements de cada parell, la inadequació d'un a l'altre, la casuística imprevisiblement introduïda, la decepció en comprovar que tot l'esforç previsor de l'universal se'n va en orris tan prompte com irromp el particular. Una ètica, un programa d'acció, la voluntat de fer açò o allò altre reproduïxen l'esquema bàsic de tot el nostre pensament: si no són, en qualsevol cas, funcionen com a universals. -Severino prefereix emprar l'expressió *immutables*- que aguerden la irrupció del particular, del diferent, per tal de comprovar si la seua capacitat previsor ha resultat o no. La nostra vida no seria sinó allò que perpetuament es debat entre l'universal i el particular, l'idèntic i el diferent, amb una més o menys vaga consciència -això depèn de les èpoques- que el mantenir-nos a l'interior d'aquest esquema, és més qüestió de convenció que d'autèntica evidència fonamentada, una certa sospita que, agafant el títol d'una novel·la de certa notorietat, *la vida és a un altre lloc* que no és el comprés pels límits esmentats. El nostre temps, el del domini científic-tècnic del món, és aquell en què l'esquema ha deixat de funcionar però la seua substitució, de moment, no va seguida sinó per un decantament cap a un dels seus elements. La qual cosa, comptat i debatut, continua encara a l'interior de l'esquema, per bé que haja augmentat el grau de ressentiment contra la pròpia tradició que ha donat proves de la seua impotència per a resoldre allò per al qual havia estat requerida.

La magnitud de la filosofia de Severino només pot ser apreciada, en opinió nostra, si un la veu com a intent radical per abandonar el territori controlat pel contrast entre ideal i real, no, certament, a partir del no-res heurístic, sinó des d'una profundíssima meditació sobre la història de la filosofia en què se superposen opinions que trenquen tots els llocs comuns que un s'haguera pogut formar al

respecte sobre autors que mai no han deixat d'estar vigents, amb actualitzacions oportunes i sobre altres avui oblidats. Tots, a més dels mil-i-un exemples trets de la història, del quefer científic, de la política, del saber comú, es conciten per avalar la tesi de Severino sobre el nihilisme. Abans però que ens endinsem en un concepte de tanta dificultat, es poden veure les conseqüències del pas de la filosofia, avui ja menystingut probablement, pel món i la història d'Occident. Així podem dir que la filosofia, dins la qual o per influències de la qual, ha estat possible la formulació de la pregunta pel *Què fer?*, fa temps ha reconegut la dificultat en què es troba tant de poder-la formular de nou com de poder-la contestar, quan el seu abast vol transcendir més enllà del purament actual. L'existència guiada pel mite o la mera religió consta pensar que haurien consentit una tal pregunta. La filosofia li ha permès de nàixer, avui sembla empenedida de la seua permissivitat d'ahir. Assistim a diari a l'enfonsament dels ens ideals, els immutables de la tradició: immutables com a semàntica dels mots, immutables com a lleis que governen el món natural o el món jurídic, immutables com a diàleg de la nostra ànima amb ella mateixa front al llenguatge, el públic i factici, el que apareix en el diàleg com a fonament de consens.

Així les coses, la filosofia de Severino, adopta el posat d'un repte: és possible pensar més enllà de la disjuntiva entre l'idèntic i el diferent, l'ideal i el real, l'ú i el múltiple? Diem més enllà de la disjuntiva, no més enllà dels elements que en formen part; no es tracta de negar un o altre, ni encara menys d'afirmar un contra l'altre, ben el contrari: Severino sosté que la *diferència* existeix, l'oposició també, sols que no s'han de prendre com allò que aprofita per proclamar als quatre vents la contradictorietat, i conseqüentment: la impossibilitat de tot el real, la nostra vida inclosa. D'ací resulta quelcom sorprenent en aquest crític intransigent de tota forma de *fer*: l'obligació de l'home de *fer* per eixir de la contradicció. I per això - podem preguntar- no li haguera pogut servir qualsevol de les filosofies pràctiques

que la història ha conegut? No, perquè qualsevol d'aquestes posa l'accent sobre un dels elements del parell que ací, caiga qui caiga, es vol mantindre units: d'una banda, la *realitat* de la contradicció, d'altra el missatge més o menys ideal que acluca els ulls davant l'esmentada realitat i pretén escurçar l'eixida de la contradicció. Som prou valents -és la pregunta clau que sembla desprendre's de la filosofia de Severino- per assumir *alhora* la nostra situació i la necessitat d'eixir-ne?

Una tasca així pot ser ajudada per tots i per ningú. Potser siguen Aristòtil, Hegel i Fichte els autors que més decididament hagen inspirat Severino. El primer per l'enunciat del primer de tots els principis, el segon per haver-lo mantingut quan els temps havien situat com a model de saber quelcom tan procliu a ser pensat com a contradicció, qual és la història; el tercer per haver fet de la *realitat* de la contradicció, l'esperó de tota autèntica praxis de demà. Si contra els consells del propi Severino, que fins el moment s'ha resistit a l'acceptació d'una ètica derivable del seu pensament, nosaltres haguérem enfilat aquest camí, Fichte haguera ocupat un espai molt important. Resulta significatiu que només amb motiu de l'autor alemany, Severino s'avinga a una forma o altra de *fer*, el *fer* que vol superar la contradicció.

Tanmateix en altre sentit, està ben sol. Això ho experimentem des de que ens adonem que l'eixida de la contradicció que ací es reclama, requereix tant l'eternitat de la contradicció com l'eternitat de l'intent de superar-la. Aquell pensament que quan la contradicció és real, presenta la superació com a *ideal* futur a aconseguir, encara inexistent en certa mesura, i quan el real, present i actual, és l'intent, que fa de la realitat de la contradicció quelcom passat ideal, al qual també manca quelcom per a existir en sentit ple, és justament el pensament del qual Severino es vol distanciar. Distanciar-se, això sí, tot i reconeixent la seua eternitat,

com etern és qualsevol ens, determinació, estat etc. sorgits alguna vegada a l'interior del que apareix i que inclou tots els modes d'aparèixer. El temps dirà si aquesta és l'opció d'un místic forassenyat o una autèntica alternativa a les bases més comunment acceptades de la tradició. La nostra opció està clara quina és des del moment que hem assumit una tasca com aquesta. De totes formes hauria de fer pensar que un economista de línia marxista crítica com Claudio Napoleoni⁴, s'haja interessat en l'obra de Severino per compensar de les insuficiències del propi Marx.

Des del principi vam entendre que no podíem assumir com a separats l'estudi del llenguatge o el de la tècnica, com a problemes de primer ordre en l'obra de Severino. La tècnica aïllada del llenguatge, ens hauria conduït a simplificar el discurs de l'autor fins fer-lo un més dels "missatges de salvació" que oportunament visiten la història d'Occident; si, pel contrari, l'opció haguera estat la del llenguatge, aleshores hauríem caigut en un o altre tipus de *posmodernisme* o en una mena de filosofia del *gir lingüístic*. Ambdues vies suposaven, estalviar-se riscos, però també falsejar el pensament que volíem reconstruir fidelment, per no dir res de l'ocultació que això haguera suposat: la continuïtat en què es vol Severino respecte a la història de la metafísica. Qualsevol haja estat el resultat, Severino - potser siga un dels seus trets característics- no ha deixat mai de reconèixer la magnitud de l'intent metafísic i, el que és més important: la seua projecció sobre totes les formes i modes de vida de l'home d'Occident, fins i tot sobre aquelles que més decididament sostenen la inexistència de vincles amb aquella. El nostre treball demana ser llegit com a un intent d'aportació de proves i arguments que un tal postulat és quelcom més que una declaració de principis.

Pressentim que d'ací naixerà la seua vulnerabilitat, En ocasions farà la impressió que no parlem de la tècnica i altres que no parlem del discurs, en altres

⁴.- Cfr. Severino *Il declino del capitalismo* 35, pags. 258 i ss..

moments suscitarem incomoditat per creuar desinhibidament les fronteres filosòfiques o les fronteres de les disciplines filosòfiques; així saltem d'Itàlia a Alemanya per tal de desvelar coincidències o discrepàncies oportunitzimes per comprendre una mica millor el món en què vivim, desoïnt prejudicis historiogràfics a la moda, justifiquem l'ètica des de l'epistemologia, i aquesta des de la metafísica, ens trobem de sobte prenint com a exemple la informació del sentit comú de cada dia. Ni que dir té que tot això ho hem après del propi Severino. Del seu discurs, de les seues repeticions, que els amants de la precisió i els límits en els estils jutjaran excessiu, sublim en el sentit hegelian del terme, hem fet nostra la dèria de no estalviar esforços per tal de fer-nos entendre. No ens estem de reconèixer en això l'empremta d'algú per al qual la docència és una vocació.

Un personatge de Fellini deia: *se non si può avere il tutto, il nulla è la vera perfezione*. Doncs bé la postura de Severino és exactament la inversa: per forta que siga la temptació de lliurar cada ens al no-res, paga la pena desvelar la bogeria de qui és deixa emportar per una tan gran peresa.

És comprensible que no fóra una tasca gens fàcil tractar de sistematitzar un pensament en el qual pesen tantes, i a ca nostra tan desconegudes, influències; a la qual cosa cal afegir la pròpia evolució a què s'ha vist sotmés, tant de posicionaments de fons, com d'ampliació del camp d'interessos. Com a exemple d'això últim, diguem simplement que el lector primerenc de *La Struttura originaria* o de *Ritornare a Parmenide*, s'ha de sentir necessàriament sorprés pel columnista polèmic del *Corriere della sera*, el qual, si habita en el cel dels filòsofs, es tracta, en qualsevol cas, d'un cel des del qual es té una visió molt més completa de la terra.

Després d'un intent fracassat de centrar-nos en el tema de la tècnica, vàrem comprendre que l'originalitat del pensament de Severino raia precisament en

relacionar no sols escoles i èpoques, sinó també temàtiques, que molt pocs han gosat relacionar. Si el nostre projecte no haguera respectat aquest factor, que és el primer que crida l'atenció en un coneixedor mitjà de Severino, de segur no hauria resultat satisfactori. Això no significa que el camí que hem adoptat estiga lliure de perills, simplement respecta la voluntat de totalitat, inseparable de la veritat filosòfica. tal com Severino la concep.

Comptant amb això, tot i que puga resultar una decisió discutible, hem optat per situar la *lògica*, és a dir: l'exposició de *La Struttura originaria*, a la primera part. Només així ens podíem comprometre a garantir la coherència del que ve després com a posicionament davant tal o qual altra pàgina de la història del pensament, tal o qual altre autor. Donada la dificultat, hem evitat, tant en aquesta com en la tercera part, carregar més el text amb notes que, en la resta del treball, pretenen, en moltes ocasions, *eixir* de Severino, esbrinar els punts de tangència, així com els de no tangència, respecte a altres sistemes i personalitats tant de la filosofia clàssica com d'aquella més actual, en un autor caracteritzat per tendir a esborrar les barreres entre les dues. Passa a més que si en Severino hi ha quelcom genuïnament seu, és aquesta *estructura*, màxim esforç realitzat per sostindre la sempre polèmica afirmació de l'eternitat de l'ens. Tot i així cal que avisem que l'apartat I és una revisió de caràcter històric sobre una vessant italiana de l'idealisme: la representada per Rosmini i Gioberti. Al seu torn, l'últim i més extens dels apartats d'aquesta primera part, s'ocupen del més gran repte a superar per les conclusions del II, III i IV: l'existència i manera de procedir del llenguatge. Ací hem tractat d'establir un pont entre dues de les més grans obres, *La Struttura originaria* i *Destino della necessità*, de lèxic diferent, allunyades en el temps i tanmateix, parts integrants d'un mateix discurs que s'ha anat manifestant progressivament i a la recerca sempre d'un ordre intern.

La segona, i en bona part la quarta, són aquelles que d'una manera o altra, s'ocupen de la *filosofia real*. En la segona, sobretot, fem el camí invers: des de les

evidències del sentit comú a la seua continuïtat en nivells especulatiu més alts, en què, ingènuament es pensa, podrien haver estat qüestionades o, fins i tot, haver desaparegut. Confiem especialment en les possibilitats de l'apartat III o del Món per facilitar el pas d'un problema de sentit comú a un problema que remet a les més profundes arrels de la cultura occidental, amb instàncies, podríem dir, intermitges, com ara l'ésglésia, que resulten però enormement significatives.

La tercera part resulta ser la *genealogia* de la primera. Tot i que en ella la figura de Gentile ocupa la major part (en tant que necessàriament, malgrat el desconeiximent i l'oblit que pesa sobre ella, mereix capítol a banda) ho fa sempre en funció del que aporta a la comprensió del pas efectuat per Severino. També és, sense dubte, la continuació i el complement del primer apartat de la primera part.

On es troben probablement les sorpeses més incisives, que més animen a albirar per on aniran, en el futur, les línies de influència del pensament nascut de Severino, és a la quarta part. Ací, en opinió nostra -sense voler ocultar la satisfacció que el resultat ens produeix-, queda clara la relació efectiva i determinant que Severino, des de posicions irreductiblement pròpies, estableix amb l'idealisme alemany, el d'Hegel molt en particular, el marxisme, el neopositivisme, la psicoanàlisi i, fins i tot, altres camps que no són el de la filosofia, com ara el de les ciències formals o naturals.

La part final s'esmerça en demostrar la impossibilitat que la solució als problemes suscitats es trobe en una o altra eixida ètica. En compensació, la *conclusió* s'esforça en demostrar que de l'anterior, no se segueix necessàriament un o altre pessimisme, sinó més aviat, tot el contrari.

Segur que no haurem pogut evitar un grau o altre d'arbitrarietat. Jutge el lector si havia altra manera de guardar l'equilibri entre completud, profunditat, procedència i possible camp d'influència en l'exposició d'un autor que, en molts

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

moments, és també descobriment de la tradició filosòfica d'un país tan aprop de nosaltres en tantes coses, però en altres, com és el cas, quasi un desconegut.

Les Quintanes, Calp, Primavera de 1994.

PRIMERA PART:
LA IMMEDIATESA I
EL DISCURS.

I.- ANTECEDENTS ITALIANS DEL SEGLE XIX

En certa ocasió l'autor al qual està dedicat majoritàriament aquest treball, em digué: "Compte vosté que la meua cultura d'origen és una cultura catòlica". En aquell moment jo no encertava a veure l'abast d'una confessió com aquesta, més quan havia accedit a l'obra d'Emanuele Severino pel final, és a dir: per allò que aquesta ha esdevingut a partir de *Ritornare a Parmenide* (1964), que després s'inclouria en *Essenza del nichilismo* (1972). No és que en aquesta segona gran etapa del pensament de Severino no abunden els termes i les expressions que, d'una manera o altra, al·ludirien a un origen *catòlic*, però hem de reconèixer que el discurs es tanca sobre si mateix, en tant que va adquirint la seua forma madura. Aleshores hi ha certa tendència a la difuminació de la tradició en què s'insereix. Tenim també que aquesta tradició ha estat poc coneguda i estudiada fora de les fronteres del país veí. Finalment, per acabar d'arrodonir el conjunt de problemes que se'ns presenten, aquesta tradició va acompanyada de certa mala fama, com de neoescolàstica, de cosa arnada, acadèmica, estèril intel·lectualment.

No n'hi a prou amb intents com el de l'hermenèutica de Gadamer, entre altres, per recuperar el concepte de tradició, un cop passat l'allau de crítiques i fins i tot de menyspreu que, des de les llums ençà, ha hagut de suportar. Si bé és cert que certs pensadors *tradicionalistes* s'han vist recuperats i han conquerit les fibres sempre esmunyides del gust actual, tampoc podem oblidar que són encara molts els que esperen una oportunitat de ser redescoberts, per l'esvaïment de certes prejudicis o pel refredament de certes passions històriques, d'una banda perfectament comprensibles i legítimes, d'altra nocives pel distanciament i equanimitat que han de presidir el quefer filosòfic.

Cultura catòlica és quelcom que, sentit fins i tot en un altre país de tradició catòlica, sona estrany. És possible que només a Itàlia siga una expressió amb sentit. D'altra banda, ací i allà, són molts els que pensen que l'església i la

catòlica en particular, trencaren hostilitats amb la modernitat al principi d'aquesta. Precisament seria a l'interior de la modernitat que un terme com cultura tindria sentit i, en aqueix cas, *cultura* i *catòlica* constituïrien una conjunció impossible. Recordem, a títol d'exemple, tota la polèmica amb amb els protestants sobre el dogma i la interpretació. Ara, també hauríem de recordar aquelles ocasions en què el catolicisme s'ha compromés amb causes socials -a Itàlia els historiadors parlen a sovint de *cattolicesimo sociale*-, amb conformació i consolidació d'identitats nacionals i també amb branques importants de la cultura, en principi només laïques, del seu temps. Com és d'esperar, és aquest últim sentit el que més centra la nostra atenció, però no deixa de guardar amb les altres una estreta relació, que faríem mal de menystindre.

El catolicisme jugà un paper importantíssim en el procés de configuració de l'unitat d'Itàlia. Almenys fins al 1848, fou forta la tendència a albirar el nou estat sota una forma de neogüelfisme. Després, com es ben sabut de tothom, no fou aquesta la solució definitivament adoptada, però res fa pensar que ni aleshores - quan tan a desgrat el Papa havia rebut la constitució del nou poder que cancel.lava definitivament el seu temporal- la *Nova Italia* es trobà sacsesajeda per forts moviments antireligiosos o anticlericals. En qualsevol cas, els teòrics més eixerits d'aquesta aliança entre nacionalisme i catolicisme, presentaren sempre la qüestió com un cas de necessària recuperació de la tradició, contra la il.lustració que havia cregut de poder-ne prescindir.

Tanmateix aquest distanciament cridaner de la filosofia del XVIII i aquest tradicionalisme militant, que buscava en el catolicisme les pròpies senyes d'identitat, assumí tot un posat metafísic i especulatiu, que ve a ser l'origen de la problemàtica a la qual el nostre autor donarà una solució absolutament novedosa un segle després.

Per als autors d'aquesta primera meitat del XIX que a nosaltres ens interessien, parlar del pensament característic del segle anterior, era parlar de sensisme i de materialisme -coses que mal podien avindre's amb un intent de recuperació de l'espiritualisme catòlic tradicional- però, a rengló seguit, també de subjectivisme, relativisme, immanentisme, deisme i en algun cas àdhuc egoisme. És obvi que ací tenim una religiositat caduca en molts aspectes. Des del punt de vista filosòfic, els arguments d'un Rosmini o d'un Gioberti, semblen haver passat de llarg de tota la filosofia moderna de Descartes ençà i romandre aturats en un objectivisme medieval de dubtosa rigorositat, sobretot si pensem que vénien després de Descartes o de Kant i eren contemporanis, de vegades posteriors fins i tot, al propi Hegel. Tanmateix si aconseguim superar aquesta crispació que susciten les coses dites fora del seu temps, veurem que la problemàtica anava més enllà de la pura *militància* en base a l'oportunisme històric, sempre mal conseller de l'autèntic esforç intel·lectual, per no dir filosòfic. D'altra banda, cal dir, que fou el propi professor Severino qui ens animà a buscar, sinó les arrels -el qual seria una mica exagerat-, sí les condicions, el terreny, l'ambient lèxic, del seu pensament en una primerenca obra de Gentile, "*Rosmini e Gioberti*" ⁵. El que continua no és sinó una recensió de les tesis d'aquesta obra que, al nostre entendre, avança alguns dels plantejaments més innovadors de Severino, fets paradoxalment, sota una capa de fredor i academicisme.

Aquest retorn a la tradició tampoc és un fenomen únicament italià: podien insistir més en un aspecte que en un altre, ser més polítics que religiosos o a l'inrevés, més o menys socials o metafísics, inspirar-se en un pensament pre-kantià o sorgir com a conseqüència d'un desenvolupament considerat pels seus protagonistes coherent amb el més seriós de l'esperit del filòsof de Königsberg, tot

⁵.- en G. Gentile *Opere complete*, tercera edició ampliada. Firenze. Sansoni 1958. L'edició original és de 1898. El pròleg a la segona edició està datat el 4-XI-43, pocs mesos abans de la mort de l'autor.

i que l'exègesi posterior haja desconfiat -i altres voltes haja recuperat la confiança- en la veracitat d'un tal pressupòsit. En aquest últim grup se situa, en el cas d'Alemanya, la línia Jacobi-Fichte. El primer perquè, unes voltes creient en la coherència amb el kantisme -poques-, altres com a superació d'ell, preconitzà un retorn a l'evidència, a l'immediat, al sentiment primari de realitat que posara fi a totes les temptacions subjectivistes i escèptiques del seu segle, per bé que, en ocasions, aquesta decisió comportara l'abandó de complexes operacions fundacionals del coneiximent, en benefici quasi del sentit comú *dels escocesos*, no fonamentat però suficient per poder eixir del pas. Potser la sola cosa que els humans puguem fer: eixir del pas, sobretot quan sucumbim abans de lliurar-nos a l'esforç de pensar.

Fichte també havia renunciat d'antuvi a fonamentar la preferència per un sistema dogmàtic o per un altre idealísticocrític o de la llibertat sobre quelcom que no fóra la mera decisió; acollir-se al dogma o *creure* en la realització progressiva de la llibertat sobre la terra, la disjunció discriminativa, entre una cosa i altra, era impossible de fonamentar. Fixem-nos que es tracta de *lliurar-se* a una o altra creença, significava això, implícitament, el reconeixement del fracàs del projecte racional-fonamentista del criticisme, o, el que ve a ser el mateix, de la impotència de la raó per fonamentar des d'ella mateixa la necessitat de la realitat i la necessitat de cooptinència entre les dues? Suposa un retorn a la separació entre subjecte i objecte que el kantisme hauria tractat de superar? Veurem, al respecte, avançada aquesta introducció, que Severino, el 1960, publicarà un llibre dedicat a Fichte, el qual res no pretén tant com desenmascarar el tòpic de fer d'aquest autor un autor idealista. Dit breument i a risc de simplificar: si per idealisme entenem l'equiparació de pensament i realitat, de subjecte i objecte, o l'assimilació del primer pel segon, aleshores això mai no passa en Fichte, i no és per tant un autor idealista. Ben al contrari, en ell el pressupòsit dualista és del tot indiscutible, constituent, això sí, el mòvil o l'esperó de tota la derivació envers l'ètica de tot el sistema de Fichte. En

efecte, sense dualisme -per exemple: entre les xàrcies d'un monisme panteista-pensa algú que haguera estat possible albirar una ètica que a res no apuntava tant com a continuar, més radicalment i lliure del que Kant ho havia fet, el propi imperatiu categòric?

Retorn a la creença (*Glaube*), retorn al dualisme, retorn a l'evidència, després de la sotragada que el criticisme havia provocat arreu d'Europa, de vegades més per allò que se suposava que es podia derivar del kantisme que per allò que probablement deia de fet. El més curiós del cas italià -i això és bona prova de la complexitat entre posicions a l'igual que de la confusió d'època- és que l'assimilació més o menys tímida, més o menys veraç, més o menys atenta a la lletra i a l'esperit del kantisme, es feu tenint com a finalitat la recuperació d'allò que en altres indrets havia ajudat a enderrocar: la confiança que el món és al davant, que el saber que jo n'extrac és en línies generals adequat, que el sentiment -*fondamentale* li'n dirà Rosmini- amb què percibisc la continuïtat del meu jo, la unitat entre allò que pense, allò que soc i allò que com a cos manifeste, la incorporació ininterrompuda de noves vivències al patrimoni del jo, tot això diem, és encertat, fiable, real. En altres indrets, totes aquestes eren coses que el kantisme havia posat en tela de judici. En la pròpia terra nadiua de Kant, Jacobi, un cop superat, l'intent de filiació juvenívol, s'havia erigit en defensor d'una mena de retorn a "la fe dels nostres pares" tan ambigua com polisèmica car incloïa tant els ja esmentats retorns a una religiositat *savoiana* i la creença en la realitat del món, com la defensa d'un àmbit ontològic propi per a la individualitat i la interioritat, la diferència personal intransferible, la llibertat en les decisions voluntàries, pràcticament negades no sols per l'epinosisme sinó també, en opinió de Jacobi, pel propi Kantisme. No deixa de ser significatiu que dins del seu propi ambient aqueixa modèstia filosòfica, directament enfrontada a les pretensions fonamentistes de les millors *llums*, no fóra vista com a una pèl provinciana i, a més, acusada, des de les

pretensions del seu segle però també des de la radicalitat del que podríem anomenar, prenent-nos certa llicència sense dubte, orgull protestant en l'idealisme filosòfic, de criptocatòlica i criptojesuïta.

La peculiaritat del cas italià és que ací l'enemic a abatre no era Kant, sinó -encara cuejaven en 1830!- els Holbach, Condillac, Helvétius. La branca més sensista i materialista de les llums. Paradoxes de la vida: aquells que havien pretés arraconar la metafísica per jutjar el seu contingut inobjectivable i, òbviament, intrasmisible, s'anaven a veure acusats certament, seguint amb la tònica general de recuperació tradicionalista, de materialisme, panteisme i ateisme -coses aquestes que igual deixen indiferent a una sensibilitat moderna o actual-, però també -cosa aquesta que ja inquieta més a un contemporani nostre-, de subjectivisme, escepticisme i, fins i tot, nihilisme, *nullismo* en deien a Itàlia. A l'igual que havia passat trenta o quaranta anys abans a Alemanya, les acusacions mútues d'escepticisme, panteisme, eren tantes i tan creuades que, per a l'historiador actual resulta un autèntic problema, saber quina identitat s'amaga darrere de cada rostre, si era més teista Rosmini que Gioberti o a l'inrevés, i així amb tots els altres perills potencials. Exactament igual que, àdhuc després de molts anys d'exègesi, un continua sense saber amb certesa si era més monista Fichte, Schelling o Hegel, o tot el contrari. Intentar esbrinar-ho en base exclusivament als propis escrits originals o a les pròpies declaracions dels autors, equival a situar-se en un atzucac. Siga dit de pas que la presa de posició de l'església de Roma contra la filosofia de Severino, feta pública en Febrer de 1970, seguirà sostenint-se sobre l'acusació de panteisme, un cop el filòsof havia reconegut la cara nihilista del cristianisme i, amb més detall, del tomisme, amb la importància d'aquest en la història de l'església.

Rosmini, el gran protagonista italià, junt amb Gioberti, d'aquest retorn a la tradició espiritualista i consciencialista, representada en França per autors tals com

Lammennais, Bonald, Maistre i altres, efectuava de fet una interessant superposició de Kant amb St. Tomàs. D'una banda, com ja hem apuntat a mode de tret propi d'aquest primer kantisme *all'italiana*, Kant era l'autor que recuperava la idea de l'ésser, que atorgava al subjecte la confiança suficient per continuar creient en l'existència d'allò que diem objecte o realitat i que, consegüentment, conjurava les temudes derivacions del sensisme divuitesc. La forma de reassumir l'ésser era la pròpia de tota la filosofia moderna de Descartes ençà: l'ésser és necessari *perquè em resulta impossible pensar prescindint de l'ésser*, d'altra banda tampoc no puc no pensar, el propi intent de deixar de pensar, és un acte de pensament com qualsevol altre; pensar és al seu torn *quelcom que és*, així el fet de viure coincideix amb la impossibilitat efectiva d'abandonar el pensament. Ara, pensar, en el seu sentit més genuí que tots els altres pressuposen, no és sinó referir un objecte, un fet, un mot a l'ésser, és donar per feta la seua *realitat*, perquè ni tan sols podria parlar-ne d'allò que no compte que *d'una o altra forma* no siga, no participe de l'ésser. Així és el propi ésser que reclama la seua coetaneïtat amb la pròpia expressió com a judici, com a simple referir un predicat a un subjecte, o com a nexa necessari, per bé que implícit, de qualsevol ens (objecte, idea, sentiment, paraula etc.) amb allò que li permet ser el que és, amb l'Ésser. "Judici originari" li'n dirà Severino a aquest últim, tot i que el formule d'altra manera, dient: "El pensament és l'immediat". Ara, es tracta amb propietat d'una *altra* manera? No, si considerem a Severino el continuador més reeixit d'aquest moviment decimonònic. No havien manifestat, una i mil voltes, al llarg de les seues inacabables disputes, Rosmini i Gioberti, a més del seu gran comentarista a les portes ja del nostre segle: G. Gentile, que si en una cosa estaven d'acord tots dos era en admetre sense concessions que **pensar és jutjar**? I el judici originari de Severino no diu altra cosa sinó que *el pensament és l'immediat*. Si ajuntem una i altra formulació no fem sinó aclarir que el judici... és l'immediat! En el seu moment eixirem al pas, amb els propis arguments de Severino, de l'allau de crítiques, la de solipsisme en cap, que un enunciat com

aquest sense dubte ha de provocar. En qualsevol cas, ens ha semblat convenient fer arrancar la nostra investigació de l'esmunyedissa qüestió de l'immediat, si més no perquè també constitueix el punt de partida de la gran obra ontològica de Severino, *La struttura originaria*, que al nostre entendre, naix de la problemàtica suscitada però no sempre resolta, d'aquests, potser injustament oblidats fora de la península, autors decimonònics, a banda de comptar amb altres influències tan decisives com la de Gentile, a la qual dediquem tota la part consagrada al problema de la història, o la de Heidegger, que planeja al llarg de tota l'obra severiniana, a la qual trairíem però, si la considerarem -per exemple en qüestions tan decisives com la imprescindibilitat i inefabilitat de l'Ésser- deslligada de la influència de la pròpia tradició italiana. La gràcia rau, precisament, en què una i altra s'atravesen mútuament. Per sort no proclama Rosmini, de manera no menys vehement que Heidegger, que l'ésser no s'aprehén, sinó que és dóna o es troba, no s'identifica perquè igualment són identitat i diferència, ens envolta sense que quedem exclosos al mode d'un passiu subjecte cognoscent, més que posseir-lo nosaltres a ell?

Fins ací no res que no forme part del legat de la modernitat, de Descartes a Heidegger. Si la diferència entre un i altre és gran, i ací no és qüestió de detindre'ns en allò que ja ha estat acuradament estudiat per altres, no és menys cert que hi ha dos temes com a mínim que resisteixen al desplegament d'aquest llarg període de la història de la filosofia. Un és la necessitat ineludible de descobrir un pla més fonamental que el de l'oposició medieval, sense transformació possible, entre el subjecte i l'objecte, la superació d'allò que Gentile en tantes ocasions menystindrà com a *vecchio oggettivismo*. Entre altres coses -i açò al meu entendre tindrà una influència notable en el Severino denunciador de complicitats secretes entre sistemes i escoles de la filosofia que només aparentment s'oposen, o que, tot i no ser l'oposició aparent, la història acaba fent-los confluïr- perquè intueixen que l'*oggettivismo antico* porta al seu si el que, parafrasejant, qualificaríem de "nuovo

scetticismo". L'altre tema és la recerca constant d'un ens que es distingisca per la impossibilitat de deixar de ser, per la total absència de contingència, de contradicció o de possibilitat, incontradictòriament insinuada en el futur horitzó, de contradicció.

Entre un i altre tema no regna precisament la indiferència: si la inconciliabilitat entre subjecte i objecte fóra definitiva, la possibilitat que el que pensa el subjecte tinga poc o no tinga res a veure amb l'objecte, continuaria indefinidament al mode de *crux philosopharum*, a l'igual que quedaria abandonada la possibilitat de trobar quelcom *que no puga no ser* sobre el qual construir el coneixement d'allò altre *que pot ser o no*. Com és ben sabut, una primera fase d'aquesta modernitat filosòfica, que afecta encara a aquest consciencialisme espiritualista del XIX, va estar marcada per la convicció que aquest principi de necessitat no era altra cosa que el *Jo pense* de Descartes i totes les seues versions posteriors, inclosa l'*apercepció* kantiana. La segona fase, la de dissolució del subjecte cartesià, de moment, només tangencialment afecta al nostre treball. Fins ací, repetim, la tradició italiana no té res que la distancie d'altres tradicions europees. A partir d'ara però, veurem com l'escolàstica torna a entrar per la porta auxiliar.

Kant era, als ulls de Rosmini, qui més havia fet per retornar-li a l'Ésser el seu dret de ciutadania. En algun moment, Rosmini deixa caure que tota la taula de categories podria reduir-se a una sola: la categoria d'Ésser. Altres atribueix aquesta multiplicitat de categories a la supervivència en Kant, malgrat tot, de deixalles del vell naturalisme i del vell objectivisme. Potser es tracte d'una casualitat, però, en qualsevol cas, trobem en diverses ocasions una voluntat de *simplificació* en sistemes filosòfics italians, respecte a altres cims culturals d'altres tradicions. Rosmini volia *simplificar* a Kant i Gentile a Hegel. De fet l'expressió *simplificació* ens ha sorprés en un escrit de G. Bontadini, mestre indiscutible de

Severino, dedicat a la figura de Gentile, on la utilitza per a comprendre la relació de Gentile amb Hegel. Sobra dir que no té en cap moment ni el més mínim matís pejoratiu. En qualsevol cas, caldria que ens preguntàrem, no hauríem de connectar aquesta voluntat de simplificar, amb la voluntat de salvar la realitat, l'objecte, l'immediat de què hem partit? Aquesta "simplificació", en opinió nostra, el lector la trobarà fins i tot a nivell terminològic: no sorprén per sort l'ús que Severino fa del terme *ideal* assimilat al corrent de "mental" o quan apareixen, dispersos entre pàgines de complicada especulació les més elementals veritats del home del carrer, allò que, quan el nivell d'especulació augmenta se'n diu *pre-filosòfic*?

Ara, era tan simple aquest Ésser rosminià? Les crítiques li plogueren des del moment que, després d'haver defensat la seua inefabilitat, Rosmini no s'estigué de qualificar-lo d'*ésser ideal* o *possible*; amb la qual cosa resultava que, en contra del que Rosmini havia dit, hi havia almenys una categoria kantiana, la primera de modalitat: la possibilitat, de la qual no es podia prescindir. Ell es defensà contra les crítiques i contra Gioberti en particular, bàsicament amb dos arguments: d'una banda -i ací és on creiem que comença a veure's la gran empremta escolàstica- una cosa és la nostra relació amb l'ésser amb el qual no podem no comptar i altra és la tematització o discursivització d'aquesta relació. La segona és objecte d'un coneixement com qualsevol altre, una síntesi d'un subjecte amb un predicat que abans no tenia o nosaltres no havíem vist. La primera, per contra, no és el producte de cap coneixement, de la síntesi d'un subjecte amb un predicat, sinó allò pressuposat per tota síntesi, allò en el qual, reflexionant-hi o no, estem des de sempre. Rosmini no li'n pot dir coneixement, ha de buscar un terme que accentue la relació *immediata* de l'home amb l'Ésser, i no en troba altre que el d'*intuito*. L'*intuito* rosminià és l'avantpassat directe de la *immediatezza* de Severino.

La immediatesa i el discurs.

La nostra relació de *intuito* amb l'èsser és lògicament anterior a qualsevol altra relació per nosaltres advertida o per nosaltres establerta entre un subjecte i un predicat. Diem només *lògica* i no cronològica, perquè això últim suposaria elevar el contingut de l'*intuito* al rang de coneiximent, coneiximent aquest que seria anterior a tota la resta de coneiximents. L'Ésser, el contingut de l'*intuito* -Rosmini no es cansa de repetir-ho- no és cap coneiximent, i com a tal no gaudeix de cap estatut especial, sinó que és sempre *forma* (altre terme que els puristes convençuts que la tradició filosòfica només pertany a dos o tres països trobaran frívolament utilitzat) del coneiximent. Nosaltres, per compte nostre, ens atrevim a dir: és límit. El lector veurà fins quin punt la insuperabilitat o intranspassabilitat de la *immediatezza* en Severino, constitueix continuació del discurs rosminià i, comptant que és amb això, bàsicament, que Severino gosa fer front a les *mediacions* de la dialèctica hegeliana, haurà de sospesar la possibilitat de trobar-se front a un pensament amb característiques pròpies, injustament relegat a la penombra i amb moltes coses encara de dir en un món en què la suposada veritat indiscutible de certs sistemes ha demostrat no ser tal, provocant un desprestigi, no menys dogmàtic que el seu contrari, de la filosofia, i no diguem de la seua influència sobre allò que diem vida.

Tornant al tema, però, hem d'entendre que Rosmini, per tal de garantir la unitat plena de ment i cos, pensament i acció, la unitat en què, malgrat totes les dificultats que inviten a pensar en contra, es troben des de sempre subjecte i objecte -tot això en perfecta coherència amb la tònica general de la filosofia moderna-, per tal d'això, diem, es veu empès cap a un ésser que per a nosaltres (*rispetto a noi*) només és com a ideal o possible, tot i que si prescindirem d'ell tot el que ens envolta, tot el que pensem i tot allò que som s'enfonsaria. En poques paraules: necessitem quelcom que no és un coneiximent, sinó una intuïció, perquè l'escepticisme no arruïne allò que tenim per coneiximent. Quelcom possible i ideal

que sostinga com a cert i vertader el coneiximent del material, actual i real. A partir d'ací no són pocs els problemes que se susciten, així com la reaparició d'un dels punts claus de l'escolàstica tomística: la separació entre essència i existència. El propi Severino n'ha efectuat una minuciosa crítica que apunta a la demostració del nihilisme entre els plecs del tomisme, basant-se -això és el més interessant per nosaltres- en el caràcter merament *possible* i *ideal* de l'*essentia* tomista, a la qual l'*existentia* sempre li ve de fora, sense perquè, com a una nota que s'afegeix al que ja teníem, sense però augmentar-ne el seu contingut, sinó limitant-se a dir si està, no està o per quant de temps pot estar. No és això mateix el que diu Kant amb motiu de les categories de modalitat o dels postulats del pensament empíric? Per sota de totes les grans discontinuïtats recollides per la historiografia filosòfica, certs compromisos presidirien en sentit profund la progressiva manifestació de la nostra tradició. La *Risposta alla Chiesa* de Severino ocupa no poques pàgines al desenmascarament d'aquesta qüestió; a nosaltres ens han servit per apreciar fins quin punt la més alta de les espiritualitats pot ser identificada amb el més alt grau de complicitat amb el món. L'apartat "El Món de Plató" l'hem dedicat a aquesta qüestió. Pressumim que allò que Severino considera nihilisme en l'essència *possible* i *ideal* tomista, val també per al contingut de l'*intuito*, també possible i ideal rosminià.

Com déiem però, Rosmini es defensà argumentant que tot això de possible, ideal, indeterminat, inefable etc. és "*rispetto a noi*". Amb altres termes: no es tracta de predicats inherents a l'objecte o a la realitat, sinó de la nostra relació amb ella, determinada per les condicions imposades per la nostra finitud. Ara, ací estem ja distanciant-nos de fet respecte a la tradició moderna, senzillament: en acceptar que pugui haver una realitat *rispetto a noi* i una altra que en si mateixa, valga la redundància, és com és. Tanmateix Rosmini no tenia com a objectiu distanciar-se de l'escolàstica i, d'altra banda, havia exemples -el dualisme fichteà no triga a

vindre-nos al cap- que si bé no es plantejaven ni de lluny retornar al vell objectivisme medieval i a la separació per ell exigida, tampoc estaven per aquells sistemes que de manera immediata, mediada o dialèctica apostaven per la identitat entre subjecte i objecte. Si hi ha quelcom que distingeix aquesta tradició italo-catòlica és el pressupòsit que agermana dualisme i realisme, el qual en el fons, fonamenta la pròpia idea de creació, antídote contra qualsevol concessió front al panteisme i el deisme. Per contra, no cal dir-ho, l'idealisme no podia portar sinó a tots aquests fenòmens, afegint l'escepticisme. Ací, si se'ns permet llançar una hipòtesi, comença quelcom molt italià, molt del gust, almenys, tant de Gentile com de Severino: la tendència a voler romandre estranys als grans *ismes* marcats per la moda, en base a un pensament equilibrat que no trenque mai la relació amb l'immediat i real. Si aquesta posició aprofitat per encaminar-se cap a un pensament original i combatiu o, pel contrari, cap a un eclecticisme acadèmic és quelcom que ací, encara no podem decidir. Tanmateix ja ens hem descobert com ha formant part del grup dels que esperem un desenvolupament enriquidor.

Si més no, la contradicció de Rosmini estava servida des de que el contingut de l'*intuito* no era res *real*, sinó allò que idealment freturem per conèixer tota la resta, inclòs el que se'ns diu sobre l'*intuito*, car una cosa és l'*intuito* merament sentit, aquell amb què irreflexivament comptem, i altra la reflexió volcada sobre ell, que dóna lloc a un coneixement com tots els altres, és a dir subjecte a debatere's eternament entre el *real* i l'*ideal*, l'*actual* i el possible, per sempre síntesi que remet a altres síntesis sense que la cadena pugui mai concloure⁶. Idea ací no significa el producte més acabat de la intel·ligència, sinó la sola taula de salvació d'una raó que no és absoluta, que depèn de la divinitat. Dualisme en aquest cas equival a constatació de la nostra finitud, però alhora indirecta presència de la

⁶- "... fins que de judici en judici un es remunta el primitiu; i mai no hi ha pensar que no siga jutjar, per tot arreu domina sempre el sintetisme." diu Gentile de Rosmini, RG, apèndix III, 8., pag. 359.

totalitat que ens sobrepassa. Estem destinats a contrastar l'ideal amb el real, perquè no podem pensar d'altra manera. *Ideal* només perquè *rispetto a noi*. Kant salva a Rosmini de caure en l'*oggettivismo antico*, però aleshores ¿no resulta improcedent utilitzar un terme com el d'*intuito* de reminiscències platòniques, tan objectivista o més?⁷. Anem a veure com un encara més *platònic* es converteix en el màxim crític de la noció d'ésser ideal i possible: Vincenzo Gioberti. Cal dir, a més, que havia començat la gran batalla italiana, complementària d'altres europees però amb característiques pròpies, contra l'objectivisme naturalista, l'acceptació ingènua del que tenim al davant com a real i una visió del coneixement i de la vida que no comence veient-los com a problemàtics.

Abans però cal reparar en un altre motiu que allunya Rosmini significativament de l'ortodòxia tomista. Si fem cas el St. Tomàs de Severino, en ell l'ideal-possible, l'universal, són predicats de l'*essentia*. A aquesta però manca l'*existentia*, que com veurem li ve de fora, de la creació divina, justificant la proposta severiniana, que contradiu el tradicional *espiritualisme* tomista, i sosté que el màxim grau de confiança realista St. Tomàs li'l atorga al món, és a dir: a la totalitat de les *existentiae*. En Rosmini en canvi, almenys en un primer sentit -que es modificarà i s'ampliarà quan comence la polèmica amb Gioberti- ideal i possible no són totes i cada una de les *essentiae*, sinó l'ésser ú indiferenciat, l'ésser inicial. S'estaven sentant les bases d'una polèmica que dura fins avui: si l'ésser com a predicat universal, com a allò que no pot faltar, no és altra cosa que l'*existència* dels ens, quin sentit té mantindre l'existència de l'ésser *al marge* dels ens? No serà una de les condicions d'aquest realisme la supressió, si més no com a entitat efectiva, no com a semantema, de l'ésser inicial, ú, formal et.? El Severino de *La Struttura*

⁷- Aquest mateix dubte el tenia Gentile quan deia: "... perquè la teoria de la intuïció naix en Plató; i se sap *lippis et tonsoribus* que en Plató la visió ideal és un concepte mític contruït per analogia amb la falsa concepció de la visió material." RG, apèndix III, 2., pag. 345.

originaria (1958) fins a *Oltre il linguaggio* (1992) dedicarà no poques pàgines a la qüestió. Ja abans, però, en l'escrit commemoratiu del centenari de Rosmini el 1955, havia criticat la contradictorietat de la *independenza* del significat simple de l'ésser com a separat de les distintes determinacions, que és el pròpiament innat de Rosmini. Per cert que l'actitud de Severino respecte a aquest innatisme, sembla no voler acceptar totes les exculpacions que Gentile proposa de la debilitat expressiva de Rosmini en aquesta obra que ara ens ocupa.

Kant havia recuperat el discurs de l'ésser *com a ésser* per a la modernitat, un cop superada la seua ontització teològica medieval i Rosmini, malgrat el caràcter *confessional* de la seua filosofia, no romangué insensible, de mode que, continuant amb la *simplificació* no s'estigué de pronunciar-se en termes tan clars com aquests: "*tot allò que hi ha d'intel.lectual en la idees de substància o de causa no és res més que la idea d'existència o de l'ens en universal*", aquestes línies encara són interpretades per Gentile de forma més taxativa: "... si el lloc l'ocupa la idea de l'ésser, no hi res a fer, aquelles de substància i de causa han de renunciar" ⁸.

Amb tot, aquesta desinhibida aposta per l'ontologisme o pel realisme -en l'actual context vénen a ser el mateix- no fou considerada suficientment atrevida per part de Gioberti, que considerà sempre que l'intent no estigué mai compensat pels resultats. De fet, segons ell, Rosmini, en fer de l'*intuito* possibilitat, l'havia condemnat a no atansar mai la realitat, s'havia quedat en pura psicologia, que esperava encara la seua dignificació ontològica. I el que és pitjor: l'*intuito* rosminià, si és limitava a ser només del possible, no solucionava allò que en principi havia volgut solucionar. No sols quedaven intactes els grans perills de sempre -panteisme, *nullismo*, escepticisme- sinó que Gioberti posava com a inevitable una mena de cicle rotatori entre els primers i el segon, coincidència entre els extrems

⁸.- Cfr. RG, apèndix II, 3., pag. 339.

que, com ja hem apuntat, es convertiria en un dels motius més recorrents de tota la filosofia italiana posterior. Per això, passada una primera etapa de reconeguda afinitat per part de Gioberti, en vingué una altra on cada vegada era més insistent el reclam d'un segon *intuito*, ontològic aquesta vegada, que conjurarà els perills que el de Rosmini, considerat ara purament psicològic, s'havia proposat vèncer, sense reeixir, en opinió de l'altre, en l'empresa.

Gioberti exigia que l'*intuito* tinguera com a contingut no sols el possible sinó sobretot el real. Rosmini replicava que el possible representava només el *rispetto a noi* que com a tal era part integrant irrenunciable de la pensabilitat d'un concepte, però tampoc és que fóra del tot identificable amb el pensament com a tal. Si la identificació entre possible i pensable fóra l'última paraula al respecte, pensariem sempre l'irreal (perquè només possible) o, si un vol, el real, però quan ja ha passat i la nostra influència sobre ell és nul·la. L'absoluta desconfiança de Severino que el llenguatge diga allò que *volem* que diga, ve donada per l'ajornament de la solució al problema de la relació, sense dubte complicada, entre ideal-possible-pensable i real-actual-efectiu. Aquesta situació, al seu torn -com ja hem apuntat- obliga Rosmini a reconèixer el possible en tot concepte, no sols en l'ésser ú, que com a tal és inefable. En el moment que ens decidim a parlar d'ell -tal com per exemple ho estem fent ací- estem parlant d'un concepte, subjecte a la llei de qualsevol altre concepte, i és que no podem fer d'altra manera. El possible, d'altra banda, no era equiparable a l'idèntic, perquè possible és el concepte d'identitat, però possible és també el concepte de diferència⁹. Ell, i Gentile després, no es cansava de dir que l'objecte del seu *intuito* no era el contingut del coneixement, sinó la seua forma. Dit amb altres termes, que mai no se'ns presentava un objecte Ésser a l'igual que se'ns presenta un objecte o un fet del món, que l'Ésser era sempre en síntesi

⁹- Parafrasejant allò que tantes vegades Severino repetirà: *la contradicció no existeix però el pensament que es contradiu és real*, nosaltres diríem: el real no és el possible, però el possible, com qualsevol altre ens, està ungit pel sentit més genuí de l'Ésser (realitat). En aqueix sentit més profund de l'Ésser, previ a la distinció entre possible i real, que comprén a tots dos, devia pensar Rosmini quan reprotxava a Gioberti no haver entés el sentit en què ell parlava de realitat.

com venia a nosaltres i que, conseqüentment, era injusta l'acusació llançada pel seu interlocutor d'haver facilitat només una versió abstracta -és a dir: en els termes que el constitueixen, separats- de l'Ésser.

Tanmateix Gioberti, malgrat les noves aportacions, seguia manifestant la seua disconformitat, mostrant-se en ocasions en una actitud més premoderna, i més escolàstica, que el propi Rosmini. Nosaltres no podem resistir la temptació de comparar amb el Jacobi que, en voler distanciar-se de Kant, no se li ocorregué res millor que cercar remei -com a més senzill, més apegat al sentiment, més evident- en Hume! Així Gioberti no sols s'enfrontava a Rosmini sinó a tota la filosofia moderna. S'agarrava a un realisme que la filosofia moderna, com a sensisme i subjectivisme intrínsecs que era en opinió seua, hauria tractat de destruir o hauria dubtat reiteradament de la veritat dels seus continguts, o dubtat que la realitat al capdavant ens és accessible. Cap argument aconseguí convèncer-lo que el camí enfilat per Rosmini, amb tot les seues intencions en sentit contrari, no acabava per conduir als perills tantes voltes esmentats. Així mentre Rosmini reaccionava enriquint el seu sistema, motivat per les crítiques, si més no inquietants de Gioberti, aquest en canvi, almenys pel que fa a la qüestió del subjectivisme, responia amb una caricatura de Rosmini, al qual assimilava poca cosa menys que a Protàgores, a l'igual que Rosmini en algun moment havia fet amb Kant. Mig segle després, Gentile resumia aquest ambient intel·lectual en aquests termes: "Curiós resulta de veure aquest gran batallar entre tots els filòsofs italians de la primera meitat del segle per acusar-se respectivament de kantisme i de subjectivisme, mentre cadascun d'ells, sense adonar-se'n, continua enganxat" ¹⁰.

Hem dit que Gioberti exigia quelcom més que l'*intuito* rosminià per poder garantir que el contingut del pensament era el real i no el merament possible, o,

¹⁰.- Gentile, RG, parte seconda III, pag. 259.

dit de forma diferent, perquè el contingut de l'*intuito* fóra el coneixement i no només la forma del coneixement. Necessitava així d'un *secondo intuito*, que essencialment vénia a coincidir amb l'acte de reflexió. Aquesta marcava el pas diferencial del pur *comptar* amb la idea de l'Ésser (existència, realitat etc.), pròpia de la primera versió de l'*intuito*, amb l'*adonar-te* que comptes i amb què comptes. Això últim és la veritable realitat i comporta tota la varietat de diferències, la qual no està mai tan present com en el llenguatge. Per això, si la teoria del *secondo intuito* és feble en sentit estricte, en tant que no encertem a veure què pot fer que no faça el *primo intuito*, sí és cert que aprofita per derivar-ne un punt de vista coherent sobre el problema del llenguatge, a més d'inaugurar tota una línia d'investigació desmarcada del que per a Rosmini només era un problema de la sensació. Així les coses és gràcies a *l'unione mirabile e misteriosa della idea colla parola* i també al fet que *la parola ferma e circonscrive l'idea* que queda fonamentat allò que també Rosmini volia fonamentar: *unità del soggetto, attività intima e semplicissima*, ací no només hi ha fonamentació sinó determinació, reconeixement de l'ésser com a tal o qual ens. Al nostre entendre, el realisme giobertià assoleix ací la seua gran victòria sobre la idea-possibilitat rosminiana, a més de constituir la vessant del seu pensament amb més repercussió posterior, tant en Gentile, que n'extraurà el pilar de tot el seu pensament: la doctrina de l'acte com a creació, com en Severino que trobarà un magnífic precedent, en primer lloc per a la necessària coimplicació entre identitat (idea, significat) i paraula (significant), base de la seua filosofia del llenguatge, i en segon lloc -aço ja no és un problema només de llenguatge, sinó també de pensament i realitat- de la seua particular versió de la unitat dels oposats que el portà a enfrontar-se, entre altres, al propi Hegel i constitueix un dels cims indiscutibles, per coherència i perícia argumentatives, de tot el seu pensament. Abans però de centrar-nos en aquestes dues importants qüestions, fixem-nos en alguns aspectes sorprenentment *actuals* del discurs giobertià sobre el llenguatge.

Ací, potser més que en qualsevol altre aspecte, ens trobem front a una mena de tradicionalisme fructífer. D'una banda és aquell mateix que proclamava el seu platonisme, contra tota temptació subjectivista i protagoriana, a més de decretar una mena de nihilisme aplicat al contingut de la sensibilitat, molt en la línia de cert Jacobi, que elaborava acuradament *l·listes negres* que incloïen totes les branques de la filosofia moderna a partir de Descartes, destinades a detectar subjectivistes escèptics per tot arreu, qui es trobava, gràcies a la *determinació* de l'ésser duta a terme per les paraules, atorgant al sensible un ple estatus ontològic que res no havia d'envejar a l'estatus ontològic propi de l'ésser ú, formal, possible etc. D'altra banda, el seu discurs corria paral·lel al d'un altre tradicionalista il·lustre, francès en aquest cas: Louis de Bonald. Segons aquest el llenguatge constituïa part integrant de la revelació divina i per tant no hi havia res més fals que la concepció del llenguatge il·lustrada en general i de Condillac en particular, basada en el seu caràcter convencional, el lligam artificial entre paraula i cosa o entre pensament i llenguatge¹¹. Podem dir que per a Bonald els fets socials en general i el llenguatge en particular, vénen a ser aquell element estable pel qual la filosofia, en no reeixir a trobar-lo o en no aclarir suficientment el seu origen revelat i diví, s'ha vist obligada a lliurar-se en mans del relativisme, de la inseguretad, de l'escepticisme. A nosaltres no deixa de sorprendre'ns que un element des de sempre tan temut per la metafísica idealista com a indret en què la veritat de la idea corria la possibilitat de veure's degradada, es veja de cop i volta convertit al capdavant per un idealisme -els lingüistes inclouen a Bonald en les files de les teories idealistes del llenguatge- en manifestació màxima de l'absolutament estable. Temps tindrem per comprovar fins quin punt la semàntica establerta per Severino fa del terme grec *epistème* allò que cap voluntat no pot canviar, *quello che non si lascia smuovere*. Finalment la sensació de filiació de Gioberti en aquest punt respecte a Bonald, mai no es tan forta

¹¹.- Per contra diu Gentile: "Per Gioberti la revelació cal buscar-la en la mateixa vida del pensament, en l'equivalència amb la paraula, que és, al seu torn, de tal naturalesa que, sense ella, el pensament no existiria. Qui rebutja la revelació, segons Gioberti, rebutja la paraula, o siga l'instrument necessari per a la cognició reflexiva de la idea..." (RG, part segona, III, pag. 269).

com quan aquest declara que la paraula és el cos del pensament. Fixem-nos que la proposició perdria molt del seu potencial innovador si invertirem els seus termes. Tal com està però, equival a dir, cosa doblement atrevida venint de qui ve, que l'ú no és sense el múltiple -i, òbviament, el multiple sense l'ú: això és realisme-, l'intel.ligible sense el sensible. Aquest seria el motiu principal per tal que el jove, laic i quasi marxista Gentile dirigira l'atenció cap a un autor que no dubtava en equiparar rebuig de la tradició amb rebuig de la paraula i de la idea, a la recerca del que acabaria sent la seua doctrina de l'acte com a pensament creador i autoproductiu. La qual cosa es convertiria a la llarga en un tret diferenciador de la historiografia filosòfica italiana en els estudis per ella dedicats a l'idealisme propi i també a l'alemany, així com l'element màxim de discrepància d'un Severino que veu en el concepte de creació (producció, *poiesis*) un dels trets més característics de la seua molt particular concepció del nihilisme.

Una diferència importat havia advertit Gentile entre Bonald i un altre significat tradicionalista francès, Lammennais. Així com en aquest el pensament, front a la immensitat del contingut del llenguatge-revelació, romania passiu i impotent, en l'altre en canvi, coherent amb el pressupòsit que fa del llenguatge revés inseparable del pensament, no dubtava en pintar-lo com a perpetuament realitzant-se en la paraula que, tot i ser revelada, determinava i enriquia el pur pensament, naixia d'ell, sense pensar tan sols en la pre-existència d'un sense l'altra, car l'un no existia sense l'altra, ni es podia mantindre una comprensió de la paraula que fera d'aquesta un mer accessori. Ben al contrari: constituïa la prova evident que el pensament s'estava fent sempre, que no hi havia pensament sense activitat del pensament.

Com hem apuntat, l'exposició més recent de la teoria del llenguatge en Severino (OL), constituïda en oberta polèmica contra allò que ell agrupa com a filosofies de la *svolta linguistica* -és a dir: filosofies per a les quals un mai no pot

eixir de les diferències que conformen el llenguatge i, consegüentment, un mai no pot atansar la identitat- té el seu precedent en la teoria del llenguatge giobertiana. Ara, aquesta només és comprensible com a realisme, en aquest sentit: el llenguatge que ni atansara ni s'esforçara en atansar això que diem objecte o realitat, és aquell condemnat a perdre's i a vagarejar eternament entre les diferències. En canvi, això que ací es vol evitar de totes totes, ve a ser la pedra angular de totes les filosofies de la *svolta* en sentit ampli, car Severino, a l'igual que Gentile i Heidegger, remunta l'origen de totes les filosofies de la *svolta* a Humboldt¹². És interessant subraiar que, per a Severino, Humboldt i Gentile cauen dins les filosofies del gir lingüístic *per l'idealisme llur* i així no fan sinó referir les diferències, consubstancials al llenguatge, a l'activitat ("*farsi*", "*energeia*" (que no és el mateix que l'activitat feta i acabada: *ergon*)) de l'esperit que, en adonar-se de la seua autoproducció, s'identifica amb el devenir i és converteix en la seua màxima expressió. Mentre que Heidegger, al qual no inclou dintre, almenys, d'aquesta classe d'idealisme, "reclama que el llenguatge no siga vist en referència a res que no siga ell mateix (l'esperit en aquest cas)...". És realista, com fa Heidegger, conformar-se en no avançar enllà del llenguatge mateix? Creiem que no, només podem dir que és *més modest* que Humboldt o Gentile. Realisme, en el context cultural més pròxim a Severino, en el qual és forta la influència de Gioberti, s'aplica a aquella filosofia que, en les antípodes de les de la *svolta*, no dubta que l'home pot esforçar-se en desvelar la consistència de lligams entre la paraula i la realitat. Per això ens atrevim a formular la hipòtesi que és el realisme metafísic i epistemològic dels italians, allò que evita la rendició incondicional a la preferència, actualment majoritària, per la *svolta*. Qualsevol coneixidor del Severino més recent (per bé que el realisme semàntic, que exigeix per a la paraula o diferència, un referent *idèntic*, siga una constant des de

¹².- Cfr. OL, part tercera I.

la seua primera gran obra) apreciarà la similitud de llenguatge amb un text com el que passem a transcriure:

De fet, la reflexió ontològica, retrau la diferència al si mateix de la identitat; car la paraula, principi determinatiu, com que és una revelació de la idea, és així instrument d'aquella reflexió, que es remunta a la mateixa idea, a mode de quadre en què s'emmarca la vaga idea il.limitada, ni que siga per deixar-se veure pel finit esperit humà. Tanmateix quadre i idea són una mateixa cosa; tant que la paraula és considerada revelació de la idea i, pròpiament, és paraula de la mateixa idea. Així com la diferència que brolla del mateix fons de la identitat, per la idea; i la funció de l'esperit, per la qual es cospa alhora l'idèntic i el divers, és precisament la reflexió ontològica, que es constitueix des del mateix centre de l'idèntic...¹³

Tot i que en aquest punt els reconeiximents de Gentile vagen més dirigits a Gioberti que a Rosmini, seria injust no exposar, ni que siga breument, el gran pas endavant efectuat per aquest últim, almenys en el marc estret de la seua tradició cultural i idiomàtica. A través de l'obra de Rosmini, comencem a endinsar-nos en un tema que ens acompanyarà al llarg de tot aquest treball: l'absoluta obligació que s'imposa tot aquest *realisme catòlic* de pensar el que en si mateix és una contradicció, o, en sentit més restringit, allò que al sentit comú, al pensament no filosòfic, sembla contradicció. En ocasions, nosaltres hem preferit referir-nos a aquesta qüestió com a *tensió*, car des del principi hem cregut que pensar la contradicció significava no simplificar -ni anul.lar- la contradicció en decantar-se per un dels elements que la conformen, en detriment de l'altre: una forma d'intel.lectualisme. La qual cosa suposaria comptat i debatut un nou triomf del *pensament* de la identitat *ideal* contra la *realitat* de la contradicció. Si hi ha alguna cosa que no puguem negar a les èpoques i autors que apareixen en aquest treball, és un molt meritori esforç de disciplina de pensament per tal que aquest romanga en la *tensió* d'haver de pensar, com a donant-se a la vegada (no entendre aquest adverbi en sentit purament cronològic) una cosa i el seu contrari, tant com el

¹³.- Gentile RG, part segona III, pag. 281-2.

pensament internament esguerrat que se'n genera. Obviament nosaltres efectuem aquest breu recorregut històric per tal que lluisca del tot el que Severino anomena *Contraddizione C*, com a resultat i intent de solució d'un passat més que notable per tal de pensar la *realitat* de la contradicció.

Podem dir que el complement que el rosmianisme volia ofertar al kantisme genuï, passava sempre per salvar l'objectivitat de l'*a priori* kantià, posar-lo a recer de qualsevol inclinació subjectivista, psicologista o escèptica. Tot això, és clar, sense caure en l'extrem contrari de fer de l'*a priori* (en el seu cas l'ésser com a *intuito*) una idea innata, un coneixement previ a aquell altre rebut per experiència. Es tractava de preservar l'*objectivitat* de quelcom que només idealment o mental se'ns presenta. Aquest posicionament l'enfrontava a qui havia estat el primer seriosament interessat en Kant en la península, el calabrés Pasquale Galluppi (1770-1846), el qual tractant d'ubicar l'element *a priori* no havia reeixit més que a situar-lo en el propi subjecte. Ara bé, quin subjecte? el psicològic? la mera consciència de si que ell provava de revalidar junt amb altres autors francesos, i junt també als escocesos del *sentit comú*, car alhora volien restablir la consciència i la creença en la realitat? es devia preguntar Rosmini si fem cas a la carta que enviava a Galluppi des de Domodossola el 16-VI-1830:

La diversitat entre les nostres opinions em sembla que rau en el fet que jo introduesc una qüestió de més. Vosté diu que nocions com les senyalades (de identitat i de diversitat) no poden vindre dels sentits; i així conclou, vénen del subjecte. Tanmateix la conclusió em sembla un tant apressurada. Jo afegesc: examinem si tot això que no ve dels sentits externs no puga vindre de res més que no siga el subjecte, o examinem si tot allò que s'observa en l'home es puga dir amb propietat subjecte... Si... en analitzar la naturalesa humana, trobem en ella quelcom divers al *Jo*, quelcom d'objectiu, tot i que essencialment connexe al subjecte *Jo*, seria completament necessari distingir aquest objecte i separar-lo del subjecte i, conseqüentment, no atribuir-li aquest nom de subjecte. L'anàlisi de l'ens racional, és a dir: humà, ens porta a reconèixer-lo com a resultat: 1er/ d'un subjecte, que és ell mateix, i 2on/ d'un objecte ben unit a ell, de tal forma

que la seua relació amb el subjecte constituïska la seua *species*, però per naturalesa divers d'ell i oposat.¹⁴

Tenim ací un Rosmini fortament preocupat, al nostre entendre, no tant per defugir l'escepticisme, com per no defugir-lo havent de recórrer al desmuntatge de l'esmentada *tensió*. El fàcil haguera estat adoptar la solució de Galluppi: limitar-se a dir que és tracta d'un *a priori* que és subjectiu, sense precisar més. La qual cosa no hauria pogut frenar les sospites d'escepticisme, no sols contra Kant, sinó contra el propi Galluppi que, d'acord en la recuperació tradicionalista imperant, res no volia evitar més aferrissadament que l'escepticisme. En efecte, per què un *a priori* subjectiu anava a servir com a fonament de la veritat de quelcom objectiu? Rosmini reaccionà establint la diferència entre objectiu i extrasubjectiu: una cosa per estar fora del pensament no garantizava la seua objectivitat, és a dir: les possibilitats que nosaltres teníem de conèixer-la. Sent el coneiximent sempre de quelcom objectiu, és sempre una activitat que, almenys en la seua primera i decisiva fase, s'ha de resoldre, s'ha de fonamentar a l'interior del propi pensament. No per res, sinó, senzillament, perquè cap agent, extern a nosaltres, té el poder de discriminar en nosaltres l'objectiu del subjectiu. Una consciència finita -no hi ha major fidelitat a Kant que aquesta- no pot esperar que el grau de fonamentació del coneiximent al qual li ha estat concedit arribar, li vinga de fora d'ella mateixa. És ella sola qui adverteix la diferència acollida al seu interior, sense la qual cap coneiximent del real no és possible. **Diferència** entre ésser i ens? No trobem inconvenient per acceptar aquesta denominació, però si volem mantindre'ns en els límits lèxics d'aquesta escola hauríem de dir: entre *intuito* i acte de reflexió, que torna sobre l'*intuito*, aquesta segona vegada no sols per viure, sinó adonar-se'n que viu. Ni el pur *intuito*, ni el pur contingut de la sensibilitat es troben en condicions de discriminar entre la veritat i l'error, en ambdós tot és present per igual. És per això

¹⁴.- Citat per Gentile, RG, parte prima II, pag. 76. "Sapienza, rivista di filosofia e di lettere", fascicle del 15-VII-1885, volum XI, pag. 165 i ss..

que la consciència es veu en la necessitat de desdoblar-se, d'escindir-se, de tornar sobre ella mateixa per marcar els límits del que per a ella és o pot esdevindre objectiu. És només des de la consciència del diferent, que un aprén a reconèixer la realitat respectant-la, no imposant-se sobre ella de manera que la nostra prepotència poguera ocultar els trets del seu rostre. Ací, és a dir: en la possibilitat de distingir diversos estats o activitats al propi interior, té el seu origen també la possibilitat de confondre la pròpia necessitat d'abstracció (separació) amb l'abstractisme vacu i oblide la imprescindibilitat del predicat Ésser, patent des de l'*intuito*, per bé que aquest no incloga la necessitat de ser-ne conscient. En qualsevol cas però ningú no pot escapar d'aquesta reflexió, idealització, dualització. Si el pensament fos absolut, si tot el contingut al qual pot aspirar, poguera tenir-lo sempre complet al seu davant, aquesta dualització no existiria. Però en aqueix cas es tractaria no d'una consciència finita, sinó d'una consciència absoluta o divina. D'aquesta precisament, per tal que no constituísca excepció, direm que podem tindre una presència del seu ésser infinit com a *ideal*, però no com a real. Real i ideal, més que dos objectes diferenciats, són els dos pols entre els quals es desenvolupa la nostra forma de tractar d'atansar l'objecte, la realitat, el món o nosaltres mateixos.

La distinció entre real i ideal-possible, independentment que la puguem trobar materialitzada en el món, cau tota abans a l'interior del pensament que, simultàniament, descobreix la diferència com a esguerrament propi i s'aferma en la seua creença que el món i el seu contingut són reals. És la fi de la subjectivitat prekantiana i passiva, frenada per l'objecte que en qualsevol moment podia fer-la dubtar del coneixement que d'ell poguera tindre. Hi ha ací quelcom molt cartesiana, a saber: la subjectivitat no pot acceptar allò que la contradriu mentre la contradriu,

però basat en quelcom molt fichteà¹⁵: la no incidència de la cosa-en-si kantiana sobre la sensació. No hi ha ací solipsisme, sinó consciència finita. Tampoc hi ha solipsisme *perquè* la consciència siga finita. L'aprehensió dels seus límits coincideix amb el començ de la creença en la realitat del que no és ella. La impossibilitat en què es troba de fer d'ella la forma d'un sistema d'idealisme absolut, no la deixa desarmada i sense recursos, sinó que n'extrau la seua raó de ser. Al mateix temps creiem veure ací un element dels més característics de Severino: la conveniència de no lliurar irresponsablement en mans de la intersubjectivitat allò que primer ha de ser dilucidat en la pròpia subjectivitat, precisament, per i des de la seua pròpia finitud que, no obstant, té una noció del que queda fora d'ella. Sobre aquest punt insistim en l'últim apartat que dediquem al problema de la història, el que s'ocupa de la qüestió en Severino.

Abans d'abandonar definitivament l'*intuito* rosminià, i detindre-nos en altres punts que, bé en Rosmini mateix, bé en Gioberti, completen el mapa del pensament, devem precisar més allò que sense dubte representa a la llarga el gran legat de l'*intuito*: la unitat dels contraris. l'*intuito* passa a ser així el referent últim de tota objectivitat, l'element que els mateixos contraris han de compartir, si un vol: allò que no pot faltar en qualsevol cosa tinguda per objectiva. Per ell queda assegurada una, podríem dir, familiaritat amb la realitat que cap dels desglossaments i les abstraccions, que s'esdevindran junt amb el moment reflexiu, podran arribar a destruir. Tenim així la consciència del real *immediatament* donada, l'unitat d'intel.lecte i sensibilitat, d'*intuito* i d'objecte de l'*intuito*, com a principis que

¹⁵.- Diem això en base a allò que Severino considera gran modificació respecte a Kant introduïda per Fichte i inadvertida pels comentaristes que han contribuït a forjar la imatge del *luogo comune* del Fichte idealista. Llegim Severino: "Fichte opera una de les dues innovacions més notables en relació al criticisme kantian (...) : l'eliminació de la derivació del múltiple de la sensibilitat per les coses-en-si. És a dir: tant per a Kant, com per a Fichte, és obvi que la cosa-en-si *actua* sobre el subjecte i que, complementàriament, el subjecte és passiu, "colpejat" (*urtato*); tanmateix per a Kant, el múltiple sensible és el resultat d'aquella acció, és el mode en què les coses-en-si es manifesten a nosaltres, per a Fichte en canvi, de manera molt més coherent, aquell múltiple és un moment de l'autoposició del jo, de manera ben simple: és el contingut concret d'aquella consciència a l'exterior de la qual i sobre la qual actua la cosa-en-si." (PRIFF, capítol I, 7., pag. 37).

brillen amb llum pròpia. Tanmateix el problema era que si allò que valia per a l'ésser formal, simple, inicial, ú etc. seguia valent per a tots i cadascun dels ens. Gentile que reconeixia en la dualització, i en el desenvolupament del pensament que per força d'ella es generava, precedents directes de l'acte creatiu o del pensament en acte, que en basaria tota la seua filosofia, no era tanmateix insensible a les crítiques que Gioberti dirigí a Rosmini, d'una banda, perquè no considerava que el pas de l'Ésser als ens, per dir-ho així, estiguera suficientment garantitzat sense pèrdua ontològica alguna, d'altra, com a conseqüència de l'anterior, perquè aleshores no cabien sinó dues eixides igualment incorrectes: una, que res no fóra, *com és l'ésser de l'intuito*, en aqueix cas teníem un nihilisme, *nullismo* o *scetticismo* li'n diu ell, altra que tot fóra com és l'ésser de *intuito*, sense lloc per a l'eclosió de diferències, en aqueix cas es tractava d'un panteisme. Certament l'esforç realitzat per Rosmini per obtindre allò de què se'l acusava no haver obtingut era gran, però és que el nivell del que partia Gioberti era encara més militantment a filosòfic i temerós dels viaranyes pels quals pot conduir l'especulació. Es dona la paradoxa que aquell dels dos que més es compromet en la *salvació del múltiple* ho fa des del més absolut zel en preservar els principis de la tradició religiosa. Allò que, al seu torn, interessa més a Gentile, no és cap dels dos en la seua particularitat, sinó els fruits de la seua polèmica: el que cada vegada més descaradament presentat s'anava obrint camí, almenys en el marc italià *il pregio speculativo di Kant, il concetto di pensiero come produttività*, just allò que, en opinió seva, mancava en tota la filosofia grega¹⁶. Finalment, Severino farà d'aquesta *poiesis* del pensament, el tret més diferenciador, i també més nihilista de tot l'idealisme modern. Abans d'aquesta conclusió original i extrema, presumim que la seua teoria de la immediatesa com autocircular i autoinclusiva, deu molt a la polèmica dels dos autors decimonònics i a la falta de solució en què, com se n'adonà Gentile, l'havien deixada.

¹⁶.- Aquesta idea, Gentile, que tots sabem fins quin punt l'adoptaria, en aquest moment la pren d'Aurelio Covotti: *Per la storia della sofistica greca. Studi sulla filosofia teoretica di Protagora*, Pisa, Nistri, 1896. Gentile al seu torn cita aquesta obra a RG, parte seconda, II, pags. 249-50.

D'una banda totes les noves matisacions de Rosmini, basades principalment en l'argument que el seu *ideal-possible-universal* només era tal per explicar la relació que uns éssers finits, nosaltres, mantenen amb l'ésser infinit, l'obligació en què es veuen d'introduir la diferència, el recurs en què tracten de vèncer la pròpia limitació, la improcedència d'identificar l'ésser amb la possibilitat quan aquesta només era una primera fase del *coneiximent* de l'ésser etc., només servia perquè Gioberti, en voler mantindre l'absoluta necessitat -i no només la possibilitat, com ell continuava creient que feia Rosmini- de l'*a priori*, llançara una disjuntiva sense concessions: *O l'ésser és objectiu, i per tant independent de la ment, o en depèn i no és objectiu* com deia en resposta a l'esforç de clarificació realitzat per Rosmini per desfer el malentés i consolidar una imatge de si mateix més "realista" i menys "idealista" que l'obtinguda per Rosmini. De totes formes, no està gens clar que Gioberti es trobara tan a desgrat formant part de les files de l'idealisme: per començar, la segona reflexió, l'ontològica, no és quelcom d'*ideal*, per molt que el vulga justificar com a camí més curt d'atansar el real? Quin real? El món òbviament, però el món com a creació del absolutament transcendent, de Déu, que era l'autèntica finalitat de la filosofia de tots dos. El més sorprenent és que ell, sense cap inconvenient reivindique la *reflexió* i, en canvi, critique l'ús que fa Rosmini de l'*ideal-possible*. De vegades, fa la impressió que hauria admés aquest ideal rosminià, si aquest no haguera aparegut identificat amb el possible. De fet ens trobem a les portes de la pregunta que planeja sobre tota la filosofia severiniana: què és allò la negació del qual resulta autocontradictòria? Rosmini havia dit: l'ésser i l'ésser ubicat des de sempre en la consciència, Gioberti diu: la pròpia certesa de quelcom transcendent a mi. Això ni exigeix ni admet fonamentació alguna, cercar fonaments és dubtar -i per tant enganyar-se- d'allò que no pot dubtar ni tan sols qui diu que dubta. Gentile arribava així al cor mateix del pensament de Gioberti:

Hi ha en mi la intuïció immediata d'aquesta raó de la idea, la intuïció de Déu. Jo no he cercat la raó de la raó, sinó la raó del fet; aquella no podria

ser immediata; aquesta en canvi no podria no ser-ho, una vegada donat el fet.¹⁷

A la llum d'un text com aquest, sembla que per a Gioberti les coses havien arribat a un punt en què, d'una banda, l'idealisme modern, restringit a transcendental, s'havia convertit en la dificultat més pregonada del seu espiritualisme. En aqueix sentit, Gioberti cridant a l'immediat, al sentiment irreflexiu i cert de si mateix de la creença en la realitat, ens recorda a Jacobi mig segle abans apel·lant a Hume per a un motiu semblant. Tots dos obliden que el problema s'ha iniciat perquè allò que ells ara creuen que fàcilment se'ns dona i podem aprofitar com a començ de la reconstrucció del saber, havia mostrat el seu caràcter contingent i, consegüentment, s'havia revelat com a inadequat per a constituir-se en contingut de la veritat necessària rere la qual s'anava. Podríem dir: si la filosofia ha començat perquè el sentit comú, l'actitud ingènua, el pre-filosòfic com dirà Severino, s'han mostrat insuficients per omplir el buit que s'obri als peus de la raó humana, a sant de què ara hauríem de tindre la més mínima oportunitat que amb el *retorn* les coses aniran de diferent manera? Clar està que a mode de descàrrec, Gioberti sempre podria dir: l'ésser possible, ideal, mental, universal, o qualsevol altra denominació que pugui adoptar, interpretat com a raó suficient del real, no està mai a l'altura d'allò que vol garantir, necessitem a un déu creador que vaja més enllà del contingut de l'*intuito* rosminià. Per això havia que aturar en sec la via *idealista*, a la llarga subjectivista i escèptica de Rosmini i conformar-se en una mena de dualisme no tan *tens* com el de Rosmini¹⁸. Tens perquè es produïa sempre entre un ideal i un real eternament contendents a l'interior de la consciència, com a concepte o paraula que tot i voler, sap que mai no podrà atansar del tot el cor de la realitat que vol pensar o que vol designar. La *tensió* constituïa la prova que

¹⁷.- RG, Part segona, IV, pag. 306-7.

¹⁸.- Això significava en la pràctica reforçar l'element tradicionalista de Rosmini, en detriment del "modern" de la tensió, per part de qui tan a l'altura dels temps s'havia mostrat en altres temes, com ara el llenguatge.

nosaltres no estem tancats en la nostra finitud, però no mostrava el final del camí posat a la nostra disposició. Es tractava doncs d'una prova problemàtica, però en qualsevol cas, era també l'únic fil, tot l'imperfecte i trencadís que un vulga, de la unitat de la raó humana. Les parts d'aquesta, si bé nosaltres no les podíem apreciar com a unides de fet, sí que que estavem en condicions d'advertir la seua incomoditat per no estar-ho i la seua tendència a estar-ho. En Gioberti en canvi, el dualisme es dóna entre dues *creences* -creença en el món com a creat pel contingut de l'altra creença: Déu- que es mantenen com a tals gràcies a haver renunciat d'antuvi a la recerca de passadissos secrets tenint com a objectiu el fonament unitarista:

La primera vegada que el xiquet percep un llibre, o una altra cosa, pensa ell en la contingència o en la necessitat? No crec; crec que aquestes relacions de contingència, l'home les descobreix més tard per via de reflexions que ell fa sobre les coses per ell percebudes o conegudes.¹⁹

Si haguerem d'assentir amb un text com aquest, les coses serien molt fàcils. Si el desglossament entre contingent i necessari és degut a la reflexió -separació posterior, abstracció- i si l'immediat originari, el contingut de l'*intuito*, l'ésser, del qual Rosmini havia fet, segons Gentile, *oggettività non pur voluta, ma data i ragione appresa, non posta, data e non prodotta*, constitueix el primer i més generosament ofrenat dels *fruits saborosos* amb què som obsequiats, aleshores no està atemptant Gioberti contra la seua pròpia *segona reflexió*? no seria també aquesta el resultat d'una contravenció exercida sobre l'esplendorosa, rodona i completa *primera*? O és que per sort, hem entrat ja en una via en què no sabem qui és qui ni tan sols ni si hi ha un sol que jugue un únic paper fins el final de la representació i no podem esperar un fil coherent de cap dels dos i el nostre únic interès, de cara el nostre tema, ha de ser la pròpia polèmica i no la coherència del discurs de cadascun dels seus protagonistes? Com hem avançat Rosmini no es cansa

¹⁹.- Citat per Gentile, RG, part segona, IV, pag. 306.

d'argumentar que el seu recurs al ideal-possible, fonament de l'universal-necessari, no era una idea innata, no era res autoritzat a escapar de la síntesi de tot judici²⁰, que és l'única forma que nosaltres tenim de conèixer: el pur *intuito* per si sol

no pot retornar sobre si mateix i tindre la consciència de si, ni reflectar l'ésser que li està al davant per analitzar-lo i exercitar-hi alguna altra operació, ni pensar en el nexa entre l'ésser i ell mateix, i així fer-se conscient de la seua pròpia intuïció.²¹

Podem comprendre perfectament que no faltara qui estigmatitzara el rosminianisme com a una mena de tomisme disfressat. I no deixaven de tindre raó almenys parcialment: per sort aquesta diferència capital entre el tindre i el tindre consciència que un té no reproduïx la medieval entre l'ens objectiu i l'ens de raó, per la qual el segon estava condemnat a postposar eternament la seua plena

²⁰.- En una carta dirigida a Alessandro Manzoni, que estava lluny de veure clar el caràcter innat de la idea (*intuito*) de l'ésser, Rosmini contestava des de Trento el 6-VIII-1831: "La idea d'ésser no és advertida ni se la coneix, sinó amb aquella condició amb què s'adverteixen i es coneixen totes les altres idees, a condició de reflectir sobre ella; no es pot parlar d'ella, sinó és a condició que siga advertida; cap privilegi per a ella, cap prerrogativa especial que la pose per damunt de les altres idees, car la idea de l'ésser en universal no és advertida, si no és amb l'ús de l'abstracció que un exerceix sobre les idees determinades o sobre les percepcions; perxiò cap cognició, ni advertiment, ni raonament d'aquesta idea al marge de la facultat d'abstraure; així no és cap meravella si el xiquet no sap que té aquesta idea, i, si bé mostra d'emprar-la en totes les seues operacions, tanmateix no fa encara cap signe d'haver-la advertida en ell mateix, car no reeix encara a fer aquell acte d'última abstracció, en què aquella idea es troba i fixa en nosaltres". Citat per Gentile RG, part segona, II, nota 1, pag. 225.

²¹.- De *Psicologia* de Rosmini, citat per Gentile RG, apèndix III, 5., pag. 352. Completant el que acabem de llegir, unes pàgines abans (210) se'ns diu: "... no cal imaginar l'*intuito* de l'ésser com a separat, independent i antecedent (en el temps) a aquella percepció intel.lectiva, per la qual troba la seua realitat, la seua vida en la unitat de forma i matèria, fundada sobre la unitat immanent del subjecte". Nosaltres, per tal de no allargar el discurs, no ens hem ocupat, com hauríem d'haver fet si es tractara d'una revisió més exhaustiva d'aquesta obra oblidada d'un autor oblidat, del concepte de percepció intel.lectiva. Ens conformarem dient que entre les diverses fases que segueixen al pur *intuito* fins arribar al coneiximent detallat de les distintes determinacions, representa aquell primer moment de consciència o advertiment de la unitat en què estem i som des de sempre, per bé que sense adonar-nos-en. Podem dir que és el primer concepte -el pur *intuito* no ho era encara, encara que si ho era la consciència que d'ell en tenim- capaç de reconèixer-se com a tal. És clar que nosaltres només podrem sempre postular, i només que postular, l'existència d'un *intuito* al marge de la síntesi del judici, al marge de la consciència que d'ell en tenim, perquè ni ens recordem ni podem recordar-nos d'una presència en nosaltres d'una realitat que no siga mediada a través dels conceptes o judicis. El text diu "*No cal imaginar...*" però de fet el filòsof no s'està de continuar imaginant. Si renunciara al contingut d'una tal imaginació, no hauria més solució que la confusió de tota realitat amb la realitat pensada, Berkeley s'alçaria per damunt de totes les polèmiques posteriors al criticisme. Com hem apuntat però allò que en altres aprofita per validar el solipsisme, ací té un paper quasi del tot oposat: es tracta de descriure una concepció del subjecte que per haver reconegut la modèstia de les seues capacitats, per no tancar els ulls davant del dualisme que el travessa, admet com a indiscutible l'existència d'una realitat que el sobrepassa. L'entitat del real, de l'objectiu, del que queda fora de nosaltres, està tant més assegurada des del moment que ens adonem de la nostra limitació. Ací hi ha quelcom paral·lel a allò que Severino ha preat tant en Fichte respecte a Kant, a saber, que la multiplicitat i la consciència de diferència que desperta en nosaltres, brollen de nosaltres mateixos i no de la suposada per Kant acció de la cosa-en-si, enjogassada en despistar-nos, sobre nosaltres i, en primer lloc, sobre la sensació, a l'igual que, com ja hem dit, la diferència rosminiana entre ideal-possible i real, no ha de ser vista com a producte d'un geni maligne que ens condemnaria irremissiblement, com volia Gioberti, cas que l'acceptem, a l'escepticisme, sinó com a necessitat nostra, per la qual no podem parlar, conèixer ni sentir d'altra manera que no siga sempre a l'interior de l'esmentada diferència. Creiem que la influència catòlica i la realitat de la creació, són ací utilitzats per defugir el subjectivisme i el panteisme.

coincidència amb el primer. Gentile se n'adonà de la inefabilitat que pesa sobre aquest ésser inicial, del qual *non erat verbum* i rere el qual, en una felicitosa expressió que no ens resistim a transcriure *ci corre e ci corre d'assai*. Ell queda sempre per sobre del que el llenguatge pot dir d'ell. D'altra banda, mai no es dona sol, sinó embolcallant totes i cadascuna de les determinacions i relacions o judicis que aquestes estableixen entre elles. Tota capacitat abstractiva empenyada en desvelar el pur ésser està condemnada a fracassar en l'intent. Quan les crítiques d'abstractisme, procedents de Gioberti, ploguen sobre l'*intuito* rosminià, Rosmini ho acceptarà, però només en el sentit que altres idees, encara més abstractes, necessiten suposar-la. En opinió de Gentile: "(la idea de l'Ésser) *un no la forma per abstracció, un només la reconeix*." Cada llenguatge, cada mot, sense excepció, ha de fer els comptes amb la capacitat abstractiva que, si d'una banda el fa possible, d'altra obliga a mantindre'l dins d'unes limitacions, que ho són més des del moment que llurs extrems no estan fixos. D'ací la importantíssima qüestió de la tensió, la *realitat* de la contradicció, el deure de superar-la tot i saber que aquesta, en sentit absolut, no pot ser superada. No és casual que gran part de la tasca severiniana estarà dedicada a pensar la contradicció, a no defugir-la, a esperonar cap la seua superació *precisament* per haver-se esforçat com ningú a pensar la seua realitat. D'altra banda, és la contradicció, en cap lloc tan visible com en el llenguatge o en la història, allò que evita un solució de caràcter idealistico-subjectivista, així com el manteniment d'unes característiques pròpies malgrat la magnitud de l'idealisme alemany i hegelianisme en particular. Si en Itàlia hi hagué quelcom que es pugui dir idealisme, aquest sempre estigué més aprop de Fichte que d'Hegel, almenys si ens mantenim dins la línia de pensament en què es mou aquest treball.

Ara, independentment del partit que li'n traurà Severino, realment sembla difícil no acceptar que l'acusació de tomisme, a la vista de les implicacions, tant teòriques com religioso-polítiques, dirigida a Rosmini, no siga vàlida en bona part.

D'una banda estaven aquells nostàlgics del sensualisme i laïcisme divuitescs que com ara G.B. Niccolini no dubtaven en dir de Rosmini que "*refrig una idea de San Tomàs, cuïna a la italiana algunes viandes alemanyes, tal és l'home que ha instituït una nova religió, anomena als frares hòmens celestials, i voldria regalar-nos la Inquisició*"²², que no passaven de ser la lògica reacció contra qui vol esborrar-los del mapa i que apunta cap a uns ideals religiosos i polítics llunyans en qualsevol cas del gust del liberalisme burgés decimonònic; d'altra banda estaven, Gentile no deixaria de coincidir parcialment amb ells, els que basaven l'acusació de tomisme en motius pròpiament gnoseològics, i es dirigien contra l'*oggettivismo antico* que sufocava en Itàlia el nou subjectivisme, el que partia de Kant, en absolut tancat en la realitat, sinó garantia de la seua aprehensió, i, a més, contra l'innatisme, car tots els arguments aportats per Rosmini per tal de convèncer-los que allò innat era pura forma, i no contingut, els menystenien sistemàticament²³. Així el més tomista de Rosmini ho constituïria el fet que el contingut de l'*intuito* no era sinó una dada, comparable, pel seu caràcter de tal, amb l'inconscient (*Unbewusst*) de Hartmann ("*al qual hom acut per tal de conciliar la Idea d'Hegel amb la Voluntat de Schopenhauer*") i als fets o dades del positivisme²⁴, arribant Gentile a qüestionar-se si el terme *intuito* no té massa ressonàncies platòniques i transcendentistes, per poder servir a allò que Rosmini vol expressar. En ocasions no és sols un fatal error terminològic allò que negativament Gentile detecta en Rosmini, sinó una ambigüitat entre el vell tomisme i el, per denominar-lo d'una manera o altra, realisme o naturalisme moderns que té com a pitjor conseqüència una incomprensió del potencial contingut en el kantisme que al seu torn -recordem la posició contrària de Rosmini a la pluralitat de categories-, faria que Rosmini acusara a Kant -

²².- Citat per Gentile, RG, part primera II, pag. 51.

²³.- Per cert, només cal una lectura de l'escrit sobre Rosmini del 55, per adonar-se que Severino figura entre els no convençuts.

²⁴.- Gentile RG, part segona I, pag. 197.

despulses de naturalisme- d'allò que Gentile l'acusaria a ell. Per tal de sintetitzar, la pregunta que se li planteava a Gentile era aquesta: en veure Rosmini en Kant tant de subjectivisme, no estaria recaient en el seu vell aristotelisme que el portava a sostindre l'existència d'un objecte al marge del subjecte, un ésser al marge del pensament, un pensament al marge de la síntesi del judici, cosa aquesta última considerada per ell com l'aportació més genuïna de Kant?.

Potser era l'excés de zel en salvar l'objectivitat, el que obligava a rrelliscar en aquests errors, o potser fóra l'empremta de l'*intuito* platònic -*lume che é fuori della mente*- allò que entorpia la recepció de la filosofia moderna. Estava també aquest sentit de plenitud realista de tot el que ens envolta, tan propi del catolicisme. Amb tot, comptat i debatut, resultava tot tan anacrònic i inessencial per al desenvolupament de la filosofia moderna? O el que acaba succeint és per sort que els vells prejudicis del catolicisme acaben per determinar en Itàlia la recepció de la problemàtica filosòfica moderna i, en el seu cas, imprimir-li una particular direcció? Amb altres termes: es tractava de defensar a Sant Tomàs o de fer front als arguments del modern idealisme de la identitat, o de les dues coses a la vegada, inconscients de la disparitat de propòsits? Gentile exposava el *guaio* de la forma més sintètica i expressiva: *que la necessitat és precisament negació de l'intuito, que comporta separació, mentre la necessitat implica identitat*²⁵. Necessitat, identitat, panteisme, segrest de la voluntat que vol ser lliure per la natura governada per lleis inexorables, Spinoza, Schelling i Hegel, d'un costat, d'altre: intent perpetu d'acordar els oposats tot i salvaguardant les velles creences en la voluntat, en la possibilitat de canviar el curs de les coses, exigència de concialició que acontente a tothom sense casar-se amb ningú, llunyanament emparentada amb la *summa* tomista, però, contra tota aparença lèxica, aliniada, des de potser un altra tradició

²⁵.- Gentile RG, part primera I, pag. 211.

o una altra llengua, amb aquells que en plena desenvolupament decimonònic del pensaments de la identitat absoluta, dels sistemes de saber, tractaren de fer-los front des d'àmbits tan distints com el positivisme, el neokantisme, l'idealisme ètic de Fichte o aquells autors que ara ens ocupen. No serà que ara, després de tots els viaranys recorreguts, precisament per haver-los recorregut, el més modern resulta ser el contingut en aquestes paraules de Gentile: *Enllà de totes aquestes formes, roman sempre la verdadera realitat inatansable; i, en mancar ella, que és principi de tot el real, hom no pot conèixer res real sinó en tant que participa de l'ideal, i es fa perxió ideal*²⁶.

Tenim de moment un tema que es planteja en Rosmini amb no menys força que al començ de la lògica hegeliana. Si tornem a l'espinesa qüestió de l'existència de l'ésser sense determinacions, contingut de l'*intuito*, no sorprendrà la seua intercanviabilitat amb el no-res:

Als nous i vells adversaris de l'ésser, que el Rosmini acceptà de l'idealisme absolut germànic, hauria que dirigir-los a la mateixa teoria rosminiana: que l'ésser estiga en qualsevol concepte és un fet que no es pot negar, perquè el negar-lo implicaria contradicció; que aquest ésser siga igual al no-res, no ha de semblar un absurd, car Rosmini ha provat que l'ésser és forma de la cognició, i la forma abstracta de la matèria (com aquesta respecte a aquella) és no-res.²⁷

Quant no deurà una meditació com la de Severino a un text com aquest? D'una banda la coincidència és total: l'ésser és allò que no pot ser negat car la seua negació resulta autocontradictòria, d'altra en canvi, la discrepància no pot ser més gran: l'ésser la negació del qual resulta una contradicció, és l'ésser igualat al no-res. Ens atrevim a pensar que en opinió de Severino ací, de manera especialment diàfana, torna a complir-se la maldició que pesa sobre tota la història i el

²⁶.- Gentile RG, part segona IV, pag. 321.

²⁷.- Gentile RG, par segona II, pag. 227.

desenvolupament del pensament d'Occident: quan un vol pensar l'ésser, acaba pensant en el no-res, declarant la insubsistència d'allò que esperem que siga més real, conformant-nos amb substituïts tals com el "món" etc. L'aventura iniciada a Grècia de voler pensar el que és com és, acaba amb funestes conseqüències, millor dit que *el que és com és* és tan poca cosa que no passa de ser pura forma, que en poc podrà aplacar les ànsies de coneixement i seguretat dels hòmens d'Occident, subsistint només ocm a quelcom extern a les vicissituds de la vida de cada dia, com a llei externa descuidada de les esperances i temors de la pròpia subjectivitat teua o meua. L'abstractisme i el formalisme són així l'altíssim preu a pagar per haver volgut pensar l'oposició radical entre ésser i no-res, i no haver continuant *tirant* en la inconsciència prèvia a un tal plantejament. També el nihilisme es fa conseqüència inevitable, ho acabem de veure.

Algun contemporani, com ara D'Ercole, havia tractat d'explicar el *tomisme* de Rosmini per la igualtat entre l'ésser contingut de l'*intuito* amb l'*esse a cui nulla sia additio, esse comune, quod de omnibus praedicatur* de Sant Tomàs. Per a criticar-li a rengló seguit l'afegit de predicats sobre el qual ja ens hem detingut, el de possibilitat en particular. És possible que tinguera almenys part de raó. Però la situació ha quedat del tot capgirada des del moment que Severino ha demostrat que no cal esperar a Rosmini per reconèixer que la possibilitat, la idealitat, la manca del predicat que atorga l'existència efectiva, és quelcom inclòs en la noció d'ésser de St. Tomàs o en la de Kant. Si Severino té raó, Rosmini no resulta incoherent per estar allunyant-se de Sant Tomàs, sinó que Rosmini diu amb els mitjans i les condicions pròpies, el mateix que St. Tomàs, que en si no és res que pertanya en exclusiva ni a St. Tomàs, ni a Kant ni a Rosmini, sinó a la pròpia tradició occidental: l'ésser com a privació de quelcom, justament el seu *estar-hi* o no, l'universal, la forma, la idea com a desentesos del particular, individual, singular.

No hem de menystindre però le diferències pròpies de cada època. Al seu segle, però no sols per la pertinença a ell, Rosmini es veu empés a professar una mena de voluntat de realisme, augmentada des del moment que es produeixen les crítiques contra la *idealitat* que vela el seu ésser, la qual es fonamentarà, pel que fa a l'objecte de pensament, sobre l'unitat dels contraris i pel que fa al subjecte pensant, sobre allò que Rosmini anomena *sentimento fondamentale* d'unitat entre intel.lecte i sensació, pensament i intuïció, esperit i cos. La relació entre aquests dos elements és autocircular: allò que l'opinió a filosòfica veu com a dos -pensament i cos, sensible i intel.ligible etc.-, la filosofia ho veu com a ú. Aquest tímid monisme serà un dels detalls que sense dubte aixecaran el braç de l'església contra Rosmini molts anys després de mort. De fet era el *realisme* exigit pels que, com Gioberti l'acusaven d'idealisme, allò que el portava a sostindre que l'*intuito* abans que una idea, un concepte, el producte del poder d'abstracció, era un sentiment, previ al desenvolupament de totes les polaritats que limiten, d'un i altre costat, la nostra activitat. El *sentimento fondamentale* era així unitat primigènia, per la qual es consentia l'assimilació del pur ésser al no-res, que ara esmentàvem, car, en realitat, ni ésser ni no-res, podien aspirar ni sols ni separats, a ocupar l'enter, no són més que mers contendents a l'interior del sentiment fonamental, conceptes que en cert sentit han oblidat llur origen comú (com fa tot concepte quan no sofreix la pressió sobre ell de l'actitud filosòfica i crítica). Concretant aquesta voluntat de realisme, que desubstancialitzava com a entitats aïllades, primer l'ésser i el no-res, però a rengló seguit, qualsevol altre concepte, Rosmini creïa poder-se defensar de les mil-i-una crítiques d'idealisme: l'ideal no era més que el real, un i altre podien ser recursos d'una consciència que es veu a si mateixa com a dual, escindida i, segons com, en conflicte. Els sistemes anteriors fracassaven en donar recolzament a un i només un dels elements de cada parell i s'autoenganyaven en relació a l'abast del que hem anomenat *tensió*. A més: estaven destinats a incórrer en el dogmatisme. En aquest sentit, és interessant veure com el Kant que Rosmini aprecia més, i contra

el qual dirigeix alguna crítica quan li sembla que no ha anat suficientment fins el fons, no és el Kant merament continuador de Hume, sinó el destructor de dos dogmatismes: el dogmatisme innatista racionalista i el dogmatisme empirista escèptic. Tot el capítol I de la primera part abunda en interessantíssims apunts i reflexions al respecte. El principi d'un o altre dogmatisme, en síntesi efectuada per Gentile, era sempre el mateix:

... que la unitat no poguera comprendre la dualitat, i que tampoc incloguera la negació; pel qual els judicis no podien ser sinó analítics (pura unitat) o sintètics (pura dualitat).(200)

Hauríem d'afegir que dogmatisme era també la creença que l'existència de l'ideal exclouïa la del real, la de la possibilitat la de la realitat efectiva, la de la identitat la de la diferència, la de l'ésser la de les distintes determinacions que són. És per això que Rosmini és conscient de la parcialitat i abstracció en què necessàriament cau tota paraula o expressió dedicada a voler designar en justícia un món caracteritzat per ser constant eclosió de diferències. Si la rosminiana idea de l'ésser en algun moment havia pogut induir a una imatge de identitat immòbil, mai com ara tenim la possibilitat de desmentir-la: "...l'esperit no pot ser mai simple *intuito*, sinó que sempre és un desenvolupament, un dualitzar-se de la seua primitiva unitat substancial"²⁸. Fichte al nostre entendre truca ja a la porta, l'home mai no ha de poder escapar de la contradicció, però té el deure de voler eixir-ne. Mai el rosminianisme pretindrà ser un sistema de la identitat, tot i que els seus detractors l'acusaran precisament d'això, i tot i que de vegades les intencions disten d'estar a l'altura dels resultats. Ací nosaltres ens interessem, en tant que ens ocupem no d'una obra sinó d'un ambient intel.lectual, per les intencions, i aquestes han quedat clares quines eren pel que fa al cas italià. Tenim ja des d'ara un pensament volcat no certament sobre el subjecte existint a banda de l'objecte, sinó el subjecte com a

²⁸.- Citat per Gentile RG, par segona II, pag. 217.

perpetu esforç des de sempre de fer seu allò que, també des de sempre tot i que no ho sàpiga, és ell. Així s'entén que Rosmini diga que ha deixat de tindre sentit la pregunta de si el subjecte pot o no copsar l'objecte. Aquesta pregunta pressuposa des de sempre la seua resposta: si en compte de mirar el subjecte abstracte purament intel·lectiu, mirarem al subjecte que des de sempre actua i actua com a pensament, que no pot abandonar aquest cercle que suposa el no poder pensar-se sinó actuant, no ens la formularíem. Cert que aquesta manera de procedir, no s'ocupa de la qüestió del fonament i accepta la contradicció insuperable, però absolutament mereixedora d'intentar ser superada, pròpia dels éssers debatint-se entre la seua capacitat de creació i la seua finitud, com a últim nivell al qual pot arribar la capacitat de profundització especulativa dels hòmens. Però és això justament el que ens hem esforçat en mostrar com a tret característic d'una tradició, una corrent de pensament i uns noms, potser avui injustament oblidats.

Gentile va comprendre a la perfecció que totes les incoherències de Rosmini, que les rèpliques de Gioberti, tampoc no sempre coherents ni sempre conscients del molt que devien a Rosmini, només portaven a una solució airosa, que no podia ser altra que l'eliminació de qualsevol deixalla de substancialisme, naturalisme o estatisme que poguera quedar en la concepció del Jo o consciència d'un mateix, la qual cosa constitueix un dels llegats més importants, compartit per filosofies ben diferents, del pensament italià del segle XX. De fet no es tractava més que de portar a les últimes conseqüències quelcom que es trobava entre els dos contendents: allò que pensant en la seua no existència, un incorre en contradicció, és la consciència, producte de l'*intuito* en Rosmini, de la reflexió en Gioberti. Gentile dirà: d'acord, però per això mateix no pot ser res, no pot ser una determinació de perfils clarament traçats, no pot ser sinó la pròpia activitat inaprehensible en la seua completud pel pensament actual. Gentile legitimava així una concepció del pensament absolutament laïca, en tant que el pensament no és

sinó producció de si mateix. No és que el pensament subsistesca clos a la realitat, sinó que la sola notícia que podem tenir de la realitat és sempre a través d'un pensament en tensió sempre entre la seua actualitat i la seua potencialitat. En la pràctica, això suposava menystenir la motivació religiosa, transcendentista i substancialista, del tradicionalisme decimonònic, després d'haver partit d'ell; però també suposava la crítica al positivisme decimonònic. Heu's ací com la insuperabilitat de certa subjectivitat, fonamentant una noció de tant de pes en aquest context com la de immediatesa, que exerceix com a obstacle contra la recepció d'un dialectisme acrític i ingenu, troba les seues arrels en Rosmini i Gioberti, per no remuntar-nos encara a autors més anteriors. Tanmateix havia arribat el temps en què, si se'ns permet l'expressió, el realisme religiós anava a veure's substituït per l'idealisme laïc. Aquest és paper que correspondrà ja en el nostre segle a la figura imponent de Gentile, al qual dediquem bona part d'aquest treball.

La continuïtat però era innegable. Sense anar més lluny, la identificació de l'ésser amb la consciència que d'ell se'n té, és tan palesa en Rosmini com en Gentile i, tot i entenent la seua profunda coherència, més meditada sense dubte que molts dels frívols abandons actuals del subjectivisme, representa un dels punts de màxima discrepància de Severino respecte a ells. A més, òbviament, hi ha altres qüestions. La de pensament entés com a producció i la de devenir entés com anul.lació total o parcial de l'ens, són probablement les més significatives. Està també el recuperat interès religiós que Severino representa, el qual reobri una vella temàtica de revalidació tant del món com d'allò que *actualment* no en forma part. El desenvolupament d'aquest treball s'anirà ocupant amb detall. Ací només hem volgut traçar les coordenades diverses i subtilment entrellaçades que li han permés despegar. Hem procedit des de la convicció de trobar-nos davant d'una temàtica que aporta solucions, si més no molt personals, a problemes de la filosofia actual: la reluctància a caure en mans d'una forma o altra de naturalisme o objectivisme,

per bé que en ocasions revestit de dialecticitat, la insistència en la copertinença que presideix la relació entre identitat i diferència -que constitueix el precedent de la crítica de Severino a totes les filosofies de la *svolta linguistica*-, el distanciament respecte a aquelles maneres de pensar que, en menystenir l'entitat teòrica del problema de la subjectivitat, entren sense preàmbuls en la intersubjectivitat, amb altres mots: l'allunyament d'aquelles tendències que obliden la tensió i sofriment del subjecte que sent com l'*astúcia de la raó* l'empaita des de tots els flancs; totes elles qüestions que hem percebut en continuïtat d'autors, d'altra banda ben diferents. Així Gentile va creure que els errors de Rosmini podien ser esmenats per l'admissió d'un pensament creador, pensament pensant, *en acte*. Severino, en canvi, considerarà que allò que podria ser l'equivalent de l'*intuito* o de l'*atto*, en el seu cas: la *immediatezza*, poc podrà fer si no va acompanyada de l'afirmació de l'eternitat de l'ens. Que ningú pense però que el problema queda resolt amb una adició més o menys mecànica. Són moltes les qüestions replantejades de soca-rel per l'originalitat del filòsof de Brescia. Per això, malgrat el mètode pel qual ens hem decantat, invitem, per convicció pròpia i per respecte a Severino, que a bon segur serà el millor crític d'aquest treball, a no deixar-se seduir per analogies massa fàcils. Com a exemple diguem que si ens entestem en creure que hi ha una continuïtat linial entre l'*intuito* de Rosmini i la *immediatezza* de Severino, ho farem sempre a risc d'oblidar l'escrit que Severino dedicà a Rosmini el 1955, on es mostra enormement crític contra l'innatisme d'una idea de l'ésser *independent*. Obviament independent dels ens. I el que està clar és que allò que constitueix, en obres posteriors, motiu de crítica contra l'ésser primera categoria de la lògica hegeliana o contra l'ésser ú que la tradició ha associat amb Parmènides, no pot constituir una excepció en el cas de Rosmini. En poques coses ha insistit tant Severino com en l'equitat ontològica que beneeix totes i cadascuna de les manifestacions de l'ésser. Sempre podem pensar que això últim només pot ser el fruit del principi rosminià que fa del pensament judici, però tampoc podem negar que suposa un pas enllà de Rosmini.

La immediatesa i el discurs.

Per cert Gentile no veïa com a tan incompatibles la innata idea de l'ésser amb la incorporació de les diferències a l'ésser, com ho veu Severino en l'escrit citat. Tanmateix què siga d'un o d'altres no era res que allò que ens interessava més en aquesta nota preliminar. Per damunt de tot, hi ha quelcom que els compromet més que els separa. La immediatesa, com a notícia que l'ésser és accessible, es troba, en aquest sentit, en posició de privilegi. Des d'ella comencem el nostre viatge a través de l'obra severiniana.

II.- LA IMMEDIATESA EN LA PERSPECTIVA GENERAL DE L'ESTRUCTURA ORIGINARIA.

E. Severino no ha deixat mai d'insistir en el fet que tota la seua obra mostra el seu ple sentit, només quan se la relaciona amb la seua primera gran obra, culminació de tota la seua activitat de jove filòsof al llarg dels anys cinquanta: *La struttura originaria* (1958). Ara, malgrat l'advertència, *La struttura originaria*, continua sent a hores d'ara, l'obra menys llegida de Severino, fins al punt que són molts els quals costa de reconèixer a l'autor d'assaigs i articles de premsa guardonats amb una certa popularitat, que correspon amb la imatge més recent de Severino, en aquell professor universitari de vint-i-vuit anys que conformava una estructura lògica que, en punts decisius, gosava discrepar de les posicions al respecte de Hegel o Gentile. Car es tractava, en definitiva, de construir quelcom semblant a allò que, des de la seua pròpia perspectiva, aquests autors havien intentat, en el que tenia, sobretot, de continuïtat amb l'ambició metafísica d'aspiració a un saber de la totalitat, front al saber voluntàriament limitat de les ciències particulars. A l'igual que aquests autors -als quals hauríem d'afegir Fichte-, Severino se n'adonà, que la totalitat del saber a la qual pot aspirar la metafísica, després de la revolució immediatament postkantiana o pròpia de la filosofia romàntica o sistemàtica, no pot ser de cap manera una totalitat de l'objecte, indiferent al mode de Schelling, sinó que qualsevol projecte de saber de la totalitat ha de culminar, i ha d'extraure tota la seua raó de ser, de la seua capacitat de retre compte del saber assolit, amb tota la seua complexitat, de la relació entre vida i pensament, de la interacció entre home i món. Tanmateix, els inicis de l'obra severiniana no semblen situar en cap lloc relevant la qüestió de l'acció, ni menys encara de la praxis i al llarg de tota la seua vida, s'ha resistit a admetre una lectura "pràctica" del seu pensament, per raons de les quals temps tindrem d'ocupar-nos.

El seu problema resulta molt més "clàssic", pre-crític quasi, és el problema de la *veritat*, de la veritat incontrovertible de l'*epistème*, per bé que aquest terme no siga encara habitual en el context de SO, com ho serà en canvi a partir d'*Essenza del nichilismo* (1972). L'objectiu últim passa per desvelar l'estructura originària de la veritat que significa descobrir tot aquell sistema d'enunciats la negació dels quals resulta negació de si mateixa, autocontradictòria²⁹. Només la demostració que una tal sistema existeix, ens capacita per poder parlar de qualsevol altra possibilitat de "trobar-nos en la veritat" en qualsevol àmbit del saber o de la vida. Pensem, per exemple -com ho fan bona part de les escoles ètiques més recents- en una norma de l'acció no sancionada per l'estructura de la veritat, com ara l'imperatiu: "no matarás". Avui es tendeix a pensar que, si bé no es pot donar una raó última i definitiva de la seua inqüestionabilitat (pensem en els atenuants, defensa pròpia, paral·lelismes, segons certes escoles, amb la conducta animal etc.) malgrat aqueixa dificultat, diem, l'imperatiu té una validesa jurídica, en ordre a la convivència social etc. Això significa que, si ningú no posa remei, una proposició com aquesta es troba perpetuament exposada a ser desmentida pel seu contrari, fins i tot, qual és el cas, en què el contingut fa referència a algun dels principis bàsics que sosté una civilització: per què no havia de matar si ningú no és capaç de donar-me una raó, gràcies a la qual, jo veja -tan objectivament que qualsevol altre també puga veure- que l'imperatiu "no matar" i el seu compliment formen part de la veritat?³⁰ Això,

²⁹.- Preferim ampliar, més que ens precipitem a aquestes altures de l'exposició, el que hem dit sobre l'estructura originària, a fi de donar suport al poc que hem enunciat: "Com a unitat de si (o siga: com a aparèixer de la totalitat del que és (*essente*), el destí és la unitat d'una multiplicitat de determinacions. És una *estructura*. Més encara: és l'estructura *originària*, perquè és l'incontrovertible que no és afirmat en base a res més, sinó que és autoafirmació. La estructura originària és (...) l'estructura originària del destí. Cada determinació de tal estructura és quelcom la negació del qual és autonegació. Aquest caràcter però li convé, en tant que ella s'aplega, conjuntament amb les altres determinacions, en la unitat de l'estructura originària. I a aquesta unitat li convé tal caràcter, en tant que ella és unitat de les determinacions de l'originari." (OL, part tercera II, pag. 173). Retinguem de moment el fet que l'estructura originària no és un ens privilegiat, que puga subsistir al marge de les altres determinacions que, dit siga de pas, són tant com puga ser ella.

³⁰.- En RP 6. trobem: "les conviccions i formes de consciència diverses d'aquella convicció i consciència absoluta en què consisteix l'acte del filosofar autèntic, poden trobar llur fonament (en el filosofar) només en tant són assumides pel filosofar i no en tant que són viscudes com a tals. Viscudes com a tals, es mantenen, com déiem, tancades al fonament, es mantenen en la infonamentació, com a simples opinions que poden ser legítimament negades: llur veritat viu en elles com a quelcom de simplement pressuposat, com a veritat inepta que es deixa suprimir per la pròpia negació." En Rch (EN) I i II, de forma encara més resumida:

justament, és el que la nostra civilització no es troba en condicions de fer. Si un vol, pot dir que "no matar" és més convenient, més útil o que s'acorda millor amb els sentiments més immediats i espontanis dels humans, la qual cosa -no és massa difícil de reconèixer- dista molt de constituir una veritable raó. Qui apel·la a aquest tipus de "raons" juga a fer de Rousseau, més que no n'haja sentit parlar i, com es ben conegut, Rousseau, amb el mateix dret que defensà les pròpies posicions, fou "desmentit" per Sade, que situava en les antípodes la seua visió d'allò **immediat i espontani** en l'ésser humà. La situació de les "opinions" de Rousseau i/o les de Sade, en el que tenen de vulnerables, resulta paradigmàtica de gran part del saber actual no sols a nivell pràctic, com passa ací, sinó també a nivell purament teòric, tal com tindrem ocasió de comprovar al llarg d'aquest treball.

Fa un moment, preguntàvem per una "raó" que ens autoritzara a considerar l'imperatiu "no mataràs" com a part de la veritat. Probablement -a banda de la resposta negativa que ja hem anunciat- el problema rau en el tipus de pregunta, car en preguntar per una raó, estem suposant que la veritat necessite una raó i, encara més, que la llum de la veritat, no brille per si sola sense necessitat de intermediaris³¹. Amb altres mots: estem suposant diversos sentits de **immediatesa**, com si la veritat i la raó de ser de la veritat se'ns donaren en temps diferents. De la proposta severiniana podríem dir que extrau tota la seua força inicial (si fem coincidir l'inici amb la publicació de SO, plena expressió de la etapa "logicista" de Severino) de la negació explícita de l'evidència d'aqueixa estratificació entre "immediateses". No volem dir que, ara i ací, aquest punt continue sent el detonant de tot el pensament de Severino, però es innegable que té el seu origen en aquest

"... i què pot aparèixer com a error si la civilització occidental no sap què siga la veritat?"

³¹.- Cfr. RP (EN) 4., pag. 32.: "El més dramàtic d'aquesta situació és que ara el pensament va a la recerca d'un '*ésser necessari*', prova una *demonstració*...". U. Galimberti s'ha expressat de manera pareguda en relació al pensament de Lao-Tse, el qual constituiria un exemple d'autor que barra el pas a la persuasió de l'existència d'un fonament que precedira al fonamentat i, a més, fóra ontològicament superior. Cfr. *Linguaggio e Civiltà* (LC) III, 8., pags. 116 i ss.

intent del pensament per traure a la llum una autèntica redefinició del concret i de l'immediat, en diàleg amb figures tan sòlides, empenyades en un mateix propòsit o, almenys, sobre el paper, molt similar, com ara Husserl o Gentile. Potser avui, Severino estiga més interessat en les conseqüències, decisives per a la història del pensament, de la malversació del sentit de la immediatesa. Això no desmereix de la recerca genètica duta a terme trenta anys abans. En qualsevol cas, ha estat la nostra manera de demostrar que allò que déiem en principi -que tota l'obra de Severino porta sempre a SO- és una afirmació plenament fonamentada. Però no sols això: volem, a més, demostrar com l'obra severiniana, llegida a la llum de SO, descobreix una nova dimensió de si mateixa. D'una banda perquè ordena i sistematitza tota una sèrie dels seus elements que en la resta d'obres apareix dispersa. Per exemple, el que en *Gli abitatori del tempo* es diu respecte a la presència del principi de identitat en la Lògica hegeliana, dubtem que s'aprecie tot el seu abast sense haver seguit una a una totes les pàgines que, directament o indirecta, SO dedica a Hegel. D'altra banda, si un fa seua la nostra proposta, certes pàgines, que llegides al marge de SO sembla que caiguen en el voluntarisme, el misticisme o, fins i tot, el diletantisme, són apreciades des de altres taules de valoració que aquelles que de molt de temps han estat refrendades pel consens del qual ningú pot donar una última raó, o ningú pot garantir la seua estada en la veritat. Això passa, fins i tot, en temes determinats que sense aparèixer explícitament en SO, només per ella s'expliquen. Un exemple privilegiat el constituïria l'afirmació de l'eternitat de l'ens, en SO, si apareix, ho fa sempre en contrast amb l'evidència del devenir i, en canvi, malgrat tot, el principi -que en la seua versió definitiva només apareix a *Destino de la necessità* (1981)- tal i com apareix a les altres obres sembla caigut del cel, absolutament infonamentat i capriciós, si no es compta amb l'ajut que SO pot aportar al respecte, si un no realitza l'esforç de seguir, pas a pas, la senda i les giragonses proposades per SO.

No volem, finalment, ni fer una recensió facilitadora de la lectura d'aquesta obra complexa, ni insistir més del necessari en els aspectes que la separen de l'obra posterior de l'autor. Entre altres coses, perquè una cosa i altra han estat realitzades pel propi Severino: la recensió podria ser el capítol XIII, l'autocrítica la constitueix la brillant introducció inclosa en la segona edició (1981). En la mesura possible, presentem el pensament de Severino en el que té de continuïtat i coherència i, només en aquells temes que centren l'interés del nostre treball, hem procurat seguir-ne l'"evolució". Des d'aqueix punt de vista, ens ha semblat imprescindible treballar amb un cert detall els capítols II i III de SO, és a dir, aquells que s'ocupen de les dues vessants de la immediatesa, fenomenològica i lògica, així com del paper del llenguatge a l'hora de fer passar per abstracte el que, originàriament, és concret. El contingut de la resta de SO, especialment adient als nostres propòsits, apareix sempre que, per motius de concreció, ens veiem obligats a reconstruir la gènesi d'un problema.

El motiu que guia el nostre treball no és altre que el desvelament del compromís que l'actuació tècnica guarda amb la manera amb què la nostra civilització valora el desplegament i procediment del llenguatge en nom, sempre, de l'encalç d'una realitat fugitiva, esmunyedissa i, sempre més concreta, que un missatge que, invariablement, en voler-la conceptualitzar, la torna abstracta. Tanmateix, aquests dos temes -tècnica i llenguatge- només a través d'un tercer conflueixen: el Temps. És el temps qui, en definitiva, possibilita que hi haja tant un ordre successiu de descobriment i producció propi de la tècnica, com un ordre successiu de descobriment de la veritat en què el llenguatge pot donar el millor de si. Quan parlem d'ordre successiu, fem referència a la creença irreflexiva segons la qual hi ha un abans i un després, un moment que és present i altres que són passats o futurs i, òbviament, a la diferència de continguts en relació a cadascun d'aquests moments: El llibre que abans estava sobre la taula, ara torna a estar sobre

el prestatge. El segon, respecte al primer, adopta tot un caràcter de innovació, en llegatge de Severino: *sopraggiunge* (irromp, arriba a ser) en aquell horitzó, immediatament present, però des de fa uns pocs instants **passat**, en què el llibre estava sobre la taula. Preguntem ara: amb el canvi que s'ha produït, hi ha quelcom que no ha canviat, l'estat o la situació que envolta el llibre? Tendim a contestar afirmativament: roman aquesta cambra, els mobles en el seu ordre habitual, el paisatge que contemple des de la finestra, només l'estricta situació del llibre, que abans estava en un lloc i ara està en un altre, ha canviat, com a tal ha desaparegut i, si un vol, **ha deixat de ser**. Aquesta última expressió verbal, que de fet hem introduït a efectes purament explicatius de les altres anteriors, en opinió de Severino, palesa una de les identifications bàsiques del pensament d'Occident: ésser amb **Aparèixer**, **arribar a ser amb començar a aparèixer**, **deixar de ser amb desaparèixer**. Aquesta identificació, a l'interior de la vida i del pensament d'Occident, és considerada quelcom d'**immediat**. Encara no és moment d'entrar en definicions específiques i filosòficament rigoroses del terme immediat o immediatesa, de moment només ens interessa aquella actitud de l'home de la quotidianitat predisposat a pensar, sense més consideracions, que el llibre que estava sobre la taula, ara és sobre el prestatge, i a parlar com si l'ésser sobre la taula del llibre haguera passat a ser un contingut que només el passat té dret a reivindicar com a propi. Tot això es creu saber **immediatament**, l'experiència ho testimoniarà **immediatament**. L'experiència seria així, fonamentalment, experiència de la constatació d'uns canvis -del xiquet a l'adult, del foc apagat al foc encés, de la claredat del dia a l'obscuritat de la nit- i conclouria segura de la seua capacitat de contemplar els canvis, no sols d'una alternància d'estats -per exemple quan la poma ha madurat on era el verd ara és el groc- sinó del procés mateix que porta d'un estat a l'altre, de matís a matís, mentre aquests siguen perceptibles pels sentits i facultats humans. Quan no són perceptibles, la nostra manera de pensar ens impel.leix a creure en l'existència d'estats intermigs: el verd d'ahir era més clar i

el d'avui s'ha obscurit, segurament durant la nit han existit altres matisos. Així, amb aquesta hipòtesi *ad hoc* casolana ("segurament"), instituïm la constatació del Devenir allà on manquen fins i tot les condicions mínimes del que Occident entén per experiència, és a dir: quan no sabem, suposem. Tot això, insistim amb risc de fer-ho en excés, recolzats per la "seguretat" que dóna el fet de tractar-se d'un fenomen immediat.

Tanmateix fóra un error identificar immediatesa amb presència immediata o actual, perquè si bé és indiscutible l'actualitat del llibre sobre el prestatge (ara que l'he deixat), de la llum (car és de dia) etc., no és menys cert que, d'una manera o altra, continua present la situació anterior del llibre, les hores anteriors del dia, l'estació passada o l'estació vinent. Si no foren presents, ni tan sols podria parlar-ne: no podria dir, per exemple, "el llibre que estava sobre la taula, ara està sobre el prestatge" perquè en cas de no tindre notícia (cap notícia, immediatesa=0) l'efecte que "el llibre sobre la taula" produiria sobre les meues facultats fóra nul, igual al de l'absolut No-res. Precisament per això jo no dic: "un no-res s'ha convertit en un llibre sobre el prestatge", ben al contrari, dic: "un llibre que estava sobre la taula, ara està sobre el prestatge". I, així, la passada posició del llibre continua, d'una manera o altra, formant part del contingut de l'immediat, en tant que les passades situacions en què el llibre s'ha trobat, a l'igual que aquelles en què s'hi pot trobar, no es troben en contradicció amb l'essència del llibre: no contradiu l'essència del llibre el fet d'estar ara sobre la taula o després sobre l'arena de la platja, sí que, en canvi, és contradictori (Kant diria: no pot figurar com a contingut de l'experiència possible) que el llibre, no per llibre sinó per estar fet de matèria més densa que l'aire, es trobe en algun moment suspès de l'aire. En llenguatge aristotèlic, el que nosaltres estem dient "situacions" del llibre, constituïrien els accidents d'una substància, el llibre, en aquest cas. Tanmateix l'analogia amb Aristòtil no va més enllà, car en el gran pensador grec, com en el

sentit comú de l'Occident (allò que més amunt hem qualificat de "tendència"), del qual en bona mesura és fundador, els "accidents" no són amb la mateixa propietat que és la "substància". Aquesta és el suport (*upoxeimenon*) sobre el qual poden, però **només poden**, assentar-se els accidents. La substància (*ousia*) no pot ser distinta de com és. Amb altres mots: són qualitativament diferents l'èsser del llibre i l'èsser de la situació (accident) en què es troba el llibre; si manca el segon, el "suport" continua present, si manca el primer, tenim que el que era un ens, es transmuta en un no-res. És evident, a més, que la lògica d'Occident, sense dubte basant-se en Aristòtil, pressuposa que el llibre i qualsevol dels accidents poden donar-se per separat: el llibre sobre la taula és el mateix que el llibre sobre el prestatge. Front als accidents que poden canviar, substituir-se uns a altres, el llibre, com a *permanenza*, no canvia. L'èsser del llibre és necessari, si més no: per als accidents que convenen a aquest llibre (posició, color etc.), en canvi, l'èsser dels accidents del llibre només és contingent, car existeix només en tant que aquest llibre existeix, durarà tant quant dure el llibre.

D'altra banda -continuant amb aquesta manera de pensar- allò que en aquest cas concret actua d'accident, és, al seu torn, individuació d'una substància que també **hauria de ser**, tan necessàriament, com aquella altra substància que ací fa de subjecte, seria, posem per cas, el color verd com a universal que subsumeix tots els infinits matisos i tonalitats d'aquest color, el que vendria a ser una mena de verd-*permanenza*. Ara, diem **hauria de ser**, perquè l'esforç magne de la Metafísica, al llarg del seu desenvolupament històric, s'ha concentrat, precisament, en demostrar que l'existència de la *permanenza* (universal, en sentit ample, no adscrit a cap època concreta del pensament, **immutable**) era tan evident -si no més- com qualsevol d'aquelles determinacions en què podia individuar-se. Amb tot, segons Severino, el distintiu fonamental del nostre temps vendria donat, precisament, per la constatació del fracàs d'una tal empresa, per bé que nosaltres, com a individus

amb òbvies limitacions de perspectiva o com a consciències finites, estiguem encara lluny de poder determinar completament tant els motius que han portat a la constatació, com les seues conseqüències. Es tractaria doncs d'una constatació incompleta, viscuda en un estat de certa inconsciència, en el sentit que creïem saber -ningú no negaria que es tenen certs indicis- però que una tal **creença**, oculta tant o més del que revela. Més endavant veurem com Heidegger i Nietzsche constitueixen el més representatiu d'aquesta fase en què el descreïment ha començat ja.

Partint d'exemples purament banals, ens estem acostant a les mateixes portes de l'ontologia occidental. Tornem al punt de partida i mirem si aquesta idea nostra (corrent, irreflexiva) de **immediatesa**, dins la qual, amb l'ajut d'Aristòtil podem introduir quelcom més que l'immediat present³², torna impossible o inoperant l'adopció d'una altra via per tal d'afrontar la qüestió. En realitat, el que fins ara hem dit de la **immediatesa**, coincideix amb la *doxa* pròpia del sentit comú, per bé que aquest el comencem ja a sospitar molt més problemàtic del que sembla des de fóra de la reflexió filosòfica, car, fins i tot, dins del consens que hi suscita, advertim ja una dificultat per retre compte dels diversos modes de presència, així com d'una compulsió a establir una jerarquia d'aquests modes en què, posem per cas, el present (o la presència immediata del present) gaudiria d'una entitat ontològica superior sobre altres rivals: el passat (contingut de la memòria), els projectes de futur (sustentats per la imaginació) no serien amb el mateix grau que és la presència actual, fins i tot, podrien ser formes de la no veritat, tot i que a la llarga tindrem ocasió de comprovar com la veritat d'Occident està aliada amb la *presenza* que només la memòria conserva. En qualsevol cas, per sota de totes les

³² La determinació que podria constituir-se per l'actualització (realització) d'una *dunamis*, no és immediatament present. El que sí és present és el fet que tal o tal altra potencialitat, pertany incoherentment a un cert subjecte. Exemple: que el llibre blanc, amb el pas del temps, pugui tornar-se més i més groc, com a possibilitat (*dunamis*) és incoherent i immediatament present. El que no és immediatament present, encara que tampoc siga contradictori, és el *factum* del llibre esdevingut groc.

discrepàncies, un acord de base presidiria tota la història de l'ontologia occidental des de Plató, que no per casualitat hauria elegit per designar la veritat al mateix mot que designava l'aspecte: *eidos*, a Heidegger que continua senyalant la presència com a tret definitori de la veritat (*aletheia*).

Amb això, no volem dir, de cap manera, que aqueix caràcter presencial siga homogeni al llarg de totes les èpoques i edats, ni tan sols, per ara, ens aliniem amb Severino, que, com se sap, considera un dels grans errors de l'hemenèutica heideggeriana, el fet de valorar la identificació de l'ésser amb la presència com a un tret propi del pensament grec³³.

El cas és que l'hipotètic acord sobre la presència es veuria travessat per una problemàtica al llarg del seu desenvolupament històric: la de no saber amb propietat com avaluar els altres temps que no són el present immediat. Les religions, sense anar més lluny, acostumen a situar la seu raó de ser en un pretèrit que, o bé és anterior al propi sorgiment del temps (en ocasions el temps apareix com a càstig per un falta comesa en aquella edat d'or), o bé constitueix l'origen del temps històric tal com l'entén el sentit comú de la nostra època. El platonisme, que sense ser una religió admet molts més elements trascendents que altres escoles del seu temps, situa les idees dins d'aquest pretèrit on encara no ha sorgit el temps, el cristianisme fa de la caiguda la causa del temps. En l'altre extrem, les utopies, que

³³- Cfr. RP 1.: ... *é storicament aberrante il tentativo di ravvisare nel primissimo pensiero greco la identificazione del significato dell' "éssere" e del significato della "presenza"*. D'altra banda, convé conèixer l'excel·lent treball d'Umberto Galimberti *LINGUAGGIO E CIVILTÀ (LC)*, Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e di Jaspers, Milano, Mursia, 1984 (Zona. edició), al qual ja ens hem referit. Aquesta obra, dedicada a Severino, fa referència en moltes ocasions a una "ambigüitat" consubstancial a les primeres formulacions filosòfiques en general, encara no encaixades pel procés d' "ontització" irreversible a partir de l'escolàstica, en tant que aquesta redueix l'ens a *creatura*. La presència podria, al nostre entendre, formar part d'aqueix conjunt de nocions "ambigües", responsables, probablement, del destí al qual amb posterioritat s'han vist sotmeses, però, originàriament, dotades d'una capacitat i una complexitat que, després, haurien perdut. Aquesta pèrdua avui la mirariem amb nostàlgia, fins i tot per part d'un autor tan poc "nostàlgic" com el propi Severino. Almenys en SO trobem encara texts tan heideggerians (per nostàlgics) com aquest: "L'originària teorematització metafísica és vista, en canvi, des d'un punt de vista històric, com a retorn a la pura essència de la metafísica, tal com es realitza al pensament de Parmènides; i a més, el coneixement (consapevolezza) d'aquella pura essència. Així que consentim un retorn, com proposa Heidegger, al fonament de la metafísica entés com a preliminaritat respecte a aquesta, només quan la metafísica no és vista en aquella pura essència." (SO I,2., pag. 109).

poden perfectament compatibilitzar-se amb les religions, solen munir-se d'un missatge més o menys escatològic de salvació que situa el seu acompliment en un temps futur, el qual, segons com, pot ser culminació d'un temps actual, el cas de les utopies polítiques, o superació del temps mateix, propi de l'escatologia religiosa, la qual podem trobar-la més o menys disfressada en fentmens de la societat civil.

Finalment altra qüestió problemàtica s'obriria camí per acabar de complicar l'estat de coses sorgit de la composició de les altres dues que, com recordem, eren la evidència dels modes del temps i les jerarquies ontològiques entre les diverses classes de presència. De fet, es tracta d'una varietat d'aquesta última. És la mateixa quan ja no es veu sustentada per una més o menys sòlida meditació filosòfica, sinó impel·lida per la pròpia quotidaneïtat no disposada a reconèixer la seua solidaritat de fons amb el teòric, la qual no pensa aquest últim com a expressió extrema, almenys en els orígens, del pràctic³⁴. És aquell moment que, correntment qualifiquem de "guiat per la necessitat immediata", per bé que en el llenguatge propi de l'autor tinga ben poca relació ni amb la necessitat ni amb la immediatesa. En el llenguatge de Severino rep altres denominacions: **sentit comú**, **passat pre-filosòfic** etc.³⁵. Quan parlem de pre-filosòfic, no ens referim a un mode de pensar anterior

³⁴- És important que senyalem des d'ara mateix que, en el cas de Severino, la relació íntima entre la quotidaneïtat i l'activitat teòrica, com millor se'ns descobreix és seguint l'etimologia dels mots. Ens ocuparem posteriorment.

³⁵- "La consciència pre-filosòfica (a la qual pertanyen la consciència religiosa, científica, estètica etc.) és certament, apertura d'un pla semàntic. Al respecte es parla de *sentit comú*. Tanmateix, per allò que aquest significar no es troba en posició de fer-se valdre ni, per tant, de mostrar el propi fonament, aquest porta amb si la negació de si, o deixa subsistir al costat el significat contrari: inestabilitat del significat o, fins i tot, insignificància." (SO I, 22, pag. 133)

SO V, 29., pag. 255: "El saber pre-filosòfic no és per tant un simple antecedent del saber filosòfic, quelcom a descomptar o exhaurit un cop apareguda la filosofia: el pre-filosòfic interromp el filosofar i, a més del caràcter d'antecedent, assumeix el d'interval i, en el projecte, d'un postposar-se. Encara que es concedesca que el pensar siga, com vol Aristòtil, 'la més ininterrompuda de les activitats', aquesta s'interromp, i la interrupció o intermitència es veu tant més accentuada precisament perquè ací no es tracta del pensar genèricament assumit, sinó del pensar com a estructuració originària del filosofar".

En SO VII 19., contraposa l'estructura originària a "horitzons posicionals pre- o extrafilosòfics". Per continuar dient: "De fet, en tant que la proposició 'Y és Z' és formulada en l'àmbit -per exemple- de la consciència comuna o de la consciència científica, tal proposició no és una síntesi *a posteriori*, sinó una assertió sense fonament".

En SO X 3., contraposa la consciència pre-filosòfica "que deixa vora seu la seua negació" al filosofar que és "l'apertura autèntica del significat".

en el temps a la filosofia, que el sorgiment d'aquesta última destinaria a una inevitable liquidació. Encara que Aristòtil pense que el pensament és la més constant de les activitats, Severino invita a reparar en allò que podríem qualificar de "intermitències" en l'activitat pròpia del pensar com ara el son, la malaltia, el dolor i, com no, la mort. Si aquests fenòmens amenacen la continuïtat del pensament, si pensar és l'activitat per excel·lència del filòsof, si, finalment, és missió de la filosofia, contraposar irrevocablement, l'ésser i el no-res, car "Fora de la filosofia l'afirmació no sap excloure la negació i aquesta no sap excloure aquella"³⁶, és a dir: si fora de la filosofia és impossible justificar que no matar és millor, o cau més dins de la veritat, que no matar, aleshores tenim que el camí envers l'absoluta contraposició entre Ésser i No-ésser, pot trobar-se amenaçat i interromput en qualsevol moment per la irrupció del **sentit comú** o del **passat pre-filosòfic**, és a dir, per la rememoració d'aquell temps en què encara no es plantejava l'esmentada contraposició que, tanmateix, es troba a la base del sorgiment del pensar.

Probablement vivim l'època que més descansa sobre aquest **sentit de presència** o de **immediatesa**, com a predomini del **sentit comú** o del **passat pre-filosòfic**. Aquest predomini tendeix a excloure els altres elements a què ara ens referíem: el propi de la fonamentació filosòfico-metafísica i el que constitueix l'atracció dels missatges utopico-escatològics. El nostre és el temps de l'autosuficiència del **món**, entès com a conjunt de totes les determinacions, de tot

Més explícit resulta encara a SOI X: "El pensament és així, com a tal, la més precària i inestable de les coses. Pot pensar fins i tot l'etern, però el pensament és un acte que va i ve, s'interromp, és objecte de voluntat. 'Nosaltres' -diem els habitants d'Occident- volem pensar'. Adhuc quan l'idealisme entén el pensament com a 'acte pur' o pensament transcendental, el pensament conserva un tret essencial del gest: l'agilitat de l'autoproducció". Recordarem, sense dubte, que això últim representa tant la conquesta màxima de l'actualisme gentileà, inigualda per qualsevol altre pensament contemporani, com l'objecció més seriosa de Severino contra aquesta important escola italiana en la base de la formació de la generació anterior a la seua. Cfr. al respecte OL, part segona.

³⁶.- SO I, 24., pag. 135.

allò que, en definitiva, apareix, el qual, per a Severino és la terra, la "totalitat de variants"³⁷.

Ara, la totalitat del que apareix o la totalitat de variants, entesa des d'aquest època de predomini del sentit comú, no és res més d'allò que ara i ací, factualment, s'ens mostra. No sols el món o la terra no necessiten de causes últimes que els expliquen ni de causes teleològiques que els guien (missatges religiosos, utòpics etc.), sinó que la mateixa presència del futur o del passat se senten incòmodes per trobar un lloc dins d'allò que constitueix una clara reducció de la immediatesa a la presència immediata, a la pura actualitat. El món és doncs el cim del que avui s'entén per immediatesa, immediatesa de l'immanent, del "real", del pràctic i, també, de reducció de qualsevol qüestió teòrica a una qüestió purament tècnica. De totes maneres, i en previsió del lloc al qual portarà el pensament de Severino, avisem que la immediatesa en si mateixa (fora de reduccions com la de fa un moment) no té res a veure amb la consciència comuna, natural, etc.³⁸.

³⁷.- SOI 8., pag. 80.

³⁸.- Cfr. SOI pag. 16. SOI 1., pag. 16. A mode d'avís d'una problemàtica absolutament clau en el pensament de Severino -el compromís ineludible existent entre la fe en el devenir i la fidelitat al passat que no deixa emergir el nou qualitativament diferent a ell-, mireu el que es diu a SO V, 29., pag. 256. Ací en discutir la creença que l'evidència fenomenològica d'una banda testimonia el devenir, d'altra s'identifica amb la totalitat del real, un dels arguments aportats contra la creença, diu: "el contingut de la totalitat del F-immediat no ha estat des de sempre i per sempre posat *com a* tal contingut, sinó que aquesta posició irromp després que el contingut ha estat posat *com a allò que això era* (*Vida quotidiana o contingut pre-filosòfic...*" (cursiva nostra). És a dir, de fet, tot i que la consciència comuna o el pre-filosòfic no ho reconeguen, no és el mateix *viure* en el F-immediat (que encara no ha parat esment en el fet de si es diu així) que *identificar-lo* com a F-immediat. El que la consciència comuna o el pre-filosòfic identifiquen és el passat (que exclou del seu si l'acte de la identificació) del F-immediat i el considera, des de la seua ingenuïtat, com a simplement *altre moment* (successiu a l'anterior) d'un mateix F-immediat. La "ingenuïtat" rau en consentir que el passat incalce el present, tot i creure que el present representa l'ubicació natural de l'ésser. No és, d'altra banda, que el F-immediat no incloga tot, el passat i el present, sinó que la consciència comuna es fica en un vertader atzucac quan fa del seu contingut, exclusivament el devenir, i de la presència actual, la forma privilegiada de la presència.

SO IX 1., nota 2: "Tal identitat significa que l'ésser, que és present, no és quelcom de 'fenomènic' o de simplement subjectiu respecte a una realitat en si, sinó que és la mateixa realitat en si, però és la mateixa realitat en si en la seua manifestació. És clar a més que aquesta identitat de l'ésser i de la presència és alhora *diferència* de les dues: en mesura que l'ésser *no consisteix* en la seua presència, i aquesta és presència *de l'ésser: fieri aliud*.

SO IX 8., pag. 376: "... la lectura del fenomenològic és a sovint més difícil que ocomplexes operacions mediacionals...".

A aquestes altures, però, ens adonem que són moltes i massa diferents les coses que hem consentit que comparegueren a l'hora d'intentar aclarir la posició severiniana front al concepte de **immediatesa** o de **presència**. També hem permès que aquests dos conceptes quasi es confongueren en un de sol. Tanmateix no es tracta d'un error nostre, sinó de la mateixa ambigüitat, magistralment advertida per Severino -és un dels grans eixos de tota la seua obra - que acaba per reconciliar positures aparentement inconciliables de la tradició d'Occident, com ara idealisme-neoempirisme, naturalisme-historicisme, sistematisme-atomisme etc. L'ambigüitat és, precisament, allò que ha possibilitat que els dos membres de cada parella arribara al punt i moment de la conciliació sense que el seu company l'haguera esbandit definitivament del joc, ni viceversa. Veiem així que no és de l'exègesi minuciosa de la tradició que extraurem una idea tan nítida com voldríem del que siga la **immediatesa**, ni que fóra restringint-la només a un període històric des d'on poguerem comparar-la amb la pròpia de Severino. Això últim es dificulta des del moment que Severino denuncia aquest ambigüitat calculada com a pròpia de totes i cadascuna de les fases de la tradició per tal de deixar en suspens el tema de la **immediatesa** i poder així seguir utilitzant les nocions de passat, present i futur, sense haver-se de definir completament sobre la naturalesa de cadascun d'ells o sobre allò que, per sota de les diferències, comparteixen.

Tornem a l'experiència fornida pel **sentit comú**. Què ens dicta aquest en primer lloc? Diguem-ho lapidàriament: les coses com a devenir, o encara millor: les coses com a inseparables del seu devenir. **Immediatament** -almenys el **sentit comú** ho creu així- assistesc dia rere altre a la irrupció de determinats fenòmens a l'interior del marc categorial exigít per l'experiència; igualment a la seua

SOI 8., pag. 76: "El contingut de l'aparèixer (la configuració de l'espectacle que apareix) no pot ser establert per una *simple* reflexió fenomenològica, és a dir, per una fenomenologia aïllada del lògic, o siga del sentit originari de la necessitat del nexa (=predicació)".

desaparició: la llum del dia ha deixat pas al crepuscle, la feina encetada ha estat acabada, la flor s'ha tancat en desaparèixer el Sol que la mantenia oberta. Això és **immediat**, així ho suggereix el **sentit comú**. Severino té un nom per a aquesta immediatesa detectada per l'experiència: **immediatesa fenomenològica** o, simplement, per tal d'abreujar, **F-immediatesa**. Aquesta, confessadament o no, descansa sobre el supòsit de la coincidència de l'Ésser amb l'Aparèixer, com si la inclusió de l'Ésser dins de l'àmbit del que apareix, coincidira amb el seu començar a ser. No cal insistir que ací reapareix tota l'ambigüïtat sobre la presència de què ens hem ocupat més amunt: amb quin **Aparèixer** coincidiria l'Ésser, aquell que només és, en sentit màxim, **aparèixer del present**, o un altre? De vegades la **F-immediatesa** resulta tan provocativa que fa de si mateixa la totalitat de l'aparèixer, com si no haguera lloc per a allò que no apareix ja o encara no ha aparegut, seria la màxima expressió del que podríem dir **aparèixer actual** que exclouria l'aparèixer del no-actual. Ara, la coincidència de què parlem, ens portaria directament a allò que Severino en diu **Follia de l'Occident**: la pressumpció que el que és (l'ens) puga deixar de ser. El contrari, justament, del precepte parmenideà, que exigeix que allò que és no pot no ser i, conseqüentment, no pot haver estat, no pot deixar de ser, no pot no ser encara. Aquesta exigència, però, no ve del **F-immediat**, sinó d'un altre sentit de la **immediatesa** que Severino anomena **immediatesa lògica** o **L-immediatesa**. Salta a la vista que, tal i com les havem exposat, les "dues" immediateses semblen contenir principis contradictoris: la primera la defensaria el **sentit comú**, la segona trobaria el seu màxim àmbit d'expressió en les ciències formals. A més, discreparien sobre la capacitat d'una o altra per copsar el **concret**. Segons el **sentit comú**, **concret** fóra la vivència mateixa que no deixa de fluir, fins i tot quan està sent contingut actual d'una experiència, en canvi, des del punt de vista de la raó formal, el **concret**, per sota de totes les apariències i en més consonància del que ella mateixa creu o està disposada a reconèixer amb una tradició desconfiada de l'apariència, fènomen, contingut sensible

etc., vendria a ser el principi que atorga estabilitat a les coses -principi de identitat o de no-contradició- *principium firmissimum*, que permet conèixer i capir les coses i els fets en tant en quant participen d'ell. Això significa que nosaltres reconeixeríem tal cosa com a idèntica amb si mateixa no per si mateixa (com a tal fóra només un contingut de la F-immediatesa) sinó en tant que participa de la identitat com a tal, la qual és causa (*aitia*) de la identitat que és pròpia de tal cosa o de tal altra. Tanmateix, la **identitat individuada** no es troba mai sobre el mateix pla ontològic que la **idea** de identitat. L'expressió de la **idea** (de l'universal) és el principi, però el principi, en tant que incorporat a la cosa, ha d'enfrontar-se amb l'evidència contrària, pròpia de la **F-immediatesa**, que tot passa i res no és. Si aquesta perspectiva no canvia -i difícil és que canvie dins del paràmetres propis d'Occident- el principi no tardarà en veure's restringit a una valoració purament formal: vàlid per apreciar l'estabilitat de la **idea** (permanenza), desbordat quan es tracta de donar compte de la "realitat".

La proposta severiniana se situa en les antípodes. Avançant esdeveniments, direm que només la unitat indisoluble de les "dues" immediateses -que Severino sempre considera com a moments abstractament separats d'una sola realitat i experiència- pot constituir el **concret** pròpiament parlant⁴⁰. El lector se n'adonarà que les nocions d'abstracte i concret, que ací estem barallant, difereixen sensiblement de la utilització quotidiana d'aquests termes, la qual assimila **concret** a immediat i fa d'**abstracte** la denominació de tot allò que no ens ve donat en sentit actual (de la presència actual o de la sensibilitat). Per completar el quadre, resulta que aquesta opinió, corrent si un vol, no deixa d'influir en alguns cims intel.lectuals de la cultura d'Occident qual siguin la *epagogé* aristotèlica o la mateixa dialectica hegeliana, en el sentit de considerar que d'allò que en diu **concret** a allò que en diu

⁴⁰.- Cfr. SOI 3., 38-9 i SO III 5..

abstracte media un procés, un camí que recorrem amb l'ajut d'una lògica, d'un mètode⁴¹ (*methodos*), al final del qual tenim quelcom que no teníem en un principi: una meta, un resultat, l'abstracte que s'ha fet concret, això últim, sobretot, pel canvi de perspectiva imposat per la lògica i la dialèctica hegelianes, que, definitivament, suministren els arguments necessaris perquè el concret deixi d'identificar-se amb l'immediatament present, amb el no mediat. Veurem com Severino, tot i beure directament en les fonts de Hegel i de Gentile, fa encara un pas més endavant, en el sentit, no sols d'invertir les nocions tradicionals, i també pròpies de certes escoles filosòfiques, d'abstracte i concret, en reivindicar que l'abstracte és l'aïllat i el concret el que guarda relació amb el tot, sinó també en el sentit -ací rau l'autèntic tret diferencial front a Hegel o Gentile- de prescindir de la necessitat del procés o mediació, o, almenys, del caràcter originari i excloent d'una tal mediació. Per a Severino, tota mediació, si no vol veure's exclosa de l'àmbit del que és (de l'Ésser, per tant) ha de ser sempre a l'interior de la immediatesa. Amb açò últim, la immediatesa severiniana adquireix un tret vertaderament decisiu: no és immediat allò que tinc davant -o millor: no és immediat allò que tinc davant *perquè ho tinc davant*- no és immediat el que és resultat d'un procés -o: no és immediat *simplement per presentar proves de ser resultat d'un procés*. Comptem que en aquest moment **immediat** és sinònim de **concret**. Menystingudes les dos possibilitats anteriors, la del naturalisme i la del historicisme, què és doncs l'**immediat** o el **concret**?

La resposta la tenim amb la primera i més fonamental formulació del que Severino en diu **judici originari**, pedra angular de l'**estructura originària**, o siga, d'aquell conjunt de predicats que, siga un a un, siga aquella relació de necessitat

⁴¹.- Una de les formulacions més radicals del que ací proposem la tenim en SO I, 24., pag. 136 on se'ns diu: "el procés de verificació o fonamentació és el mateix procés de significació del verificat". Per a afegir després en nota a peu de pàgina: "Aquest ensenyament fonamental de la filosofia hegeliana subsisteix ja implícitament a la metafísica clàssica. Les excepcions més notables cal trobar-les, més aviat, en la metafísica racionalista."

que mantenen uns amb els altres, la seua negació resulta sempre negació de si mateixa. Queda així: **El pensament és l'immediat**⁴².

Aquesta formulació pot arribar a ser molt més transparent si l'acompanyem de la formulació de l'epígraf 30 del capítol II: "...el judici originari no se'l formula dient que l'ésser és l'immediat, sinó dient que l'immediat és l'immediat". Amb les dues aconseguim, al nostre entendre, una primera aproximació: el pensament és immediat en tant que no hi ha res, de més fonamental, que es presupose a l'immediat.

L'immediat no és l'apariència que revesteix el no-immediat, car tot, d'una manera o altra, en tant que nosaltres hi tenim accés a través del pensament, és immediat. La segona formulació ve a reforçar aqueixa situació privilegiada de la immediatesa que ni tan sols a l'Ésser s'ha de veure supeditada, sinó que es troba en pla d'igualtat: ...l'ésser del qual es predica la immediatesa, és, precisament, l'ésser que és immediat (no l'ésser entés com a pressuposat a la predicació de la immediatesa o com a abstractament separat d'aquesta⁴³. La immediatesa es troba així designant l'Ésser igual o millor del que ho podria fer l'Ésser mateix. A més, la immediatesa queda així, d'un colp, deslligada de connotacions actualístiques: **immediat** és el que se'ns dóna com a pensament, el mode de temps en què ho fa és quelcom intern a la pròpia immediatesa del pensar. Es tracta d'una situació semblant a la del Descartes de la segona meditació: sóc una cosa que pensa, que no pot percebre's no pensant. El propi Severino diu⁴⁴ que "...la posició de la immediatesa del pensar troba la seua primera asserció explícita en la filosofia de Descartes" tot i aclarir a rengló seguit que Descartes representa la vessant purament "subjectiva" o "ideal", en què "la certesa és considerada distinta a la veritat". Nosaltres, en qualsevol cas,ensem que la crítica de Severino a Descartes està

⁴².- SO I, 5., pag. 114. A SO IX 1., el fonament, al seu torn, és definit com a *posizione dell'identità di essere e pensiero*.

⁴³.- SO II, 30., pag. 171.

⁴⁴.- SO II, pag. 172.

justificada, probablement, des del conjunt del cartesianisme, però no des de la "cosa que pensa" de la segona meditació, sense deduccions posteriors⁴⁵. En canvi, algú podria objectar que "subjectiva" i, àdhuc, solipsista, pot resultar la pròpia formulació severiniana del judici, més encara si va acompanyat de manifestacions aparentment diletants com aquesta: "Originàriament s'ha de dir: Jo sóc l'únic filòsof i la meua és l'única filosofia"⁴⁶.

Tanmateix, amb afirmacions com aquesta, Severino no pretén altra cosa que previndre contra tota forma de imposició sobre l'Ésser per part de l'home, no sols contra aquella representada per una forma o altra de subjectivisme o solipsisme, sinó aquella altra que, una vegada assajada la via anterior, i després del consegüent fracàs, prova a aconseguir a través del diàleg, de la raó dialògica, allò que no ha aconseguit a través de la raó *simpliciter*. O, amb altres mots, creu l'home suficientment dotat de voluntat, per entendre l'altre home, per acordar-se amb ell, tornant-se més "eficaç" en comparació a la raó del solipsista. La posició de Severino al respecte és contundent, per bé que no massa popular en un temps en què la

⁴⁵.- Hi ha dos texts que matisen acuradament la relació amb Descartes: un en "positiu", en el sentit de posar-lo com a exemple de com l'estructura de la veritat apareix fins i tot quan estem persuadits de trobar-nos en l'error o, com és el cas de Descartes, en el dubte, car el dubte és *certesa* que es dubta i per si sol ja palesa la inseparabilitat entre tots dos. Tot i així, aquest text, postil·la 1era l. de SFP pag. 294, ja avisa que la inseparabilitat entre certesa i dubte tal com apareixen en Descartes, mal poden servir d'exemples de la severiniana veritat que ni en els moments més foscos abandona el seu paper de transfons irrenunciable de tot el que apareix: "aquesta certesa, en la configuració que li pertoca en el discurs cartesiana, no és la veritat, és a dir que no té la necessitat que correspon a la veritat". L'altre text -el "negatiu": DN XIII, V, pags. 474 i ss.- subraïa encara més l'allunyament del recurs cartesiana respecte al mode de presentar-se la veritat del 'ésser: "Però el principi cartesiana que una cosa pot ser objecte de dubte només si apareix indubtablement (un principi construït a l'interior de l'aïllament de la terra i que és per tant una forma de la no-veritat) transforma la indubtabilitat -és a dir: la certesa que acompanya tot aparèixer, i també l'aparèixer del dubte- transforma una tal indubtabilitat entenent-la no ja com a aquella certesa o fe que és ella mateixa dubtosa (dubtosa a l'interior de la terra aïllada; i que, a la mirada del destí de la veritat, apareix com a negació de la veritat), sinó com a certesa sostreta definitivament a tot dubte i que així és 'veritat'."

En arribar a exposar el concepte de món, tindrem ocasió d'apreciar fins quin punt és deudor d'aquesta *simplificació* per la qual la certesa reeix a aïllar-se del dubte, el món que apareix del que no apareix en sentit actual. És el sentit *planer i camús* del món tan propi de l'actitud pre-filosòfica: "És sobre el fonament d'aquesta separació que només el llenguatge dels "simples" pot trobar els mots que anomenen el contingut de la fe i ignorar tots els mots que anomenen el dubte. Només perquè el "simple" està convençut que no apareix res més del que ell creu -només perquè no vol reconèixer el que li està davant dels ulls (és a dir: el dubte)- pot dir, per exemple: 'Jo crec en la paraula de Crist'".

No podem deixar d'advertir l'ajut que *cert* llenguatge aporta per a la reclusió en l'inconscient de determinats continguts *molests* que, cas d'emergir el conscient quotidià, suposarien un molt seriós obstacle per al *planer i camús*. Cfr. la primera postil·la de SFP: "L'operació que posa fora del llenguatge un cert contingut, no pot desenvolupar-se a l'interior del llenguatge" (pag. 296). De totes maneres, tota aquesta problemàtica reapareixerà en la part que dediquem al llenguatge, quan fem front a la qüestió de la solidaritat entre *sicurezza* i *insicurezza* dins de l'apreciació que nosaltres mortals fem del món.

⁴⁶.- SO I, 17., pag. 128.

deposició que la veritat fa del seu propi poder, corre paral·lela de la restitució en forma d'opinió democràtica, majoria estadística, intersubjectivitat etc., de la voluntat, del poder i de la força: "Els *acords* realitzats pel pre-filosòfic són causats per la 'bona voluntat', que és 'bona' només perquè és voluntat d'estar d'acord"⁴⁷.

No cal dir que en aquest no reconeixement de la presència de l'altre com a originària -el qual no traïa que siga originària la *possibilitat* de la presència de l'altre⁴⁸- jaú la raó més profunda de tota la polèmica recent contra els partidaris -aparentment gens homogenis entre si: Popper, Habermas, Rorty- del que podríem anomenar teories consensualistes tant de la fonamentació de la veritat com de l'acceptació d'uns mínims principis ètics. En el seu moment veurem perquè aquesta denúncia del consensualisme, conscientment no deriva cap a una mena d'ètica de la no-voluntat, en què el cartesianisme cridaner de la raó moderna ja no posaria traves a la manifestació de l'ésser, al "lliure joc del devenir" (Heidegger). L'alternativa al voler, no es troba en un no- voler o, com el propi autor confessà al que açò escriu: *senza la volontà che non ottiene, non esistono le galassie*⁴⁹. De moment,

⁴⁷.- SO I 24., pag. 135. D'altra banda, una de les preses de posició més convincents respecte al perill potencial d'identificar la posició de Severino amb un o altre tipus de solipsisme la tenim RCh (EN)V, pag. 351. A efectes de no allargar-nos, ens limitem a citar només el que es diu en la nota 39: "Com a possibilitat d'aquesta pluralitat d'apertures (dels diversos subjectes, punts de mira, opinions etc,*) , l'estructura originària de la veritat de l'ésser no té res a veure amb el solipsisme. El solipsisme és la negació d'aquella possibilitat". La possibilitat no és altra que "l'home siga poble, o siga que la veritat de l'ésser es manifeste en una pluralitat d'apertures i que l'apertura actual siga consegüentment, *finita*". Comptem però que aquesta finitud no és l'evidència última, sinó que és allò que és, només per la presència de la veritat o de l'absolut en nosaltres, presència relativa o contrastada, certament, per la finitud, però anterior i més ontològicament fonamentada respecte a aquesta.

⁴⁸.- Imprescindible al respecte SO I, 17., pag. 126.

⁴⁹.- És la mateixa idea que trobem en la entrevista publicada al voltant de l'aparició de *Destino della necessità* i que hem cregut convenient de transcriure:

P: Aleshores el propòsit dels homes i dels pobles, el seu propi personal, el paper que diu acomplir com a "testimoni" de la veritat a través els seus discursos i el seus llibres, quin sentit tenen en una història en què la salvació s'esdevé independentment, prescindint de l'operar dels hòmens?

R: L'esdeveniment d'aquell ens (*essente*) que és la meua individualitat, d'aquell ens que és el meu llenguatge, els meus llibres etc., aquest esdeveniment té el sentit propi de qualsevol esdeveniment, es presenta al mode que és presenta cada esdeveniment, és a dir: amb necessitat. Aleshores, com que l'esdeveniment és inevitable, *si* el futur ha reservat la salvació per al esdeveniment, o siga: l'ocàs del nihilisme, és clar doncs que l'ocàs del nihilisme no pot tindre lloc, per exemple, sense aquest nostre estar asseguts a la vora del foc, a l'igual que no pot tindre lloc sense el conjunt de tot allò que s'esdevé. Vull dir que *si* el futur és l'apertura de la salvació, i donat que l'esdeveniment és esdeveniment de l'inevitable, tenim que la totalitat del futur esdevé només en tant que s'esdevé tot allò que entra i ix de l'aparèixer i només en tant que s'esdevé l'operar dels hòmens. Sense aquell esdeveniment constituït pel meu ésser

podem ja reconsiderar el conjunt de tòpics associats a la concepció corrent de l'**immediat**. En primer lloc, entenem **immediat** en sentit exclusiu: si el pensament és immediat, aleshores, el mediat serà l'accés a la realitat en vistes a la seua transformació, l'acompliment dels meus objectius etc, raonaríem els néts de Hegel. Severino, en canvi, mai no diu que la immediatesa del pensament, expressada pel judici originari, implique la mediatesa de la realitat, en tant que fóra inevitable un "camí" des del pensament (idea) a la realitat, des del que és una "permanenza" fora del temps a la realitat com a tal, inseparable de la seua temporalitat. Segons l'italià, jo soc en la realitat en tant que aquesta m'és donada a través del pensament, i, d'altra banda, jo no soc sinó pensant. La realitat és immediata al pensament, i jo soc immediatament pensant. Realitat i pensament no són dos pressupòsits separats originàriament, separar-los significa efectuar una concessió a l'abstracte, la qual porta l'assumpte ben lluny, en qualsevol cas, de l'estrictament originari. L'originari és la pròpia relació immediata entre pensament i realitat i no la pressuposició abstracta d'un dels dos, particularment, quan l'implicat és el **sentit comú**, alguna secció del que anomenem "realitat"

...aquella *permanenza* que normalment han pressuposat les diverses formes de realisme o fenomenisme naturalista: *permanenza* del "món" o de la "natura"; "independència" de l'ésser natural (que és precisament una dimensió particular del contingut F-immediat) respecte al pensament.⁵⁰

que soc, sense l'esdeveniment d'aquest "ens" ("*essente*"), i sense l'esdeveniment d'aquella estructura constituïda pels meus llibres, a l'igual que sense l'esdeveniment d'aquest rumor dels automòbils que van per la carretera -sense la totalitat del que s'esdevé- no és dóna, si és que està destinat a ocórrer, l'esdeveniment de la salvació.

Conseqüentment responc dient que, *com cada esdeveniment*, també l'aparèixer del meu llenguatge i dels meus llibres és quelcom que pertany inevitablement al destí. Així si la salvació pertany a allò que s'esdevé, queda clar que no pot esdevenir-se la salvació si no s'esdevenen tots els esdeveniments destinats a esdevenir. Cert que hi ha una diferència amb tot entre el llenguatge que parle i l'esdeveniment que és el rumor dels automòbils. Està clar que sense aquell rumor no hi ha salvació. Altra cosa és però la densitat del llenguatge que parle. (Entrevista a cura de Tommaso La Rocca, publicada inicialment als números 2-3 de la revista "Riscontri" el 1981; posteriorment incorporada al recull *La Strada*). En el mateix sentit, cfr. la resposta a A. Mansullo en AT, Poscritto 3., 193 i ss..

⁵⁰.- SO XIII, 26., 548-9.

Suposem que havent avançat alguna cosa respecte al tema de la **permanenza**, el text no representa cap problema de comprensió. Recordem, si de cas, recurrent a un llenguatge que no és el de SO, sinó posterior, i que, tanmateix, el fonamenta, que **permanenza** és allò que aconsegueix escapar de l'acció anihiladora del Devenir i només per aqueixa raó -posem per cas: la **permanenza ser natural**- és considerat com a "més real" que altres elements que també formen part de la realitat, o, si es vol, com a més immediat que altres elements que també es donen immediatament, per exemple: el **natural** com a més **real** o **immediat** que l'**històric**. Per tal d'evitar aquests problemes, Severino proposa una consideració de l'**immediatesa** que la situa pròpia de l'home en el món prèviament a la separació entre el natural i l'**històric**. Ara, això no seria l'actitud pròpia del **sentit comú** abans que un o altre intel.lectualisme introduïra una separació entre les "diverses" realitats o els "diversos" graus de immediatesa? No és el discurs filosòfic el responsable privilegiat de la malversació en la relació de l'home amb l'**immediat**? No serà Wittgenstein qui té raó i la funció de la filosofia no hauria de ser només d'ordre "terapèutic", ajudant a alliberar-se de la pròpia ansietat que porta a la filosofia o, utilitzant les seues pròpies metàfores, no hauríem de desfer-nos de l'escala que ens ha permés pujar al terrat una vegada que estem dalt, no hauríem de limitar-nos a ensenyar-li a la mosca al forat per tal que pugui fugir? La resposta de Severino, el seu posicionament front a Wittgenstein -tot i que en aquest moment no ens podem detindre en un estudi detallat de l'assumpte- queda clar en aquesta frase: "Aquesta proposició (la 6.54 del *Tractatus*) és la mateixa autoconfutació de la filosofia wittgensteniana"⁵¹.

Sense entrar en las raons que, específicament, Severino argumenta contra la posició de Wittgenstein, hem de dir categòricament, que la solució no es troba

⁵¹.- SO I,21.,pag.130.

en l'acció de prescindir de la filosofia en nom de, posem per cas, una intuïció natural, un sentiment primari, un sentit espontani de la realitat i altres vaguetats, perquè, si bé existeix aquesta tendència envers el "realisme ingenu" (*il pressuposto naturalistico*) -el qual no s'ha de confondre amb la immediatesa, en tant que aquell suposa una "realitat enfront" explícitament exclosa pel judici originari-, no és menys cert que aquest ("realisme ingenu"), al seu costat, deixa brollar les mil i una formes de inquietud davant la sospitada inadequació entre pensament (que no es el del judici originari) i realitat, deixa, en definitiva subsistir la negació al costat de l'afirmació. La relació d'aquestes dues possibilitats és molt més íntima i còmplice que la d'una pura coexistència, per la senzilla raó que el "realista" tem que el pensament pugui no anar *més enllà* de la realitat, no pugui tindre altre contingut que el món. Front a aquesta possibilitat, permet l'existència d'altres actituds - *l'atteggiamento pragmatico-fideistico*⁵²- les quals, tot i de vegades acceptar un retall de les possibilitats del pensament com a *epistème*, mantenen un bri d'esperança en deixar oberta la possibilitat que una altra realitat (no aquella que el pensament *hic et nunc* conté) desborde el pensament, o, si un vol, que el pensament *simpliciter*, desborde el contingut actual del pensament.

Severino, en enunciar punts de vista tan rutilants com el judici originari o la "propietat" de la filosofia, no presenta una actitud prepotent per part de la raó, ni encara menys un menyspreu dirigit a l'alteritat com a problemàtica inherent a la pròpia reflexió filosòfica, ni tan sols que representen quelcom *meu*, significa només que trobar-me pensant, pensant la realitat només perquè soc realitat en la realitat, sense que em siga donat pensar en una situació en què realitat i pensament existiren com a elements separats, això, i no altra cosa, és la situació originària. És la versió severiniana del tantes voltes proclamat "*Pensare é giudicare*" de Rosmini i Gioberti,

⁵²- SO I,22.

représ com a *atto* per Gentile. No estem parlant de cap tipus d'espíritualisme ni de solipsisme, ben al contrari: l'estructura originària és realista en el mateix sentit que Fichte deia que era "realista" La Doctrina de la Ciència, realista perquè no gosa traure el pensament de la realitat, tampoc gosa, d'altra banda, suposar una realitat anterior al pensament, realista és reconèixer que aquesta relació és indestructible⁵³. Només la qüestió de la producció, sinó de la relació, si del reconeixement de la relació, separaria Severino de Fichte com de qualsevol altra deducció idealista⁵⁴. Volem dir que així com en Fichte, o en Descartes, aquest estat de coses és inici d'un procés que haurà de conduir a la reconstrucció del saber,

⁵³.- L'epígraf 26 del capítol XIII de SO adopta l'expressió "realismo originario o immediato" aplicada a l'estructura originària després d'haver distingit entre un "devenir propi de l'ésser que és F-immediatament conegut" i un "devenir que és propi de la coneixença o de la presència de l'ésser, i no de l'ésser que apareix". Del primer diu que "és categòricament i originàriament posat, en relació a l'horitzó de l'enter immutable, com a un aparèixer i un desaparèixer" mentre que el "devenir de la presència "és només projectat com a un aparèixer i un desaparèixer (on subsisteix la possibilitat de demostrar la negació del contingut d'aquest projecte)". Això significa que el devenir, com a sorgiment i anul·lació absoluts, no apareix i que, si arribem a persuadir-nos que apareix, és a causa de la imposició de les característiques del primer devenir sobre el segon. Aquest últim -en "ser només projectat" i no categòricament afirmat com a aparèixer i desaparèixer- pot abusar d'aquesta condició i equiparar presència (aparèixer) o no presència (desaparèixer) amb Ésser i no-Ésser. Si passa això, confon *com li passen a ell les coses* (com a contingut de presència, coneixement, percepció etc.) amb *com són les coses*. Això suposaria, d'una banda oblidar l'Aristòtil que distingia entre el més clar per a nosaltres i el més clar en si mateix; d'altra banda ens encaminaríem cap a l'error típic de certs pretesos hegelians que confonen contingut de l'intel·lecte i contingut de la raó, la qual cosa els anima a afirmar que Hegel signa definitivament la defunció de la vàlida ontològica (no merament formal) del principi de identitat. Tot això reapareixerà més d'una volta en el transcurs de l'exposició. De moment conformem-nos advertint que *realismo originario o immediato* és la permanença absoluta, en oposició a 'relativa', de l'Ésser, qualsevol siga el desnivell entre la realitat i la nostra pròpia manera de conèixer-la o fer-nos-la present. Així queda també esbandit el perill de solipsisme més o menys explícit. Avisem que en Severino un no trobarà mai aqueix prejudici contra la subjectivitat moderna, tan típic de gran part de la filosofia actual. Igualment, U. Galimberti, fent-se ressò de Jaspers i Aristòtil, escriu: "La via que s'ha de seguir és una altra, no aquella que pretén eixir de la subjectivitat, sinó aquella que, en penetrar-la, l'eleva a aquell punt en què *per l'observació, l'objecte no és ja la cosa, sinó la relació subjecte- objecte en el seu conjunt*" (Jaspers). "A aquesta intuïció arribí quan, en el camí successiu del meu pensament, em topí amb aquell concepte decisiu d'Aristòtil que diu: *l'ànima és, en cert sentit, tot*" (Jaspers). (Galimberti LC I, 3., pag. 38-9).

⁵⁴.- Cfr. SOI 10.: "Però l'autoconsciència idealista és el resultat del procés d'autorealització de l'ésser. Fora del nihilisme de la interpretació idealista del pensament, l'autocomprensió de l'aparèixer no és un moviment que retorna sobre si, un gest que indica un gest ja acomplert, un acte que creix sobre si mateix, sinó que és un estar immutable, un missatge etern. (en canvi) En la història d'Occident, si el pensament és aquest pensament actual, no és pensament immutable (la pròpia eternitat del pensament és el procés de creació i destrucció de les coses); i, si el pensament és immutable, no és aquest pensament actual". (pag. 92). El problema de l'actualitat i de la "classe" d'actualitat que correspon a la veritat es planteja de nou, entre altres llocs, a la segona postil·la de SFP.

La solució a aquest dilema apareix precisada més endavant, en el moment de fer front a l'objecció d'una possible lectura del c. V de SO, que reintroduiria el pensament com a 'acte' o 'gest': "El concepte de *permanença* (en el desenvolupament de la sèrie de reflexions) de la forma de la totalitat és així en contradicció amb el concepte de l'irrompre de la reflexió sobre l'originari. Però és precisament en aquest segon concepte que l'originari es torna el contingut d'un 'gest'". En efecte, una *permanença* que deixara fora seu l'"acte" que la identifica i l'anomena com a *permanença*, mitjançant un "*linguaggio che va e viene*" (és a dir que creu poder parlar unes voltes sí i altres no, a voluntat, de l'estructura originària de la veritat), deixaria oberta la possibilitat de deixar de ser *permanent* gràcies, precisament, a la irrupció del gest o acte situats en un moment posterior. De fet, en Severino, la *permanença*, es veu superada per la immediatesa com a concepte omnicompresiu *ahora* tant de la permanença com de l'acte o gest. La solució anirà en la direcció següent: "No una nova llum (és a dir: no una autoconsciència idealista*) (o una sèrie de noves llums sempre més exteses) sobre la llum de l'originari... sinó el desenvolupament de l'anàlisi de l'estructura interna de la ferma llum de l'originari..." (pag.. 95).

en Severino aquesta immediatesa és tant punt de partida com punt d'arribada: tot procés té lloc a l'interior d'aquesta immediatesa establerta pel judici originari, tota mediació roman immanent respecte a aquesta immediatesa. Això significa que, almenys des del punt de vista del més originari de l'originari, no existeix una gradació, ni encara menys una jerarquitització, de l'Ésser. Podríem dir que l'Ésser és l'immediat⁵⁵. Les gradacions o les mediacions vindran quan tenint com a finalitat la comunicació i per "l'exigència del diàleg": "*el manifestar-se de l'originari esdevé llenguatge i escriptura*"⁵⁶.

En aquest moment entrarà també en joc la història, entesa com a "totalitat de variants"⁵⁷ i/o com a "sistema de les negacions del fonament". Sense ànim de

⁵⁵.- SO XIII 5., pag. 516: "És clar que només la proposició *L'èsser és* es troba en disposició de valdre com a la mateixa concreta L-immediatesa". Encara que ací no es parle explícitament de F-immediatesa, sabem que la "primera" immediatesa sense la "segona" no seria concreta. A més, cfr. X 2., pag. 412: "... la posició de l'enter és, com s'aclareix més endavant, el mateix contingut immediat, o siga, el mateix horitzó absolut de la immediatesa".

⁵⁶.- A més, SO XIII 5., pags. 516-7: "Totes les proposicions L-immediates que tinguen com a subjecte l'enter semàntic (l'èsser en tant que cada element que conforma l'enter és*), són totes el concret realitzar-se de la immediatesa lògica: el que en cadascun varia és només l'expressió lingüística de la tal immediatesa".

⁵⁷.- És important reparar en allò que en SOI 8. es diu referent a la diferent manera com el Tot de l'Ésser està present en totes i cadascuna de les determinacions que són, tractant-se de SO o tractant-se de EN: "En *Essenza del nichilismo* la totalitat de variants s'anomena 'la terra'. Això que de la terra apareix, apareix a l'interior de l'estructura originària - però quan hom diu que tal estructura és el predicat necessari del Tot i que res no pot aparèixer sense que aquesta aparega, no l'hem d'entendre com a inclusiva, sinó com a distinta de les variants. Aquesta és el predicat necessari de cada ens, però no *en tant* que ella és el predicat necessari d'un cert ens, o siga d'aquella certa dimensió de l'ens constituïda pel conjunt de les variants. L'estructura originària és constant sintàctica de cada ens (o siga que és constant persintàctica); però no en tant que inclou les variants". Aquesta és la positura definitiva de Severino respecte a la relació Tot i determinació individual, estructura originària i tots i cadascun dels ens que apareixen en la seua individualitat. La diferència entre una obra i altra, se'ns ha aclarit unes pàgines abans: "En aquest llibre s'exclou que l'estructura originària pertanyi al camp persintàctic. En *Essenza del nichilismo* es mostra que aquesta exclusió està determinada pel manteniment del nihilisme". Dit amb altres termes: en SO la relació amb el Tot, estructura originària o veritat és encara quelcom que no apareix o no apareix sempre, car el sentit comú o pre-filosòfic aconsegueixen imposar els seus criteris, en EN quelcom que no pot no aparèixer, car la fonamentació lògica ha anat un pas més enllà, tot i que això supose afirmar en la pràctica que l'estructura originària de la veritat apareix també en relació a l'error.

Per què tot i així, l'estructura originària és *quelcom més* que allò que es limita a incloure la totalitat de variants? Al nostre entendre això constitueix una prova de les raons de Severino contra l'idealisme: si l'estructura originària no fóra més que la totalitat de les variants, l'entitat del futur quedaria automàticament arruïnada. Per tal que això no passe, cal tant saber que la veritat està sempre, com no saber des de sempre *com o de quina forma està*. La voluntat previsorà de l'*epistème* volia també en positiu el segon element, per això arruïnava el futur, el sufocava abans de deixar-lo nàixer. Sense dubte, el que en un altre context anomenem "classicisme" de Severino en relació al problema del llenguatge, en tant que contra la tendència actual imperant, es manté la distinció entre significat i cosa, està directament relacionat amb l'anterior.

entrar ara plenament en el problema, diguem que la valoració que des de la filosofia de Severino, mereixen història i llenguatge els situa certament en una posició de màxima dificultat. D'una banda, la història com a "totalitat de variants" no és, necessàriament, la negació del que no varia, el fonament, sinó la seua progressiva manifestació, la manifestació de l'etern. Al seu torn, el llenguatge és l'Ésser, no un mode de l'Ésser, sinó l'Ésser en tant que l'Ésser és manifestació de l'Ésser. Perquè doncs la història acaba per degenerar en "sistema de les negacions de fonament" i el llenguatge per sobreposar-se a l'Ésser? Aquesta és la qüestió capital del nostre treball i, de colp i volta,, no la podríem respondre, si podem dir, però, que, al nostre entendre, cal tindre clara la genuïna versió severiniana de l'**astúcia de la raó**⁵⁸, per l'habilitat en què presenta el tema emblemàtic de la confusió entre actualitat i realitat⁵⁹. Tot i que referida a la història, aquest treball mostrarà com es podria parlar d'un fenomen semblant en el camp del llenguatge. Una i altre, recordem, comparteixen la predilecció per un ordre successiu. Valga el text, com a prova d'un nexa fonamental entre lògica i filosofia de la història:

Les negacions *esdevingudes* -afegim- es distingeixen en l'interior de les negacions possibles, de les negacions no esdevingudes, per allò que les primeres són objecte d'una cura, d'un interès, d'un apassionament, pel qual, o la base lògica sobre la qual tals negacions se sustenten és considerada com al fonament mateix, o, en general, es tornen, com a tals, contingut d'una *certesa*. Precisament en això rau l'"astúcia de la raó": en empenyar a fons l'individu (perquè l'individu és precisament aquella cura, aquell interès, aquell apassionament), i fer que l'obra o el deure que li correspon, li apareguen com a un positiu o com a l'enter de l'obra, del deure: fins i tot, quan es tracta d'un negatiu o d'un moment del positiu.

Per una plena comprensió del text, cal dir que, en Severino a l'igual que en Hegel, la superació de l'escissió entre **certesa i veritat** és objectiu primordial. En el text es veu com tenim **certesa de les negacions esdevingudes**, però només

⁵⁸.- SO I,9.,pag. 111.

⁵⁹.- SO X 3., pag. 416: "De fet, objecte d'afirmació L-immediata és que el contingut immediatament present no és el contingut absolut...".

certesa i no veritat, per no parlar de les no-esdevingudes. Des del punt de vista de la sola certesa, no sols el futur podria ser d'una altra manera de com acabarà per ser, sinó que el passat (les negacions esdevingudes) podrien haver estat de diferent manera de com han estat. Són negacions del fonament no, com equívocament un podria pensar, pel que aporten de nou en relació al fonament (res d'altra banda és alié respecte al fonament) sinó per la inestabilitat que li imposa el seu caràcter de **poder ser o haver estat d'altra manera**. Cura, interès, apassionament són ací (això no significa que només puguen ser el que són ací) una forma de l'*atteggiamento pragmatico-fideistico*" que descobreix la seua cara de substitut actiu una vegada que manca la veritat. La nostra tradició disposa de discursos que explícitament han volgut evitar aquest balanceig entre una certesa insolidària de la veritat i una o altra forma de voluntarisme (*atteggiamento*), Spinoza o Hegel representarien aquesta posició, però Severino és conscient que

Seguint la petjada de Spinoza, Hegel es distancia de la contraposició entre "ésser" i "haver de ser". Avui, però, es desconfia de Spinoza i d'Hegel.⁶⁰

En el seu moment, Severino també es distanciarà de la necessitat defensada per aquests autors, en adonar-se que de cap manera coincideix amb allò que ell vol designar amb aquest mot; ara només els hem citat com a exemples molestos en una realitat que, insegura de si mateixa, es torna més i més "kantiana", per voluntarista. Tanmateix hem d'avisar que el distanciament de Severino ve donat pel fet que la necessitat que oportunament apareix en la tradició d'Occident és, per a ell, la necessitat decretada quan la voluntat ha fracassat o ha reconegut la seua impotència, aquesta és precisament l'actitud adoptada per Occident front al passat. El passat, contràriament al present o al futur, és el temps sobre el qual la voluntat

⁶⁰.- FF, ottava, XXXI,6., pag. 287.

no pot actuar⁶¹. El passat ha estat així un **immutable** de l'epistème que, tanmateix, com qualsevol altre **immutable**, en el temps de la substitució de l'epistème per la tècnica, també es veu discutit, precisament, en el seu caràcter d'**immutable**⁶². No avancem esdeveniments, però. Fixem-nos només com les dues actituds de la voluntat, segons siguin un o altres els modes del temps, resulta decisiva per a l'estratificació de "immediateses" i per a restringir la immediatesa *simpliciter* a allò que en principi és només una de les seues modalitats: la immediatesa actual.

Si volem, però, que passat o futur figuren com a immediats, hem de convindre que la **immediatesa** que figura en el judici originari no pot ser només la **F-immediatesa**, sinó la eterna unió d'aquesta amb la **L-immediatesa**⁶³, la qual constitueix la definició severiniana del concret. Ara, això dona peu, una altra vegada, a la protesta del sentit comú que acceptaria aquest terme per al contingut **F-immediat**, però que, en canvi, consideraria com a abstracte el contingut **L-immediat**, o que, en altra situació, acceptaria la concreció d'una i altra immediatesa, però aplicada a àmbits distints: el **L-immediat** per a regular la activitat més teòrica, el **F-immediat** per a inspirar una actitud més de caràcter pràctic i quotidià. Tornem al nostre exemple de **F-immediat**: "el llibre està sobre la taula". Com a contingut **F-immediat**, i només **F-immediat**, el llibre es veu exposat a passar a ser, a esdevenir, posem per cas: "el llibre sobre el prestatge". De fet no hi ha cap **necessitat** que el llibre es trobe en qualsevol de les situacions en què l'estem col·locant, mentre sí és **necessari** que el llibre, per a ser tal, siga llibre. És

⁶¹. - Només cal veure, com a prova del grau d'acord que el que acabem de dir gaudeix en Occident, el que ja apareix en la *Ètica a Nicòmac* 1139 b.

⁶². - Cfr. DN VI, III, pag. 202.

⁶³. - SO VII 18., pag. 236: "Repetim ací que l'estructuració concreta de la L-immediatesa és ella mateixa immediatament present, o siga que és contingut de la F-immediatesa: en tant que aquesta última siga al seu torn inclosa -en un sentit que s'haurà de determinar al capítol XIII- en aquella estructuració".

A aquest propòsit servirà també tot allò del capítol XI que s'esforça en superar les conseqüències negatives de la dialèctica transcendental kantiana, pel que puga ser responsable de tolerància en relació al fenomen de l'encalçament de l'Ésser per l'Ésser present. Particularment suggestiva resulta la hipòtesi del punt 4 de *dos Kants* contendents: un de metafísic i un de crític.

la mateixa diferència existent entre les veritats de raó, veritats de fet en Leibniz, o entre judicis analítics i judicis sintètics en el cas de Kant. La valoració d'aquest últim és un dels temes que travessa tota l'obra severiniana, des de *SO* a *La Filosofia Futura*, ara no podem ocupar-nos d'ell, però si avançar el resultat de l'argumentació de Severino: tota distinció entre judicis analítics i judicis sintètics es produeix sempre a l'interior d'una analiticitat de base⁶⁴. La raó a què, una i altra vegada, s'esgrimeix és que si el predicat no convé necessàriament al subjecte, el subjecte passa ser quelcom definit per no ser el que és i a adoptar una forma de violació del principi parmenideà⁶⁵. De totes maneres, no sembla això follament en contradicció amb la més banal de les nostres evidències?

Déiem que així com és una contingència la situació en què es troba, s'ha trobat o pugua trobar-se el llibre, és en canvi una necessitat que el llibre siga llibre,

⁶⁴.- *SO* III 3., pag. 175: "(És clar d'altra banda que si per un costat l'analicitat va referida a un grup de connexions, per altre cada connexió, cada relació segons la qual es realitza el contingut immediat se supedita a l'analicitat: en tant que cada connexió sintètica val com a subjecte d'afirmació idèntica)".

SO VII 5., pag. 292: "Això significa que les proposicions sintètiques *a posteriori* són tals en tant que tenen la possibilitat de *devenir* proposicions sintètiques *a priori*, o en tant que el projecte d'aquest devenir no és immediatament contradictori".

SO VII 12., pag. 309: "...la distinció entre proposicions analítiques i sintètiques *a priori* (és) una distinció interna a l'horitzó de l'anàlisi".

SO VIII 2., pag. 336: "Les proposicions sintètiques *a posteriori* poden devenir no només proposicions sintètiques *a priori*, sinó també analítiques: en tant que el perllongament de l'anàlisi del subjecte de la proposició mostra que el predicat, manifestat en un primer moment com a variant del subjecte, és en canvi una constant L-immediata del subjecte".

SO IX 12., pag. 398: "És clar per tant que el desenvolupament dialèctic no es refereix a les síntesis *a posteriori* com a tals, sinó en tant que aquestes síntesis presenten un aspecte pel qual valen com a connexions analítiques".

SO X 10., pag. 430: "D'altra banda, la distinció entre proposicions analítiques, sintètiques *a posteriori* i sintètiques *a priori* roman com a distinció interna a la totalitat de les proposicions necessàries".

D'altra banda, intimament connectat amb el que acabem de veure, es troba la relació entre l'immediat i el mediat. Cfr. 14. i 15. del capítol XIII.

Convé a més que el lector conega els epígrafs 2. i 3. de *SOI* a mode de presentació de la problemàtica, la solució de la qual porta a fer un pas enllà de Kant, tal com hem pogut apreciar en aquestes cites. Tornarem sobre la qüestió.

A mode de resum, *P* (EN) nota 3, pag. 67: "Ara, però, és clar com aquesta distinció entre el 'factual' i el 'necessari' és interna a aquella *necessitat* que posseix un valor especulatiu primari".

⁶⁵.- El tema, importantíssim en el conjunt del pensament de Severino, es pot iniciar amb textos de *SOI* 2. i 3. i *FF*, la part sisena dedicada a Kant.

quan (ací rau el quid de la qüestió) hi ha llibre. Quan, posem per cas, el llibre ha estat destruït, el llibre **no** és. Si acceptem la pròpia autocrítica de Severino⁶⁶, SO recauria en el nihilisme en tant que la necessitat pertanyeria a la relació subjecte-predicat, només en tant que hi ha relació subjecte-predicat, en canvi no seria res de necessari ni que haguera subjecte ni que haguera predicat. Resumint l'abast i, alhora, el límit de SO, diu:

Això significa, per exemple, que si és autocontradictori que aquesta-llum-que-està-encesa *no* siga l'ésser-encesa-d'aquesta-llum, no és en canvi contradictori que aquesta llum no estiga encesa i, per tant, que A no siga B.

El límit negatiu de la SO el trobem en el fet d'admetre que aquesta llum que està encesa **puga** no estar encesa, límit que apareix ja inequívocament superat en SOI i DN. En termes més plans i continuant en el nostre exemple, diguem que la necessitat que governava *l'ésser llibre del llibre* es veu reduïda a necessitat només en tant que el llibre apareix ocupant un segment d'allò que en diem Temps, el F-immediat del llibre acaba imposant-se sobre el L-immediat del llibre, és a dir: sobre la necessitat que el llibre -no per ser llibre, sinó *per ser Ésser-* **no pot no ser**, no pot deixar de ser. **Deixar de ser** és una de les formes del no-Ésser, l'altra: **no haver estat encara**. Ara, si el que semblava més protegit de l'acció anihiladora del Temps, gràcies, precisament a la eficàcia del principi de la L-immediatesa, pot ser destruït o reduït a pura localització temporal -parlem òbviament de la **identitat** entre l'Ésser del llibre i la *negació del no-Ésser* del llibre, com a **individuació** de la identitat de l'Ésser amb si mateix i/o de la identitat de l'Ésser amb la negació del

⁶⁶- Cfr. SOI 3., pag. 40.

Elegim el plantejament de SO VII 13., pag. 310: tenim la proposició "aquesta superfície és roja", aleshores, "roja" pertany a "superfície" per ser *aquesta* superfície o per ser *el que resta* de la superfície quan li hem retirat el *seu ser roja*? Només en el primer cas la proposició té caràcter necessari; en el segon, en canvi, la conservació de la superfície com a *permanenza* o *passat ideal*, indica que la "superfície que és roja" pot no ser roja, perdent el caràcter necessari: "aquesta superfície -diu Severino- no serà ja roja no en tant que és *aquesta* superfície, que és roja, sinó en tant que és una certa *permanenza*". Cfr. al respecte SO VI 8., 9., pags. 267-70, també SO XII 6., pag. 509. La crítica més radical a l'admissió del concepte de *permanenza*, la trobem a SOI 3. i i FF XXV 9., pags. 322-3.

no-Ésser- aleshores ens atrevim a preguntar: què no passarà amb aquells altres judicis que expressament inclouen un predicat que no pertany immediatament al subjecte? Amb altres termes: si no constitueix una **necessitat** que el llibre siga llibre, no serà encara menys **necessari** que el llibre estiga sobre la taula?

Sense dubte, però cal matisar: la contingència (la possibilitat de no pas ser) no s'interposa en el trànsit d'analítics a sintètics, sinó que ha intervingut molt abans amb motiu de la separació que el llenguatge d'Occident, dins del qual, en definitiva, tenen lloc tots els judicis, efectua de si mateix respecte a l'Ésser, a saber: quan un considera contingent que el llibre estiga sobre la taula, és sempre perquè pressuposa que el **llibre** pugui donar-se separatament del seu estar sobre la taula. Aquesta és, al seu torn, la raó última del que Occident entén per universals. **Llibre** o **estar sobre la taula**, alliberats de la relació en què es trobàvem en el **F-immediat**, s'erigeixen en una mena d'universals que subsisteixen separatament un de l'altre i, com a tals, són necessaris. En canvi, una vegada entrats en relació per donar compte de determinada cosa o situació a l'interior del **F-immediat**, fan d'aquesta relació quelcom purament contingent, l'Ésser de la relació és purament contingent o accidental. L'existència a recer del no-Ésser pròpia de l'universal, descansa absolutament sobre el lliurament al no-res d'allò que no es considera universal. Altra cosa fóra considerar *l'ésser sobre la taula del llibre* com a tan **necessàriament** predicat del llibre qual és *l'ésser llibre* respecte al llibre. Ara, això és, precisament, el que la lògica profunda del pensament d'Occident és constitutivament incapaç de fer. Si poguerem establir la equanimitat ontològica entre un i altre judici, analític i sintètic, subvertiríem el fonament mateix de la nostra manera de pensar. Se'ns objectarà però: concedim que el predicat pertany **necessàriament** al subjecte. Quan el subjecte canvie de predicat o es veja privat d'algun possible predicat (la pèrdua de color, per exemple) o n'adqueresca un de nou, aleshores no hauria que inventar una nova denominació per a allò que,

en part ha canviat, però en part també, no ha canviat? Podríem seguir dient llibre la cosa que estava sobre la taula i aquella altra que està sobre el prestatge? Si la resposta és negativa, aleshores, no ens trobaríem amb una progressiva atomització del sentit que acabaria per fer-lo impossible? I encara més: si no estem autoritzats a considerar un mateix llibre aquell blanc i nou que ahir era sobre la taula i aquell altre, vell i esgrogueït, que avui està sobre el prestatge, no estaríem declarant, alhora, que estar en el món és un miratge? Pensem, si no, què quedaria del nostre estar en el món, de la relativa familiaritat amb què continuem la nostra vida, si es posara en dubte la capacitat que creiem nostra, de dir el mateix, sobre el mateix, en diverses situacions?

Acceptem que aquest és un perill perill potencial de la filosofia de Severino. Encara més però, és un destí, avui reconegut de manera pràcticament unànime, d'una corrent del pensament actual que intentà superar la metafísica, partint de l'acceptació que l'objectiu d'aquesta (el saber de la totalitat, el saber d'una de les parts sense perdre mai la perspectiva de totalitat) és un impossible: l'atomisme lògic. Aquest en el seu intent de descobrir aquell conjunt de significants que no són per composició d'altres, ha acabat per reconèixer que el que fa que un significat siga simple no és més que la voluntat d'un grup (la comunitat científica, posem per cas) que *vol* que siga significat simple⁶⁷, com a recurs últim contra el perill d'atomització que comentàvem. El-llum-encés de Severino, no seria de la mateixa naturalesa *volitiva* que els significats simples de l'atomisme lògic? Certament, l'estructura originària disposa de mecanismes que faciliten l'adquisició de nous predicats per part d'un subjecte, sense que -això és el més important- l'afegit d'un nou predicat no contingut en el subjecte acabe per significar una modalitat o altra de conversió de l'Ésser en el no-ésser. Parlant amb propietat, no es pot dir: "un nou predicat no contingut en el subjecte", perquè si s'accepta la

⁶⁷.- Ens ocuparem amb detall d'aquesta qüestió.

proposta de Severino, i el predicat es troba afegit al subjecte, aleshores, *eternament*, el predicat es troba incorporat al subjecte, no ha començat a ser i no pot deixar de ser, com també és *etern* que avui, a tal dia a tal hora, el predicat comence a aparèixer (no a ser!) com a incorporat al subjecte. Per això, en parlar de "mecanismes que possibiliten..." ens referim a predicats que són nous només perquè no pertanyen **immediatament** al subjecte, pertanyen **mediatament** i, en realitat, no són nous, sinó que **apareixen** com a nous, sobre la base sempre de la conservació d'un significat (*permanenza*) que suporta la incorporació d'altres significants canviants, garantit tot el procés per l'existència del que Kant anomenà **judicis sintètics a priori**. Per sort -cal que ens preguntem- el que estem dient no representa una continuïtat perfectament coherent amb el discurs aristotèlico-kantià que *grosso modo*, al llarg de la complexa evolució de la tradició occidental, s'ha mantingut, en canvi, ferm en el que és tant explicació del moviment, com explicació de la constant de tot judici per elemental que siga, a saber: per tal que hi haja moviment, quelcom ha de restar estable, aqueix "quelcom" és la part de la realitat que roman **immutable** mentre la resta canvia. Els judicis i el llenguatge en general, reproduïxen el mateix procediment: en "A és B", suposem que a A (estable) s'afegeix B (variable). Ara, en tant que en tot judici diem que el que és A, en part o en la totalitat és B, i que A siga B, si continuem a l'interior de la tradició d'Occident, és per a Severino, sinònim de dir que A és no-A o que l'Ésser és el no-Ésser, aleshores, el problema que ara es planteja és si, fora d'Occident, és possible dir que A és B, sense dir, simultàniament, que A és no-A. Cal dir que la innovació que el pensament de Severino representa no es centra tant en la revisió dels processos mediacionals (del subjecte al predicat, de la substància a l'accident etc.) com en el fet de considerar d'antuvi qualsevol mediació com a un cert tipus de immediatesa: per a ell, tota mediació se'ns dona com a immediata:

Queda clar que si per un costat l'analicitat va referida a *un grup* de connexions, per altre costat *cada* connexió, *cada* relació segons la qual es realitza el contingut immediat se supedita a l'analicitat: en tant que cada connexió sintètica val com a subjecte de l'afirmació idèntica.⁶⁸

El "*grup* de connexions" són els judicis analítics en els quals la relació de pertinència, del subjecte al predicat i del predicat al subjecte, ja Kant reconeixia com a immediata. Ací però la cosa va més lluny i així no és només el "*grup* de connexions" sinó també "*cada* connexió" el que se supedita a l'analicitat immediata. Certament, no és el mateix dir analític que immediat, però sí és cert que, des de la concepció alienada, és *més* immediata la connexió en les proposicions analítiques que en les sintètiques. De la mateixa manera que el que ací estem dient no esborra la diferència entre analític i sintètic, ni entre immediat i mediat, simplement, invita a considerar de manera diversa des de la pròpia base, el problema. Ací no pretenem, però, refer el subtilíssim camí que porta a la sorprenent conclusió severiniana i, de moment, ens conformarem en poder eixir al pas de l'última objecció que plantejàvem.

L'objector es limita a projectar sobre l'obra severiniana el que considera inseparable de la pròpia tradició d'Occident. La seua limitació ve donada per aqueix no poder pensar d'altra manera, privant-se de la possibilitat de reconèixer una via que anara més enllà del problema. Acabem de dir que, per a l'autor, les mediacions -qualsevol forma de *síntesi* entre subjecte i predicat- poden ser les mateixes aparentment i, en el fons, romandre en un cas a l'interior de l'alienació i, en altre, estar-ne fora. Per exemple, si dic: "aquest llibre està sobre la taula", dic una proposició sintètica. Ara, tinc dos possibilitats: o m'ature ací -qualificant-la de sintètica- o soc un pèl més atrevit i acabe acceptant que, per molts sintètica que

⁶⁸.- SO III 3., pag. 175.

sigui, també té un valor analític, si no, el llibre que està sobre la taula... no seria llibre!, la qual cosa resultaria absurda. Severinó ho aclareix així:

Que l'ésser sigui contradictori, o que la forma de l'ésser sigui la contradictorietat, és immediatament present, a l'igual que és present qualsevol altre contingut F-immediat.⁶⁹

Resumint, diríem, que la **incontradictorietat**, expressió de la **L-immediatesa**, és un contingut del **F-immediat**, sense necessitat de deixar de ser el que és. La tendència del sentit comú i de l'objector va, en canvi, en el sentit, d'accentuar la separació i no reparar en la mútua solidaritat. En aqueix sentit, l'objector suposa -i suposa que no es pot sinó suposar així- que el principi del **L-immediat** sustenta el subjecte (*permanenza*), però no el predicat. En una tal capacitat, per part d'un subjecte, que roman, d'adquirir nous predicats, es funda la mateixa possibilitat del que Occident entén per **Devenir**. L'objecció es formula des de la convicció que el món o la terra es resol sempre entre aquests dos extrems: l'estabilitat relativa de la substància front a la mobilitat dels accidents (devenir). "Estabilitat relativa" des del punt de vista dels accidents (predicats), els quals, per definició, són encara més inestables. En canvi, des del punt de vista del **Devenir** absolut (no contrastat per cap **immutable**, aquell que la tradició atribueix a Heràclit), ni tan sols **permanència**. Per això, per a Occident, tot **immutable**, tota **permanenza**, han estat sempre -encara que només recentment comencen a ser reconeguts com a tals- consentits, acordats, tolerats, no mai evidents des del punt de vista d'una estructura originària. La metafísica, en la seua història, s'hauria esforçat en preservar certes **permanències**, certs **immutables**, de l'acció anorreadora del **Devenir**. El nostre temps seria, precisament, el del reconeixement del fracàs d'una tal empresa, el temps en què la llista de possibles immutables està ja tancada. L'equilibri, certament precari, d'una realitat repartida entre una part

⁶⁹.- SO III 17., pag. 198-9.

dedicada als **immutables** i altra dedicada al **devenir**⁷⁰, es troba avui completament descompensat a favor del Devenir, sense que això signifiqui que no quedi cap **immutabile**. Per tant, si volem que el punt de vista de l'objector, que acusava d'estar arribant a una solució semblant a la d'Aristòtil o Kant, no acabi per imposar-se, no ens queda altre remei que declarar la no evidència del **Devenir**. D'aquell devenir, almenys, que trau les coses del no-res per tal de retornar-les, que obliga a que una part del contingut de la realitat siga considerat estable (o almenys més estable: idea, substància, lleis de la natura, principis de la biologia, normes bàsiques de la moral o de la convivència etc.) a fi que, com a tal, malgrat la seua reluctància inherent a ser conceptualitzat, el **Devenir** pugui inclòs dins d'un coneixement segur, dins d'una *epistème*, tal com proposa Esquil a l'alba de la nostra tradició i que Leopardi, al crepuscle, desenmascara per inviable, sense que això signifiqui que Leopardi, o que Nietzsche, hagen assolit aquell grau en què se supera totalment la fase de l'obligació de pensar sempre *entre* els **immutables** i el **Devenir**⁷¹. Ara, l'altra part del contingut de la realitat, la representada per les determinacions individuals, múltiples i variables, ocupant cada vegada més un camp major que el que se li assignava inicialment, s'hauria resistit sempre, àdhuc en els temps daurats de la metafísica, a ser considerada com al marge del seu ser com a **Devenir**.

Amb la solució proposada per Severino -negar que la presència del Devenir siga **immediata** en un o altre grau- es torna d'un cop innecessari, seguir pensant en termes de la *permanenza* "llibre" i de variables "estar sobre la taula", "estar sobre el pestatge" etc. i, ben al contrari, cadascuna d'aquestes situacions es

⁷⁰.- A propòsit, SOI 11., pag. 97.: "En la història d'Occident la "necessitat" compareix des de l'inici dividida en si mateixa: com a "necessitat" dels immutables que domina la rebel·lió del devenir, i com a "necessitat" del devenir que continua sobrevivint sota el domini dels immutables d'Occident i prepara llur destrucció".

⁷¹.- Cfr. G i L. Els dos estan presentats com a exemples privilegiats dels extrems de la nostra tradició, Esquil creant l'*epistème* com a remei contra el dolor, Leopardi reconeixent que el remei, en cert sentit, és pitjor que la malaltia. Cfr. *Il Giogo* i *Il nulla e la poesia, alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*.

torna eterna: l'èsser llibre sobre la taula és quelcom etern, ho era ja abans d'aparèixer i ho seguirà sent després de desaparèixer. Si el llibre deixara d'estar sobre la taula i passara a estar sobre el prestatge, no significaria, de cap manera, que l'èsser sobre la taula del llibre haguera passat a ser un no-res, restant només com a *èsser*, l'èsser del llibre. El mateix pot ser aplicat a l'èsser del llibre sobre el prestatge. No cal dir que el sentit comú d'Occident s'escandalitza davant del que estem proposant: com poden ser eterns els fenòmens que apareixen com a successius, un rere l'altre, i que un apareix quan l'altre ja ha desaparegut, pregunta. Nosaltres podem contestar amb una altra pregunta: que apareguen així, significa que *són* així? Citem un ampli fragment de DN que aclara les coses al respecte i, de retop, obri la via per a solucionar el problema de l'atomització del sentit de què parlàvem més amunt:

Que l'abans desaparega, quan apareix el després, és només un fet, que podria estar absent en una configuració diversa de l'èsser que apareix: podria començar a aparèixer aquest arbre amb el fruit i continuar apareixent aquest arbre amb la flor: no en el sentit que el mateix individu podria aparèixer afectat -contradictòriament- per dues determinacions oposades, sinó en el sentit que això que diem "individu" podria revelar-se en la seua autèntica constitució ontològica, és a dir, com a la *unitat* d'una pluralitat d'individus (arbre amb flor, arbre amb fruit etc.), de tal manera que l'aparició històrica d'aquesta unitat, podria conduir a la manifestació simultània d'una tal pluralitat. El desenvolupament històric de l'aparèixer podria així conservar tot allò que, poc a poc, va apareixent: podria conservar-ho no només com a objecte de memòria, sinó com a posseïdor d'aquell mode d'ésser que li pertany en el seu primer aparèixer. Si el desaparèixer de l'abans (quan apareix el després) *no* és un fet sinó una possibilitat, (aleshores) *no* és una possibilitat, sinó un contingut actual de l'aparèixer que junt amb l'aparèixer d'aquest arbre amb el fruit continue apareixent aquest arbre amb la flor, i que, per tant, continue en l'aparèixer la "unitat" dels diversos, o siga: això que, per exemple, l'arbre amb la flor i l'arbre amb el fruit tenen d'identíc.⁷²

⁷².- DN VI,II, 197.

SOI 3., pag. 41: "Si en *La struttura originaria* la *permanenza* és encara una categoria del nihilisme (car tot i que es té clar que cada ens és etern, hom la concep com a residu de la nihilització de l'ens), fora del nihilisme la *permanenza* és el progressiu aparèixer de quiditats (*questità*) diferents unificades per l'element comú - on cada quiditat diferent és eterna".

El fet de ser només "possibilitat" la desaparició de tal o qual estat passat de l'ens, representa el resultat al qual arriba Severino, després d'haver partit, particularment en el capítol XIII de SO, de la posició contrària, és a dir: de l'"actualitat" de la desaparició. Això comporta conseqüències decisives: l'individu per res necessita ja ser pensat com a aquell nucli estable sobre el qual se superposen les distintes variables que apareixen i desapareixen, es demostra l'arbitrarietat de la decisió que fa d'una part del contingut quelcom d'"estable" (*permanenza*) i de l'altra quelcom de "variable". En compte de l'individu-*permanenza* que és necessita convingut com a estable, no per autèntica convicció que siga estable, sinó a fi de reconèixer el variable com a tal variable, tenim "l'individu, *unitat* d'una pluralitat d'individus", la diferència en la identitat i la identitat en la diferència. Això, però, pres aïlladament, no situa a Severino en una posició única en el context del pensament actual, en efecte: la identitat en la diferència i la diferència en la identitat, poden ser efectives al marge de l'*eternitat* de l'*idèntic* o del *diferent*?⁷³.

SO IX 12., pag. 398: "...això que es projecta com a no ja roig no és -com tantes voltes ho hem advertit- *aquesta* extensió (que és roja), sinó que és una *permanenza* d'aquesta extensió -*permanenza*, que, per ser el que és, no és aquesta superfície en tant que *aquesta*: car, de manera distinta, no es donaria *permanenza*, sinó identitat". Anteriorment, en el mateix sentit: IX 12., pag. 398. Com es pot veure, l'admissió que es fa de la *permanenza* en SO, no deixa de ser autocrítica i conscient del perill que el seu manteniment pot originar. Ens permetim suposar que el Severino de 1958 no arriba encara a apreciar la llunyania a què pot portar el supòsit no només de l'*eternitat* de l'ésser, sinó també l'*eternitat* de tots i cadascun dels ens. La qual cosa no significa que això segon no estiga ja aleshores present.

Menció especial per la seua claredat mereix el que respecta a aquest tema i contra el perill d'atomització del sentit, es diu a RC (EN) pags. 302 i ss., com a resposta tant a les objeccions nascudes dels melissians de totes les edats, com les del seu mestre i reconegut màxim interlocutor G. Bontadini, que havia replicat durament les tesis contingudes a *Ritornare a Parmenide*. Bontadini a allò que nosaltres hem dit atomització, li'n diu proliferació.

Tota aquesta problemàtica guarda una relació innegable amb l'exigència severinianade repensar, de manera més radical de com ho haja fet el propi Hegel, l'unitat dels oposats. Hem de comptar que el no-ser no és sinó una de les variants que poden ser aplicades a una substància o individu permanents. En cert sentit, representa el cas extrem: ara no és que la superfície siga roja o deixi de ser-ho, sinó que com a tal superfície no siga. Ara, com que per negar una cosa necessitem mantenir-la *almenys* com a significat, és tan problemàtic aplicar-li *roja* a la superfície com aplicar-li que *no és*. El problema de fons és el de la relació entre identitat i diferència, del qual la unitat dels oposats o l'entitat ontològica de l'individu o cosa individual, constitueixen meres exemplificacions. Al respecte, cfr. RCh, nota pags. 359 i ss. on es compara l'individu pensat a l'interior i a l'exterior del nihilisme: "El nihilisme és la celebració de la penúria de l'existència: l'existència de quelcom exigeix la inexistència (la nul.litat) del seu oposat; l'existència del present exigeix la inexistència del passat i del futur. Fora del nihilisme, els oposats no es disputen l'existència, sinó que la gaudeixen conjuntament. El passat i el futur són com el present..."

⁷³.- SOI 9., pag. 93: "Precisament perquè l'aparèixer és tal, és a dir, aparèixer de quelcom i, per tant, necessàriament *de si mateix*, el referiment a *si mateix* és, alhora, la identitat i la diferència dels termes del referiment. El *referiment* implica la diferència, el referiment a *si mateix* implica la identitat..."

La resposta, evidentment, és negativa. Si un admet la no eternitat de determinat ens, admet, alhora, el no-ésser de l'ésser. Front a això, l'individu de Severino es conserva "no només com a objecte de memòria, sinó com a posseïdor d'aquell mode d'ésser que li pertany en el seu primer aparèixer", constituint així, àdhuc en comparació a l'obra anterior de Severino, la màxima expressió de l'eternitat de l'ésser, que guarda una estretíssima relació amb el fet que la desaparició de l'ens passe a ser considerada *possibilitat*, però no *actualitat*, com, en canvi, encara ocorria en SO i altres obres posteriors, en les quals encara es creïa que la desaparició de l'ens era un contingut del **F-immediat**, tot i que, en part, contrastat pel principi del **L-immediat**.

Som conscients que no es gens fàcil posar en tela de discussió una tan profunda evidència del **sentit comú** i, d'altra banda, nosaltres no podem rastrejar ací la totalitat del procés que ha portat Severino a una tal conclusió. Ara, abordant el tema des d'una altra procedència, convindrem que no és un dels menors guanys de la filosofia contemporània l'haver abolit la distinció kantiana entre noümen i fenomen, essència i apariència. Tanmateix, tal com veurem més endavant, Severino veu en això menys un guany que el compliment del destí ineluctable de la pròpia tradició. Així no és tant que el fenomen siga manifestació de la essència, quant que el fenomen ha acabat per esbandir la essència. La reflexió sobre l'aparèixer s'ha apoderat, anul.lant-la, de la reflexió sobre l'Ésser, que, en canvi, havia presidit, almenys aparentment, la història de la metafísica, a l'igual que el món identificat amb la totalitat de l'ésser, permet oblidar l'etern. Per a Severino, això és tant una constant d'aquella branca del pensament actual fenomenològic-hermenèutica que es vol continuadora i dialogant amb la tradició metafísica, cel.ladora, òbviament, del discurs sobre l'Ésser, com d'aquella altra científic-positivista que, almenys en les versions més extremistes, considera un tal discurs superflu i destinat a ser superat per la pròpia maduresa del saber. Per part de Severino, no es tracta tampoc

de demanar una restitució de la metafísica i del que és el seu sustent principal un cop que la metafísica ha acceptat des del seu origen veure's reduïda a *epistème*, a remei contra l'amenaça del Devenir que inclou l'imprevisible: els **inmutables**, *permanenza*, individu que d'una banda *vol* ser estable en si mateix, però d'altra només és *més* estable que les variables. Ja hem vist que s'imposa una solidaritat de base, d'una banda: entre el que es té per **inmutable** a l'interior d'Occident i l'evidència originària del Devenir i, d'altra banda, a conseqüència del que acabem de dir: solidaritat entre la metafísica que obertament mantenia els **inmutables** i el saber científic-tècnic que els va suprimint tots menys un: l'inmutable constituït per la pròpia evidència originària. Per la resta, aquest últim tipus de saber, se n'ha adonat no només del prescindir dels **inmutables**, sinó que prescindir d'ells era condició *sine qua non* per tal que la capacitat de creació-destrucció tècnica poguera expandir-se sense cap tipus d'entrebancs ni obstacles.

De no ser perquè ens trobem davant un pensament que, obstinadament, nega que d'ella es pugui extraure un o altre tipus de norma pràctica, adduint que la **praxis** es produeix sempre sobre un fons de no saber en què la *theoria* no ajuda fins el punt, almenys, que la **praxis** pugui estar segura de no estar actuant al marge de la veritat; si no fóra perquè la filosofia de Severino resulta atípica en els temps que corren, en tant que rebutja que el desnivell entre pensament i vida siga insalvable, ací es troba, precisament, la raó última de la seua preferència pels grans sistemes de l'idealisme (Fichte i Hegel), no en el sentit que allò que diem "vida" desborde a la veritat i depenga exclusivament de la voluntat, sinó en el sentit d'intentar que la veritat no siga quelcom que arriba sempre, necessàriament, *després*, d'una acció abandonada de la veritat, com a **inmutable** que té el passat per contingut (és el sentit de la noció de *compito originario* que apareix al final de SO i que és sense dubte el tema principal de l'obra sobre Fichte), si no fóra, en definitiva, perquè trobem tantes traves de l'autor a l'hora de poder extraure una ètica més tradicional

i menys complexa que el *compito originario*, gosariem preguntar què cal fer per tal d'eixir d'aquesta situació en què l'ens es veu separat de l'ésser, en què el llibre es veu com a separat de *l'ésser llibre*, a l'igual que *l'ésser llibre sobre la taula* també es veu separat d'una hipotètica **permanenza** del llibre que continuaria subsistint quan han desaparegut, total o parcialment, els seus accidents. La resposta de Severino, igual ens decebrà a primer colp de vista: el que cal fer, abans que qualsevol norma o objectiu del fer, és escoltar la veritat, perquè la veritat **no diu** (ací es troba el quid de la qüestió) que "el llibre sobre el prestatge" exigisca al pas al no-res del "llibre sobre la taula", ni tan sols (encara que això és una abstracció, en tant que F-immediat o L-immediat purs no existeixen) quan ens mantenim a l'interior del més estricte **F-immediat**. Aquest ni ho diu ni deixa de dir-ho⁷⁴: dins d'uns hipotètics límits rígids del **F-immediat**, no podríem mai dir ni que ho exigeix, ni que no ho exigeix. Al seu torn, el **L-immediat** afirma, categòricament, no exigir-ho, si de cas: exigeix que no ho exigisca. En canvi, malgrat la pressió exercida pel **L-immediat**, per al sentit comú i per a la completa cultura occidental, "el llibre sobre el prestatge" suposa la nihilització del "llibre sobre la taula"⁷⁵.

En el context del pensament de Severino, en canvi, la idea que, perquè aparega una cosa, n'haja de desaparèixer una altra, està ben lluny de ser una evidència, el que és, és una **interpretació** i el llenguatge es converteix així en l'àmbit expansiu de totes les "interpretacions" i, sobretot, en l'instrument que acaba per persuadir-nos que l'evidència última no pot constituir-la sinó el Devenir mateix. Si quan, des de l'interior del llenguatge d'Occident, diem "el llibre està sobre la taula", **ahora** estiguerem dient "l'estar sobre la taula és del llibre", impediríem que

⁷⁴.- Cfr. SO VIII 4., 5. i 6., pags. 340 i ss.

⁷⁵.- Cfr. SO XIII per a la qüestió de l'actualitat del desaparèixer i DN VI, *Passato, perfectum*. SOI I, pag. 19, com a versió abreujada de l'abstractisme que suposa un F-immediat separat del L-immediat: "...si l'aparèixer de l'ens se'l separa abstractament de la impossibilitat que l'ens no siga, aleshores el devenir de l'ens es manifesta com el seu eixir i retornar al no-res: mentre que 'en l'estructuració concreta de l'originari' (és a dir en la relació concreta entre F-immediatesa i L-immediatesa, que és negació de la seua abstracta separació) el devenir de l'ens es manifesta com a comparèixer i desaparèixer de l'immutable."

"el llibre que està sobre la taula" *esdevinguera* "el llibre que està sobre el prestatge", a la manera com s'esdevé en el cor d'Occident: mantenint una part com a *permanenza*, altra com a variable que només subsisteix, però, com a dependent estretament de l'altra. En definitiva, evitaríem que sobre aquell llibre del primer enunciat, s'operara la supressió d'un predicat i se n'afegira un de nou. Ara, a més, ja hem contestat l'objecció i no existeix el perill d'atomització del sentit, car la peculiar manera com Severino ha resolt el problema de l'individu, no sols ha estat una solució en si mateix, sinó que ha mostrat quan disposat està l'individu de la metafísica a desintegrar-se, car la seua unitat en el que té d'estable, és molt menys evident que tolerada. Per què, però, malgrat l'esforç realitzat, continua forta la tendència a creure que, per la via enfilada per Severino, hem d'acabar dient que es tracta de *dos* llibres (el de la taula i el del prestatge) quan la pròpia evidència **F-immediata** sap que es tracta del mateix? El problema ve donat perquè el *significant* llibre és considerat quelcom *altre* respecte al llibre com a tal, l'acte lingüístic que designa el llibre un mer accident d'un *immutable* que és el significat del llibre. Si, en canvi, acceptem que és el mateix (donat en absoluta simultaneïtat, *immediatament*) el llibre i el significat del llibre com a llibre, si, en un sentit infinitament més radical que el de la fenomenologia, confiarem que l'aparèixer del llibre és l'essència del llibre, sense que això signifiqui una reducció a l'aparèixer en sentit actual, exclusivament present, el problema quedaria, no resolt, dissolt:

El dir, en tant que estructura originària, és la *identitat* entre el que es diu i la cosa sobre la qual es diu, o siga és l'aparèixer *de la identitat* de les coses que estan en relació: la relació és *identitat*.⁷⁶

Cessaria de plantejar-se la qüestió dels *dos* llibres, perquè un llenguatge que manifestara l'eternitat de l'Ésser en compte de fer del Devenir el seu referent

⁷⁶.- SOI 2., 24. Remitim de nou als epígrafs 2. i 3. de SOI, on queda clar que qualsevol predicació o dicció a l'interior del nihilisme (incloses les proposicions analítiques) constitueixen una contradicció. En canvi, fora del nihilisme, analítiques o sintètiques, a priori o a posteriori, constitueixen un dir del qual no resulta un contradir-se.

últim, eternament conservaria la totalitat dels significants. Constituiria la veritable i definitiva resposta a la problemàtica plantejada per Plató, per primera vegada, al *Parmènides*, la problemàtica que reapareix cada vegada que algú tracta de transgredir el principi eleàtic de no separar l'Ésser del propi ésser i, en interpretació de Severino, de no separar l'Ésser de l'ens, tot i que, com veurem, Parmènides siga el primer responsable que, si no tot l'Ésser, almenys certa regió de l'Ésser -aquella que correspon a les determinacions individuals- es veja separada de l'Ésser. Centrem-nos ara, però, en les conseqüències que es produeixen si un no accepta el precepte de la inseparabilitat: heu's ací que volem contribuir a la manifestació de l'Ésser (diem *contribuir* perquè l'Ésser, d'antuvi, es manifesta per si sol, i *voler* és pura convenció), òbviamment recorrem al llenguatge. Prèviament, el predicat Ésser impregna tot el que m'envolta i a mi mateix, passa només que, en aquesta fase, anterior al que representa la radicalitat de la pregunta filosòfica per l'Ésser i no per tal o qual ésser, no m'he disposat encara a tematitzar la qüestió. En un moment posterior, quan ja m'he decidit a fer-ho i sent que aquest significant és el més difícil de tematitzar, en tant que tots els altres l'inclouen però ningun ho fa completament, se'm palesa que, lluny de qualsevol caprici especulatiu, la identitat, la relació de identitat, és l'únic recurs discursiu a l'abast per tal de contribuir a la manifestació de l'Ésser. Ara, si a la manera característica d'Occident, la manifestació d'una cosa és posterior a l'existència (o a l'essència) de la cosa, tenim que l'ésser del predicat - en $E=E$ - no és el mateix que l'ésser del subjecte -pel qual ara direm E' i E'' respectivament-, car la llengua d'Occident confia que el predicat diga quelcom nou que no estava en el subjecte, i que, en dir-ho, crega, *a més*, que és. Aquesta és la raó que la problemàtica del diàleg platònic continue sense solució:

El desenvolupament infinit d'aquesta equació es produeix doncs perquè l'intel.lecte abstracte en un *primer moment* posa la identitat com $E'=E''$ -de manera tal que els termes de la identitat es constitueixen com a diversos-; i, en un *segon moment*, la desenvolupa -precisament com a intent d'atansar la identificació d'aquells diversos- com a $(E'=E'')=(E''=E')$; de manera

que cada un dels termes es presenta, d'antuvi, com a allò que ha estat desenvolupat així com s'ha desenvolupat $E' = E''$; i així fins l'infinit.⁷⁷

Sembla prou clar, comptant sempre amb les limitacions pròpies d'aquesta primera aproximació que haurà de ser millorada i ampliada amb posterioritat, que és la separació expressament prohibida per Parmènides -la de l'Ésser respecte a l'Ésser- la incitadora d'aquelles altres que més prest salten a la vista, com ara: del predicat respecte al subjecte, del significant respecte al significat etc. Ara, com a prova de la importància adquirida per les separacions de naturalesa pròpiament lingüística, com a mode també d'evitar el Devenir, des del que és el seu origen al transcurs d'una a altra manera de dir (el exemple millor: les diverses formulacions de la identitat, que més es compliquen quan més precises volen ser), vegem com la qüestió mereix una formulació "adaptada" del judici originari:

Per aquest costat, el judici originari es formula dient que el significat és per si mateix significant. Ací el "significat" és precisament l'ésser que és immediatament advertit (noto): és per si mateix significant aquell significar en què consisteix l'horitzó de la immediatesa.⁷⁸

Si, posem per cas, el significat és l'ésser i el significant la identitat de l'ésser, en tant que, com ja hem tingut ocasió de comprovar, el "predicat" a cap cosa convé millor que a l'ésser, per no haver un predicat que no siga l'ésser mateix que puga desplegar el sentit de l'Ésser, aleshores tenim que el significat-ésser és significant-identitat, no *convencionalment*, com es diria des d'altres branques del saber que també se n'ocupen del problema, sinó *necessàriament*, perquè no hi ha res tan capacitat per ser significant de l'Ésser com la identitat, i a cap contingut s'adiu la identitat com a l'Ésser. El seu nexa és tan poc de naturalesa convencional,

⁷⁷.- SO III, 10., 184. A més, cfr. c. VI 10. que porta el títol ben expressiu: "Cada judici no contradictori és un judici idèntic". La idea bàsica de tot aquest epígraf és que, tant pel que fa a l'Ésser com pel que fa a qualsevol determinació, no podem pressuposar l'identitat a la constitució de l'identitat, si no volem incórrer en judicis autocontradictoris.

⁷⁸.- SO I 20., pag.129.

que si els separem, senzillament: deixen de ser allò que són o que pretenen seguir sent, després de la separació, així:

En superar la posició de l'intel.lecte abstracte, es dirà doncs que la posició de la identitat no apareix (*sopraggiunge*) en un segon moment respecte a la posició de l'èsser, i encara menys respecte a la posició de l'èsser com a subjecte i predicat.⁷⁹

Respecte a aquells significants que no són l'Ésser, però sí són determinacions individuals i de considerable valor intensiu, succeix quelcom semblant. Hem parlat de la conservació de tots els significants eternament, no només del significat objecte de la memòria d'Occident, entés com allò que no passa quan tota la resta passa. La qual cosa representa que qualsevol significat, en tant que forma part de l'Ésser tot i no ser l'Ésser, és etern i que, a més, eternament figura com a contingut de l'immediat. Així **immediata** és tant la tonalitat de la llum d'aquest capvespre com la del migdia que ha deixat d'aparèixer. Occident pensa que la segona no és immediata com a tal, sinó només com a record i, a més -aquest és l'autèntic punt de fricció- que la immediatesa-record no és de la mateixa qualitat que la immediatesa actual. Severino, en canvi, que segons la veritat de l'Ésser, que és l'immediat en sentit més autoritzat (no perquè immediat siga un predicat de l'Ésser, si de cas perquè un i altre poden intercanviar-se com a subjecte o com a predicat), Tot és igualment: el que apareix (el llibre sobre el prestatge, el capvespre) com el que no apareix (el llibre sobre la taula, el migdia). Aqueix **Tot** no és només el tot del que apareix, ni tan sols la suma d'aquest amb el que ja ha aparegut i allò que encara ha d'aparèixer. És el tot al qual un dia aspirà la

⁷⁹.- SO III, 9.,181.

metafísica: *tot està dins de tot*, com diu Anaxàgores, que en boca de Severino és: *qualsevol significat és constant de qualsevol altre significat*⁸⁰.

Aquesta aspiració, si el Tot actual poguera identificar-se amb el Tot *simpliciter*, hauríem de dir que ha fracassat, car de segles assistim a la progressiva divisió del que un dia es volgué saber del Tot, Metafísica. Tanmateix, si apliquem la proposta severiniana, aquesta aspiració, a l'igual que el seu fracàs són eternals. Un fracàs determinat perquè la metafísica, poc a poc, abandonà la seua aspiració originària i descansà més i més sobre l'aparèixer que es contradiu amb l'Ésser: "Tota la metafísica és una física" diu el Severino de RP. Al llarg d'aquesta primera aproximació, hem intentat inquirir com i per què la temporalitat, que en principi hauria d'actuar només com a subsidiària de l'eternitat del Tot que és, acaba excedint-se tant en les seues funcions, que arriba a prescindir de l'etern. El llenguatge li aprofita d'al.liat insubstituïble en tant que aquest no disposa d'altra manera de manifestar l'Ésser, que no siga la pura successió. Què hi haja d'inevitable i què responga a una deliberada prevaricació⁸¹ per part del temps en tota aquesta qüestió, és cosa que haurem de contestar posteriorment.

⁸⁰.- SO X 8., pag. 427, de fet diu: "si cada significat és constant de l'enter, i si l'enter és constant de cada significat, cada significat és constant de cada altre significat". En el mateix sentit, cfr. SO X, 7. i 11..

També SOI 7., 72-3: "el semantema infinit és constant de tota determinació (és a dir: de tot significat) i cada determinació és constant del semantema infinit".

⁸¹.- Al respecte SO V 30., pag. 256, parla a mode d'alternativa d'un "logos autèntic, aquell que no deixa prevaricar el temps, sinó que el conté dins seu".

III.- IMMEDIATESA FENOMENOLOGICA

El que s'ha dit a l'apartat anterior ens haurà previngut contra certes opinions infonamentades però, malahuradament, corrents a l'hora d'afrontar el tema que ens ocupa. Tenim, d'una banda, que en les primeres pàgines de SOI, se'ns avisa expressament que

L'"immediat" no té res a veure amb la "consciència comuna" o amb el presentar-se "natural" de les coses fora, o independentment, de qualsevol comprensió teòrica o interpretació de la dada.⁸²

Aquest text és important en tant que resulta plenament coherent amb la posició definitiva de Severino front al neopositivisme, estructurada, bàsicament, a través d'una reflexió sobre la dada o, millor dit, sobre la impossibilitat de la dada tal i com la vol l'esmentada corrent de pensament, la qual no permet reconèixer la totalitat del seu abast i la importància del que representa, si un no la mira en perfecta continuïtat amb la reflexió grega sobre el cas (*túje*) imprevisible, que ni tan sols l'*epistème*, amb tot el seu poder, arriba mai a posar sota el propi control, tal com es demostra en LC i DN entre altres obres de l'autor. Ara, però, de la dada interessa sobretot el seu caràcter de no mediada, de cosa evident per se. Aqueix tret, justament, és el que els neopositivistes reivindicaven contra els vicis propis de l'especulació metafísica. Veurem més tard que l'actitud de Severino envers el neopositivisme, és "comprensiva", en el sentit que, de manera més o menys vaga, adverteix un parentesc entre la pròpia reivindicació de l'Ésser per a totes i

⁸².- SOI I,16. Particularment interessant hem trobat la formulació que d'això mateix ha aparegut recentment en OL, part tercera 8.: *L'originarietat de l'innegable rau en la impossibilitat que això, la negació del qual és autonegació, siga afirmat en base a altra cosa. L'originari no té res a veure amb "això que es presenta el primer", o amb l'"instant" - tal com sembla ser l'originari husserlià (almenys en la interpretació efectuada per Jacques Derrida).*

cadascuna de les determinacions⁸³ i la confiança d'aquells en les proposicions protocolàries, en el que tinguen de determinació individual. Tanmateix a un autor d'aquella escola li importa poc que la proposició que ell té com a certa forme part o no de l'Ésser i, en aqueix sentit, no deu d'apreciar massa el gest de Severino. Aquest, però, és conscient que si la determinació individual o la proposició protocolària és indiferent a l'Ésser, el caràcter reivindicatiu, que en un principi poguera tindre, front a l'estretor parmenideana que no *deixa ser* les determinacions individuals (=aquelles no incloses en l'ú) s'esvaix automàticament. És com si, per tal de solucionar un problema (el que tota la tradició metafísica hereta de Parmènides), n'haguerem de suscitar un de nou: com que no està clar quin siga

⁸³.- Per a Severino, no sols tot ens és amb el mateix dret que l'Ésser, sinó que cada ens o determinació actualitzen l'Ésser amb tota la seua completud. Cfr. SO II 2., pag. 144: "El terme 'ésser' indica una síntesi -que s'hauria d'examinar acuradament- entre el significat 'ésser' (*essere formale*) i els significats constituïts per les *determinacions* que, justament, són. O també, amb el terme 'ésser' s'entén una complexitat o concreció semàntica, els moments abstractes de la qual són l'ésser formal i les determinacions d'aquesta formalitat".

SO VI 6., pag. 265: Però mentre per a Hegel l'ésser formal exhaureix el pla inicial, o l'inicial (el començ, el límit de l'anàlisi) no consisteix en res més que en el pur ésser, l'ésser formal (per a Severino) és en canvi només *un moment* del pla inicial: l'altre moment és aquella pluralitat de moments que està constituïda pel conjunt de significats efectualment simples - o siga pel conjunt de significats en què actualment s'ha aturat l'anàlisi".

7., pag. 266: "Així que la posició de cadascun d'aquells significats és *coincial* respecte a la posició de l'ésser formal, on el començ és precisament aquesta coincialitat (la qual, repetim, no és coincialitat entre dos termes, sinó entre una pluralitat de termes, dels quals un -l'ésser formal- té una valència diversa respecte als altres)". Afegim que si no són pensables les determinacions sense anar acompanyades del significat Ésser, tampoc es pot pensar l'Ésser -excepció feta de quan un accepta caure en l'abstracte- sense les determinacions. Recordem que la negació de la *independència* de l'Ésser és un tema recurrent en bona part de filosofia italiana dels segles XIX i XX.

14., pag. 280 i ss.: "El discurs sobre l'ésser no s'exhaureix de fet en la simple dicció o enunciació de l'ésser: de l'ésser es diuen moltes coses, tot i que com a pur o formal, no se'n parla en molts sentits". Continua prevenint contra una precipitada i vaga identificació del significat Ésser amb les determinacions, que poguera seguir-se d'una lectura reduccionista i superficial. De fet, a mode de conclusió, tenim un aforisme del millor estil de l'autor: "afirmar que l'ésser és el simple no significa certament afirmar que l'ésser és complexe; però aquesta afirmació és una complexitat". Cfr. també SO IX 5., pag. 371 i X 12., pag. 433.

Recomanem també, a mode d'autocrítica i en relació al problema que ens ocupa: SOI 2. pag. 33 fins a la fi del punt. Ací s'adopten les distàncies no sols contra les ambigüitats del propi Severino de 1958, sinó contra "aquell (ésser) absolutament simple" de l'inici de la *Lògica* hegeliana, l'"ésser" parmenideà i la solució platònica del *Sofista*. Sobre aquesta última, volem dir que hem escoltat a Severino en diverses ocasions reprotxar a Heidegger no haver valorat suficientment la presència en el diàleg platònic a més del sentit del no-res *eteron*, que és oposició relativa del que és al seu no-ser, el sentit *enantion*, que és oposició absoluta. Cert que el problema no és sols de Heidegger, car si bé Plató senyala la possibilitat, ràpidament la menysté com a inadiant per al punt al qual vol arribar. Què haguera passat si un l'haguera mantinguda amb més coratge i l'altre hi haguera reparat? Senzillament: això haguera suposat que la tradició hauria disposat d'un medi per contraposar sense ambages l'ésser al no-res, alhora, però, parlàriem d'una tradició que no és la nostra i que no és la del nihilisme. No cal dir que tot açò representa la conseqüència "negativa" del *parricidi* platònic i de la seua voluntat, contra Parmènides, de salvar els fenòmens (*sózein ta fainomena*). En Heidegger, conseqüentment, representa l'oscil·lació, indeslligable de tot ens, entre l'ésser i el no-res, així com el descuit de la negació del que no és, tant pel que fa a l'Ésser com pel que fa a cada cosa que és, com a tret definitori, en benefici del tret que assimila l'és a la mera presència.

l'Ésser de les determinacions individuals, declarem que l'Ésser no és cap problema, com si es poguera parlar de determinacions, per humils i precises que siguen, i no estar parlant de *quelcom que és (essente)*.

En les antípodes del neopositivisme, podríem situar la posició heideggeriana. Si en aquell eren tant les determinacions, que deixava d'haver problema de l'Ésser, ací succeix tot just a l'inrevés: la qüestió de l'Ésser es torna tan absorbent, que no pot identificar-se amb cap de les determinacions. Això, per si sol, no constituiria cap novetat: és una postura sostinguda per tota una veta del pensament occidental d'Anaximandre als nostres dies, passant per la teologia negativa medieval, el complex fenomen del nihilisme de Lessing a Nietzsche etc. L'originalitat de Heidegger rau en operar una mena d'eleatisme invertit: són les distintes determinacions, en canvi, no podem dir que *l'Ésser és* perquè l'Ésser només es *dóna*. Partint d'una posició que creu plenament en consonància amb Aristòtil: l'ontologia no s'ocupa de cap regió de l'Ésser en particular, sinó de l'Ésser com a Ésser. Ara, com que "l'Ésser com a Ésser" no pot ser identificat amb cap determinació més general o més particular, Heidegger inferirà -originant així una problemàtica que des de la seua obra es projecta a tot el present filosòfic, tot i que no ens adonem- que l'Ésser és no-res. Interessa subraiar el fet que *és no-res, perquè no és determinació*. Amb això -a més de relevar-se-nos una sorprenent dependència entre escoles tan aparentment discrepants com ara Heidegger i el neopositivisme respecte a la determinació (ens) per definir l'Ésser- confina l'Ésser al rol propi d'àmbit de l'aparèixer de totes les determinacions. Des d'ací, segons Severino, es produiria una radicalització, insólita fins aquest punt en el si de la tradició occidental, del discurs que identifica l'Ésser amb l'Aparèixer. Heidegger és qui més lluny arribaria en aquest sentit, la qual cosa provoca, al seu torn, una radicalització del discurs antiHeidegger que culmina amb les dures paraules reprobadores de les primeres pàgines de RP:

... és històricament aberrant l'intent de reconèixer en el pensament grec més primerenc, la identificació del significat de l'Ésser i del significat de la 'presència'.⁸⁴

La posició de Heidegger -del Heidegger de Severino⁸⁵ almenys- la resumim dient que, per a ell, l'Ésser s'identifica amb l'Aparèixer en tant que l'Ésser és no-res. El que Severino nega és que aquest plantejament coincideix amb el d'Aristòtil, tal com Heidegger podria donar a entendre. Certament, per a Aristòtil, l'Ésser no és un ens, àdhuc, si un vol: no és, tanmateix no és com a determinació individual, res no impideix que siga com a síntesi que manifesta l'Ésser de la determinació individual. Ara, fins i tot, ací es dona un punt de discrepància important entre ambdós autors: en Aristòtil, l'Ésser no és res separat de les síntesis que el manifesten i dels elements que sintetitza, en Heidegger, contràriament, l'Ésser-Aparèixer pot subsistir, sinó com a ens o com a determinació, com a *transcendental*, entés com a quelcom que és encara que no és al mode de l'ens o de la determinació, sinó com a allò comú a tots els ens i a totes les determinacions, llur Aparèixer⁸⁶. Fixem-nos que ací estem introduint una jerarquitització de l'Ésser que res no ha d'envejar a les més caduques tantes voltes denunciades en l'idealisme escolar, almenys tal com fou estigmatitzat per Nietzsche, tot i que ell en diga "platonisme". L'Ésser de Severino, tan "materialista" com el d'Aristòtil, en tant en quant no es vol refugiar en cap regió transcendental des d'on miraria amb aires de superioritat els ens no-transcendentals, disfressat amb l'hàbit del no-res per haver-se identificat amb l'Aparèixer, és l'Ésser (en Severino) sense atenuants, en totes i cada una de les entitats imaginables. En el llenguatge de SO és "constant persintàctica" que podríem definir com a allò del qual cap fenomen pot prescindir, allò per, des

⁸⁴- RP (EN) 1., 20. L'objecció es formula també en forma complementària i comparativa entre els grecs i allò que d'ells queda en Heidegger a SMD (EN) pag. 254: En el pensament metafísic dels Grecs, "ens" és qualsevol determinació...

⁸⁵- Cfr. FF, parte ottava, XXXII, pag. 293-300.

⁸⁶- Cfr. RC (EN), pag. 307: *Ma l'"occultamento" rimane un termine ambiguo...* (Citarem al text complet al apartat dedicat al Mon de la segona part).

de o en el qual, tot fenomen es manifesta⁸⁷. Amb això no hem d'entendre només l'enfora del fenomen, sinó l'enfora i l'endins: ésser és el que circumscriu el fenomen, ésser és també la síntesi que el fa possible, que l'individualitza i li permet brillar amb llum pròpia, enmig de la totalitat de l'Aparèixer de l'Ésser. L'Ésser és constant persintàctica de qualsevol cosa que apareix, perquè no hi ha cap cosa del que apareix de la qual es puga dir que no és. En aquest punt ens interessa valorar el paper decisiu que té el nostre tema actual, la F-immediatesa, per a la constitució d'una reflexió que cada vegada ocupa un més ampli espai del pensament contemporani, car prestar atenció sobre l'estabilitat de l'Aparèixer o sobre la F-immediatesa, suposa alçar un primer dic de contenció contra el causalisme o l'historicisme que s'han ensenyorejat de tota la tradició occidental. També Jaspers s'ha volgut referir a quelcom molt semblant al que nosaltres tractem ací de copsar amb el terme *Umgreifende*, el que tot ho envolta sense ser ell mateix envoltat, al qual correspon un saber superior de l'ontologia, sobretot en aquells aspectes d'aquesta que continuen estant a la base de l'actual perill de destrucció a causa de la ciència i tècnica modernes, al qual Jaspers en diu *Periecontologia*⁸⁸. Des de nocions tals com la de "constant persintàctica" o *Umgreifende*, podem apreciar quan innecessari és haver de confinar l'Ésser a una existència purament *transcendental* i quant inevitable és, si finalment un adopta una postura com la de Heidegger, acabar identificant l'Ésser amb la presència actual. Si, per contra, ens desembarassem d'aquest prejudici, no hi ha cap raó per negar que l'ésser siga, i siga un ens, sense que calga entendre per "ens" només el present, sinó tot allò que no és un no-res.

⁸⁷- El lector hauria de conèixer la totalitat del capítol X de SO. Limitem-nos a dir que del persintàctic no podem prescindir "qualsevulla siga la metàbasi en què l'home puga aventurar-se" (19.). Pel que fa al pre-filosòfic, el més propi és que no se n'adone del persintàctic, és a dir de "la llum amagada, la mirada calma". Podem dir que, en relació al persintàctic, el pre-filosòfic es *distray* (cfr. nota 46 de l'epígraf "El món de Plató").

⁸⁸- Cfr. Umberto Galimberti op. cit., per a la definició d'*Umgreifende*, I 7.,58. Per a la diferència entre ontologia i periecontologia, V 6.,158.

D'altra banda, el capítol introductori de SO, el qual presenta tot un caràcter de prolegòmen al que després es diu més deductivament, adverteix explícitament contra la tendència a pensar que el saber metafísic -al qual se li encomana, entre altres coses, definir la *quidditas* de l'immediat- pugua constituir quelcom *posterior* a un altre saber (comú, religiós, científic etc.): el saber metafísic es dona des de sempre, perquè sense això que és contingut del saber metafísic, res no apareixeria⁸⁹. Des d'aquest punt de vista, no hi ha res més inadequat que l'analogia amb el saber científic per perfilar com es produeix el *descobriment* en metafísica. Podria objectar-se, però, que el contingut metafísic pot estar davant tota l'eternitat i, en canvi, per al subjecte cognoscent, passar desapercbut⁹⁰. El defecte d'aquesta objecció rau, precisament, en pensar el subjecte primordialment, i segons quins casos exclusivament, com a *cognoscent* i en la seua insistència en el prejudici gnoseologista. És cert que puc passar tota l'eternitat despreocupat de quina siga l'autèntica fórmula del carbó o l'exacta naturalesa de cadascun dels vents, és més: a nivell purament pràctic, puc eixir del pas fins i tot en coneiximents erronis, per exemple: la humanitat reeixia a viatjar per mar ben abans que existiren els càlculs astronòmics que avui tenim per vertaders. En canvi la humanitat no haguera sobreviscut un sol instant sense comptar que ella mateixa, allò que l'envolta, la manera en què s'hi relaciona, no és no-res. Podria objectar-se, finalment, que, almenys l'acte de fer-se conscient d'això -l'acció d'adonar-se de l'*ésser del que és*- sí presenta tot un caràcter novedós, reforçat per la pròpia idea severiniana de la inherència de la contraposició ésser, no-res al pensament grec. Tanmateix, respondrem, amb el contingut metafísic comptem des de sempre i la prova més fefaent la tenim en el fet que la pròpia llengua de la quotidianitat o el propi sentit

⁸⁹.- Cfr. SO X 20 i ss.

⁹⁰.- Si hem de fer cas al Rosmini *de Gentile*, això és quelcom molt arrelat en aquella línia de la filosofia italiana de la qual ens ocupem: "Rosmini... vol que en cada pensament es trobe la idea de l'ens, no ja que es tinga consciència que hi està..." (pag. 224). "Als nous i vells adversaris de l'ésser, que Rosmini acceptà de l'idealisme absolut germànic, cal recomanar-los la pròpia teoria rosminiana: que l'ésser estiga en tot concepte és un fet que no pot ser negat, perquè el negar-lo implicaria contradicció..." (pag. 225-6). Cfr. nota 23, "Antecedents italians del segle XIX", pag. 35 de l'esborrany.

comú, que, generalment, representen obstacles importants per al projecte filosòfic -tal com ja hem pogut apreciar-, en aquest cas, en canvi, avantatgen en cert sentit la metafísica en el sentit que diuen "el llibre que estava sobre la taula, ha passat a estar sobre el prestatge" i no diuen el que la metafísica sí insinua: "un no-res ha passat a ser un llibre sobre el prestatge". Queda així clar que ni el contingut metafísic ni el fet que espontàniament es compte amb ell, tenen començ i que, per tant, no se'ls pot pressuposar res de previ, ni com a causa del món ni com a principi del coneixement nostre de les causes del món. En aquest sentit, la metafísica és immediata i l'immediat res que s'assemble a un "punt de partida": *il viaggio é originariamente compiutto*⁹¹. Per al nostre propòsit i d'acord amb l'objectiu de diferenciar la F-immediatesa de tot allò que comentàvem, més ens val marginar momentàniament el tema de la pertinència de tota mediació a la immediatesa, i així passem a transcriure un text que situa l'especificitat de la posició severiniana front a altres aparentment semblants:

Ací diem només que si l'home està originàriament "in patria", això no s'ha d'entendre, simplement, segons el sentit que s'ha obert pas a través de la filosofia contemporània en tant que eliminació del realisme naturalista -de manera que l'estar *in patria* signifiqui ací simplement la negació de la distinció immediata de certesa i veritat (i una tal negació no sap traduir-se més que en una simple afirmació formal de la identitat entre aquests dos termes)-, i tampoc l'hem d'entendre com a conferiment a aquella eliminació, d'una valència metafísica (això que per moltes raons es pot sostindre que ha fet l'actualisme) que dona lloc a una espècie de "metafísica immanent". L'originària teorematicitat metafísica és vista, en canvi, amb referència a un

⁹¹.- SO I,3., 109. A més cfr. SO XI, 12. i 14.. En aquest últim s'insisteix en la idea que no es pot negar el discurs metafísic sense, implícitament, afirmar-lo, en els termes següents: "No sembla immediatament autocontradictori projectar que siga impossible realitzar el discurs metafísic en l'àmbit o com a desenvolupament de l'originari (=impossibilitat del discurs metafísic com a discurs humà o, millor, com a discurs *meu*), en tant, però, que és posat un divers horitzó posicional o consciencial, en el qual es realitzi aquell discurs, perquè, si aquest divers horitzó no fóra afirmat -si, per tant, aquell projecte de la impossibilitat del discurs metafísic no fora alhora projecte de l'existència d'aquest horitzó-, s'estaria dient que la supressió de la contradicció és *simpliciter* autocontradictòria". (pag. 483). En SO XI, 11. pag. 478 es fa per compatibilitzar *realitat* de la contradicció i *projecte* de la seua solució.

Molt interessant resulta també l'argumentació de XI 15., pag. 485 i ss., on s'afronta el tema de la contradicció com a realitat metafísica originària, que no admet ser evitada si no és amb risc de malmetre la seriositat d'un projecte metafísic.

Finalment, per veure relacionats el problema de la metafísica, el de la multiplicitat de subjectes i el de les *dues* històries, cfr. I 16., pag. 124. Quede clar doncs que el discurs metafísic es distingeix de qualsevol altre, com a mínim, perquè és conscient del caràcter contradictori de la pretensió que el manté viu.

punt de vista històric, el retorn a la pura essència de la metafísica, tal qual es realitza en el pensament de Parmènides; comptant, a més, amb el saber (*consapevolezza*) de l'originarietat d'aquella pura essència. Si en canvi, com proposa Heidegger, es proposa un retorn al fonament de la metafísica, entès com preliminaritat originària respecte d'aquesta, és perquè no es mira la metafísica en relació a aquella pura essència.⁹²

En el text apareixen, pràcticament, la totalitat d'escoles modernes que han encarat el tema de la immediatesa i, des molt distintes posicions, han reivindicat l'existència d'un saber evident *per se*, no necessitat de demostració alguna: en primer lloc, el **realisme naturalista** compartit per un ampli ventall de posicions des del sentit comú a un marxisme ingenu poc disposat a reconèixer el seu origen dialèctic, passant pel neopositivisme. Aquest, en segon lloc, rep les crítiques de la fenomenologia, la qual, ja hem senyalat el preu que ha de pagar per a definir la *seua* immediatesa: reduir l'ésser a l'aparèixer.

Menció especial, en tant que ens permet avançar assertivament certs continguts, mereix, en tercer lloc, l'**actualisme gentileà**, el qual, sense dubte, prepara el camí que acabarà enfilant Severino, en tant que sorgeix com a intent de completar el hegelianisme, però que, tot i així, respecte al nostre autor manté un punt de discrepància insalvable: com se sap, Gentile pretén construir la dialèctica a través del pensament pensant, no del pensament pensat, sinó del pensament actiu i creador, el qual, mire cap a on mire, sempre acaba trobant-se a si mateix en implacable autocircularitat. Podria pensar-se que això correspon al mateix contingut del **judici originari** del qual ens hem ocupat més amunt i, tanmateix, no només no és així, sinó que en cert sentit, la distància és tant més gran car Gentile i Heidegger, tot i trobar-se com a incentius dels orígens filosòfics del nostre autor representen els exemples més agosarats pel que fa a l'evidència del Devenir. En efecte, en mantenir-se (i en cert sentit: potenciar-se) la fe en el Devenir, el pensament que és

⁹².- SO I,3., pag. 109.

immediat al propi pensament, en el cas de Gentile, és el pensament com a pensament actual. Fins i tot, quan el contingut del pensament és el passat, és tracta d'un passat **actualitzat**, tamisat per la voluntat present; des d'aquest punt de vista: l'**actualisme** possibilita que el passat deixi de ser un immutable, que era tal en quant es mantenia relucant a acceptar els efectes de la voluntat sobre ell. Front a una voluntat enfortida, el passat es queda sense raó per continuar sent un **immutable**. Immediat és, en aquest cas, només l'immediat present i la resta pot accedir a la immediatesa només en tant mostra la seua disponibilitat a formar part del present⁹³. És tracta d'una "metafísica immanent" no sols perquè en ella no cap el transcendent, sinó perquè des d'ella és inútil tractar d'establir l'ésser de la diferència. Una immanència, podríem dir, per resignació, en absolut la immanència en què podríem haver pensat des de la formulació del judici originari, aquella que no reprimiria ni se sentiria molesta amb l'eclosió de les diferències, en la irreductibilitat de les característiques pròpies de cadascun dels modes del temps. Podria pensar-se que, tal i com ens hem expressat, perquè es done la diferència, ha de ser imprescindible la transcendència. I, certament, aquesta correlació s'imposa

⁹³.- Al respecte es pot objectar a l'actualisme el mateix que Severino objecta a la fenomenologia TEU (EN) XV, pag. 231: "Però què se'n fa de quelcom abans o després de ser empíricament observat? i què se'n fa de la pròpia observació empírica abans i després d'haver-se efectuat? La fenomenologia no respon a aquestes qüestions i admet la possibilitat que la cosa, abans i després de ser empíricament observada, siga un no-res, i siga un no-res la pròpia observació empírica abans i després d'haver-se efectuat".

Ja hem citat un text de RCh (EN) nota en pag. 359, on diu: "El nihilisme és la penúria de l'existència: l'existència de quelcom exigeix la inexistència (*nientità*) del seu oposat; l'existència del present exigeix la inexistència del passat i del futur". Tornem sobre aquest text perquè ara el que ens interessa més de recalcar és la relació que guarda la nihilització del passat i el futur amb la impossibilitat de pensar *alhora* la unitat i la multiplicitat. Així tenim que si dins del nihilisme "el passat i el futur de l'individu són un no-res" (pag. 359), fora del nihilisme, en canvi, "l'individual és la identitat de la totalitat dels diferents" (pag. 360).

El perill que se'n deriva de la identificació de la veritat amb l'acte de pensament es fa extensiu a Descartes: "I també en aquest *sum* originari continua estant present l'*epamfoterixein* de l'ens: a la necessitat que l'ens siga quan (*otan*) és -tenint d'altra banda la possibilitat de no pas ser (Aristòtil, *De interpretatione*, 19 a 22 i ss.)- es correspon en la segona de les *Meditacions*, la necessitat que jo siga *durant el període de temps en què pense (quandiu cogito)*; car no pot excloure's (*fieri posset*) que, en cessar de pensar, en aquell mateix moment, jo cesse completament de ser (*illico totus esse desierem*)" (PA (EN) pags. 428-9).

A propòsit de la idea severiniana que Gentile és un dels autors on més acuradament s'acompleix la caiguda dels immutables, l'*evidència* incontrastada del devenir i, a més, la total identificació de filosofia i història, convé recordar aquest autor, del que ens ocuparem amb molt més detall, en relació al tema que ara tractem, la *inestabilitat* del pensament: "Tot devé, res no és; i tal com es forma la natura, així es forma el pensament; i no hi ha altre absolut que aquest formar-se, aquest devenir, que és, precisament, la lògica. Tota la resta és eterna solució i etern problema. La verdadera ciència és la lògica; i la resta no pot ser més que sistematització lògica d'un pensament transeünt d'un real també transeünt." (RDH, part segona I, pag. 72-3).

a partir de l'Edat Mitjana, una vegada que l'Ésser es veu reduït a *ens causa sui*; consideració aquesta que té un precedent en Heidegger i un continuador en Galimberti. Més endavant estudiarem la relació advertida per Severino entre el naufragi de l'ontologia i el desenvolupament de la teologia. De moment diguem només que el tema del ser de la diferència com a intern a l'Ésser mateix, és més antic que la simplificació (en el sentit d'ontització) operada en l'Edat Mitjana, la qual dóna lloc a la impossibilitat de definir l'ésser de la diferència, o siga: la identitat de la diferència com a tal diferència, car la diferència, com qualsevol altre ens, és idèntica amb si mateixa. Ara, un món immanent, sense diferències o, encara millor, en què les diferències no reconeixen allò que, malgrat tot, tenen en comú, és el món dels purs ens, de pures coses. Contra totes les aparències, l'època medieval acompliria un pas decisiu a l'hora de delimitar un món deslligat de l'Ésser. L'ens Déu, que parcialment substitueix l'Ésser, en tant que entifica l'Ésser, degradaria els ens a pur objecte de voluntat, a resultat del procés de producció-destrucció propi de la tècnica. Els ens que només són el que mostren (identificació de l'Ésser amb l'Aparèixer) són les coses ahir creades per Déu i avui per la pròpia capacitat de la tècnica moderna en quant a continuadora de la *poiesis* grega. Ens tornarem a ocupar de la qüestió. Reparem, però, que el món de pures coses també aporta un gens menyspreable gra d'arena a la conformació d'una immediatesa que no es correspon, ni de bon tros, a allò que Severino malda per significar amb aquest mot. Passa com si la transcendència de Déu, exigisca una immediata immanència per part del món, la reducció de l'ésser de les coses al seu aparèixer actual, el passat allò sobre el qual *ja no es pot fer res* i el futur com a allò, d'antuvi imprevisible (i com a tal font de inquietud, angoixa i dolor) que, amb l'acció previsor de l'*epistème* rebaixarà el grau d'amenaça que representa, però que ho farà només a canvi de desposseir el futur d'aquell caràcter de innovació pel qual se'l poguera pensar com a alternativa al present. L'immediat de què parlàvem ni deixa que el passat aparega d'altra forma que no siga la de la feixuga fatalitat (no el

destí!), ni que el futur pugui apreciar-se sinó com allò que, tot i permetre la irrupció del nou, -o millor: *perquè deixa irrompre el nou de la manera que ho fa* (des de l'absolut no-res, abstractament separat del passat que el precedeix i del futur que el continua)-, no tolera que el nou, en el que té de més essencial, pugui ser diferent al present, pugui contribuir a aliviar els temors i les amenaces que des de sempre assetgen la vida dels homes. Des d'ací podem albirar l'abast de dues problemàtiques que travessen de principi a fi tota SO: la entitat i ubicació del passat (**passades totalitats de l'immediat**) i del futur, una vegada que, d'una banda, s'ha acceptat que el Tot és l'immediatament present, d'altra no es deixa de reconèixer que en aqueix Tot, no cessen d'aparèixer nous continguts que, d'una manera o altra, desmenteixen que l'immediatament present siga el Tot. Veurem com aquest problema, que com a plantejament representa el cim dramàtic de la SO, no rep la solució definitiva sinó en obres posteriors, quan el Devenir de l'ens, entès com a nihilització de l'ens, deixa de ser considerat un contingut que F-immediatament apareix.

Finalment, el distanciament respecte a Heidegger entra dins de la negació expressa que en SO es fa que el saber metafísic pugui constituir "una ulterioritat da conseqüència" respecte al fonament de l'estructura originària⁹⁴. En el cas de Heidegger no és casual que un palese una incapacitat manifesta per situar en un mateix nivell, sense relació conseqüencial alguna, el fonament i el desenvolupament històric del saber metafísic, l'un abans, l'altre després. La raó, a l'igual que en Gentile, cal situar-la en la fe depositada en el Devenir que imposa la estructura seqüencial que, d'antuvi, talla qualsevol possibilitat d'accés a pensar d'una manera que no tinga el temps com a referència privilegiada i última. El mode en què la immediatesa es veu afectada per una decisió com aquesta en el transcurs del

⁹⁴.- Aquesta crítica va tan dirigida a Heidegger com a Hegel i a Gentile. En SO I 10., pag. 116 diu: "La manifestació de l'originari no és un resultat que es realitzi només al terme de l'anàlisi, sinó que és immanent a qualsevol moment d'aquesta...".

pensament occidental, hem tingut ocasió de comprovar-lo. Hora és que tractem de definir la F-immediatesa, una vegada salvats els errors en què per qüestió de costum podríem haver caigut. La podem definir molt concisament: "**És palés (noto) per si mateix que l'ésser és**", i la diferenciarem de la L-immediatesa dient que

no està destinada a afirmar la immediatesa de la connexió entre el subjecte i predicat de la proposició: "L'ésser és", sinó la immediatesa *de la notícia* (presència, posició) d'aquesta connexió.⁹⁵

Hauríem, però, d'evitar la tendència a interpretar aquesta **immediatesa de la notícia** com a quelcom radicalment distint (en llenguatge de Severino: abstractament separat) de la **immediatesa de la connexió**, si un vol, en termes també presents en aquest mateix capítol de SO: **intuir i discórrer**, o, en termes més llunyans a Severino: el donat i el reflexionat. I encara fóra més inoportú interpretar la **immediatesa de la notícia**, seguint el vell condicionament idealístico-platònic, com a quelcom ontològicament menor en relació a la **immediatesa de la connexió**, ni, encara menys, finalment, la primera com a antecedent temporal de la segona. La F-immediatesa és, en cert sentit, **tota la immediatesa** (la Totalitat de l'immediat) i el fet que aparega desglossada en dues no és res que s'haja d'atribuir a l'Ésser com a tal, sinó a allò que l'expressió-manifestació de l'Ésser requereix.

Que la **notícia de l'Ésser és immediata**, vol dir que sobren tots els esforços realitzats per la metafísica al llarg de la seua història per dur a terme quelcom semblant a una "demostració" de l'existència de l'Ésser: "...per afirmar que l'ésser és, no cal, ni ha de caldre, cap mediació, demostració, apodixi"⁹⁶. La posició severiniana, per tal d'evitar el sorgiment d'una aporètica que inevitablement ens conduiria a un *regressus ad indefinitum*, és tan radical com subtil i així: és una

⁹⁵.- SO II,4.,145.

⁹⁶.- SO II,1.,143.

contradicció *tant* preguntar-se per la raó que fa que siga immediatament advertit (noto) que l'èsser siga, *com* demostrar que la posició de l'èsser no té necessitat de cap demostració⁹⁷. La pròpia pregunta -a la qual la "demostració" hauria de contestar- és una pregunta formulada des de la separació efectuada entre cada determinació i el seu ésser o, si un vol: entre l'Ésser i cadascuna de les determinacions que formen part de la Terra, entre l'èsser formal (Parmènides, Hegel) i tot allò al qual afegim el predicat és. La immediatesa originària, de fet, no correspon mai ni al pur ésser de Parmènides o a l'èsser formal de Hegel, ni, d'altra banda, a les pures determinacions que, des de la ingenuïtat pròpia del sentit comú, considerem autosuficients i capacitades per poder subsistir sense l'Ésser, tal qual són pensades des de importants corrents del pensament actual. La posició de Severino al respecte és inequívoca des de les primeres pàgines de SO, per bé que el desplegament -no la demostració!- d'aqueix principi constitueix la tasca fonamental d'aquesta obra:

El terme "èsser" indica una síntesi... entre el significat del "èsser" (*ésser formal*) i els significats constituïts per les *determinacions* que són. Amb el terme "èsser" s'entén una complexitat o concreció semàntica els moments abstractes de la qual són l'èsser formal i les determinacions d'aquesta formalitat⁹⁸.

Queda clar doncs que l'originari és la síntesi i no l'estat de separació dels dos elements que la componen. La història de la filosofia estaria marcada per l'oblit d'una veritat tan elemental, des de Parmènides que, tot i mantenir un matís d'ambigüitat, dona a entendre que només l'èsser (formal, separat de les determinacions) és, al neopositivisme que, en les antípodes, concentra tant l'èsser en les determinacions, que torna innecessària qualsevol reflexió sobre aquell, fins i tot quan se'l mira com a incorporat a aquestes. De fet, la posició del

⁹⁷.- SO II,13.,151.

⁹⁸.- SO II,2.,144.

neopositivisme sembla coincidir plenament amb la del sentit comú i com a escola important del pensament actual, adopta tot un posat de "retorn a l'evidència", una vegada superats els "desgavells" especulatiu de la metafísica, el qual limita la investigació al camp de les pures determinacions. Des d'una perspectiva com aquesta, la tasca màxima que Aristòtil senyala com a pròpia del pensament -pensar el propi pensar-, constituïria un dels exemples privilegiats d'aquella vacuïtat especulativa a què, segons el neopositivisme, ens veiem abocats una vegada abandonat el camp estricte de les determinacions. I, certament, un podria romandre convençut de la percepció del sentit comú de no ser perquè, juntament amb la determinació, sempre se'ns dóna, com apuntàvem més amunt, el devenir de la determinació. És en aquest moment quan sorgeix la problemàtica que, sense, ni molt menys, acomiadar-se del nivell sentit comú, obliga a l'encalç d'altres recursos per tal de garantir l'estabilitat i la permanència de les coses que són. Comptem, però, que al nivell de la F-immediatesa, poca cosa es pot fer al respecte, car en la perspectiva de 1958, la F-immediatesa és presència del devenir de l'ens, d'un devenir expressament caracteritzat a la manera pròpia del nihilisme, encara que això no siga encara un contingut "conscient" en SO: com a procedència i retorn de l'ens respecte al no-res. Contingut del F-immediat seria el moviment i la multiplicitat. Tanmateix, quan un pensament, malgrat el seu fracàs, s'ha esmerçat en marcar les distàncies insalvables entre Ésser i No-res -és el cas únic i excepcional de la filosofia occidental nascuda a Grècia- no es pot esperar que assistesca impassible a la nihilització de l'ens, a la constatació que l'ens, malgrat ser alguna cosa en cert període de temps, té el seu origen i la seua finalitat en el no-res. Podríem caracteritzar aquest moment del desenvolupament del pensament d'Occident com a aquell en què la tesi bàsica de Parmènides ençà -l'Ésser és- es veu valorada només en sentit restringit:

El pensament s'atura (si acquieta) en la tesi només mitjançant una *intenció* -que és un acte pràctic- però, precisament per això, *tem* l'oposat.⁹⁹

L'oposat *temut* no és altre que la possibilitat que la tesi es torne antítesi, l'afirmació negació, que l'ésser no siga o deixe de ser. Si, de fet, ens mantenim obstinadament a l'interior de la F-immediatesa, o, millor: de la **F-immediatesa** com a separada de la immediatesa concreta, aquesta possibilitat -que l'Ésser es torne no-ésser o, fins i tot, que els ens o les mateixes determinacions deixen de ser- resulta plenament factible. En aquest moment, justament, es reclama la intervenció de l'*altra* immediatesa, L-immediatesa. Ara, inexcusablement ens trobarem en una situació contradictòria amb una **F-immediatesa** que diu testimoniar la provenença i retorn de l'ens al no-res i, d'altra banda, una **L-immediatesa** que nega que l'Ésser pugui ser no-ésser. Si bé en aquesta contradicció tenim tant l'origen de la problemàtica de SO, a l'igual que la seua màxima expressió, no és menys cert que sense arribar al punt d'enfrontament de les "dues" immediateses, quedant-nos a l'interior dels límits de la **F-immediatesa**, apareix ja el més essencial de la contradicció. Al respecte, el Severino de FF (1990) ha insistit en el:

... posat "realista" de la filosofia grega - el posat pel qual el contingut de l'*epistème* existeix independentment de la *teoria* en què consisteix l'*epistème* i de qualsevol *teoria* humana.¹⁰⁰

Les característiques més divulgatives de l'obra que ara citem, permeten de dir "posat realista" a allò que en l'obra fundacional ens es presentat d'una manera

⁹⁹.- SO II,7.,147.

¹⁰⁰.- FF, part vuitena, XXXII,5.,306. Aquest posat realista és allò mateix al qual es fa referència en criticar aquella interpretació de la sentència d'Anaximandre que entén l'eclosió de diferències i el sorgiment del món com a pèrdua d'Ésser, que només se superarà amb el retorn a la unitat originària. En les antípodes, Severino no pot ser més clar: "...antiga metafísica dels grecs, per a la qual, la generació del món no retalla de cap manera la plenitud originària de l'ésser" i com a suport, a rengló seguit, cita Aristòtil (*Metafísica* 983 b 11-13): "els primers pensadors afirmen que res no es genera ni pereix absolutament, en ser l'ésser originari (*physis*) eternament salvat del no-res." (PdA (EN) pag. 408).

molt més complexa. Com sempre, el text recent mostra tota la seua raó de ser només a la llum del text anterior, que diu:

Mèrit immortal de la filosofia grega és el fet d'haver *desvelat* el sentit de la immediatesa. Aquest desvelament no és doncs quelcom d'accessori respecte a la immediatesa, sinó que, precisament per això, aquesta val com a fonament. O la immediatesa és fonament només en tant que és desvelada, o se la posa com a immediatesa.¹⁰¹

El primer text podria interpretar-se com a una mera proposta de realisme ingenu. Això es desmenteix en el segon, car la immediatesa no és, ni més ni en exclusiva, del que tenim al davant, sinó del que és o pot ser pensat. La negació de la immediatesa la representarà al seu torn, la *repressió* front a l'evidència del que ja és pensat. De les dues propostes de l'alternativa del segon text, és la primera, a tenor del que se'ns diu en SO II,28., la elegida per l'autor. En aquest epígraf es parla d'una banda de "negació *explícita* de la totalitat o de part de l'immediat -on la negació és *posada*-" i, d'altra banda, una "negació *implícita*... en què la negació de l'ésser només és, és a dir: no és *posada*". Dins d'aquesta última figuren alguns "casos intermigs" (front al cas límit "en què res no és posat: nul.litat del pla posicional") de negació de l'immediat, a saber: consciència comuna, religiosa i científica, que "no són tampoc posició de la immediatesa del seu contingut" i de les quals, en qualsevol cas, dubtem dir el que Aristòtil deia del mite en relació a la veritat. Podem aturar ací el recull de formes possibles de negació de l'immediat, perquè només preteníem ratificar-nos en allò que déiem, que "la immediatesa és fonament en tant que és desvelada". *Posar* la immediatesa, en canvi, és una de les formes de la negació de l'immediat, la negació *explícita*. Cert que en els exemples de negació *implícita* que senyalàvem, tampoc es posa la negació de la immediatesa, no hi ha en ells, per tant, acció volitiva, per dir-ho així: veuen el seu contingut com allò que és com és, i no es deixa manipular per la voluntat. Més endavant veurem

¹⁰¹.- SO II, 7.,147.

que, en Occident, i també en Orient, la no-voluntat és una forma de la voluntat, en el llenguatge que ara empràvem: una intenció. La consciència comuna, religiosa, científica responen a la **intenció** que el seu contingut corresponga a la veritat del món, la realitat etc. Finalment, dins de la negació *explícita* figuren també aquelles negacions que, tot i posar la immediatesa del contingut negat, "el que és posat com a l'immediat no és tot allò del qual s'ha de posar la immediatesa". En aqueix posar restringit destaca encara més, si cap, el paper de la intenció.

Hem de reconèixer que si la immediatesa és posada (intencionada, volguda), ja no és immediata, requerirà una demostració o fonamentació a partir d'altra cosa que no pot ser immediata (hauria de ser-ho des de sempre, cosa que no és el cas), com ara la consciència, el Jo, el lliure arbitri i, en general, tot allò que disposa de la capacitat necessària per **decidir què siga l'immediat per a ella**. Fixem-nos que el que és immediat per a la consciència, no necessàriament coincideix, amb el que és immediat per al cos: per a la primera és immediat el contingut del pensament. No en el sentit que nosaltres hem afirmat el judici originari: com a immediatesa de la relació home-món, sinó fent del pensament, **representació**, és a dir: no presència de la cosa al pensament, sinó presència d'un mode de la cosa: aquell que convé quan la cosa és en la consciència, no presència de la cosa en si mateixa, sinó residu mnèmic especialment apte per a cabre en la consciència. L'immediat per al cos, en canvi, és l'immediat de la presència física, el sensible, sense dubte d'un cert mode de **representació**, però un mode de representació al qual no correspon residir en la consciència. Evidentment nosaltres no ens anem a decantar per cap de les dues posicions, no sols perquè la formulació del judici, gràcies al seu altíssim grau de "realisme" (si un accepta que no hi ha res més "realista" que la interpendència pensament-realitat i viceversa), no sols deixa sense justificació possible aquest tipus de polèmiques, sinó que preveu que qualsevol

tipus de reaparició, respondrà a un grau o altre de separació expressament prohibida amb la formulació del judici.

Abans hem dit que consciència comuna, religiosa i científica no posen el seu contingut immediat, i, al nostre entendre, no el posen tant per trobar-se més o menys llunyà del sensible familiar o de la fàcil representació per a la consciència, sinó que no el posen per no atènyer-se a la regla del judici originari. No anem a pensar que la física d'Aristòtil resulta més "immediata" que la de Newton i aquesta més que la de Einstein, com tampoc resulta "més immediat" el contingut de certes religions dominades per un ritual fortament inclinat cap al sensible en comparació a aquelles altres més contingudes en les pràctiques externes. El lector se n'haurà adonat de l'absència de la filosofia d'aquesta llista de negacions implícites de l'immediat que tampoc posen el seu contingut immediat. La raó és que la filosofia "és realista" en el sentit indicat més amunt.

Ara, aquest anivellament de la immediatesa, tant en la seua plenitud com en aquells continguts en què ja apareix degradada, òbviament, no és compartida pel sentit comú. Aquest no dubtaria en convertir en dos moments distints el que, originàriament, només és un: la immediatesa i el desvelament de la immediatesa. A aquesta altura de l'exposició, un se sent temptat de culpar el llenguatge -que es veu forçat a dir una cosa rera l'altra- tant d'aquest procediment separador com de la seua inevitabilitat. Ningú no dubtarà, d'altra banda, que en tractar de caracteritzar allò que estem intentant, l'ésser de la F-immediatesa, el llenguatge es troba materialment impossibilitat de dir simultàniament, en un mateix instant: la presència immediata i el seu tret característic que li permet prescindir de demostració. El problema se'ns presenta quan aqueix ordre successiu, propi del llenguatge, es confon amb un ordre de caràcter ontològic que acaba per considerar un dels elements d'aquest binomi com a fonament de l'altre. Tendríem així que l'ésser de la F-immediatesa és presència immediata *perquè* no necessita demostració, o, a

l'inrevés, que no necessita demostració *perquè* és presència immediata. Ara, aqueix ordre ontològic, presidit per una mena de causalisme gnoseològic, és la pròpia arrel del problema, en tant que obliga a posar els elements un abans, l'altre després, un com a causa, l'altre com a efecte, i així, els predicats que caracteritzen l'ésser de la immediatesa deixen de ser cooriginaris: un immediatament present, l'altre, no present, però actuant com a causa de la entitat ontològica del primer, que per si sol no la tindria. La idea platònica, sense anar més lluny, té com a una de les seues funcions, ser causa de les coses del món sensible. La qüestió que ací proposem, presenta una diferència decisiva: la causalitat es planteja a l'interior de la F-immediatesa, no prenent com a causa un element exterior a ella. Vist de prop, però, la diferència no es tanta, en tant que, en un cas com en altre, topem amb una mateixa dificultat: la incapacitat de l'ontologia causalista de respectar la coetaneïtat de dos o més predicats i, conseqüentment, la imposició d'un ordre successiu, sense el qual, probablement, la expressió no fóra possible, però que res no palesa -al contrari del que pensa Occident- la seua ineluctabilitat, des del punt de vista de l'Ésser.

Després -com que amb la causalitat han adquirit carta de naturalesa- tenim l'àmbit de les causes que es troben a l'exterior de l'immediat, com ara la consciència, el subjecte, el jo etc., però que s'entesten en exercir de cel.ladores privilegiades de la presència immediata¹⁰². Aquestes van més lluny en tant que Occident les pensa com a posseïdores de la capacitat d'afirmar o negar un mateix contingut o, en termes de l'autor, en elles ... *es deixa subsistir tant la possibilitat d'afirmar com de negar l'ésser*.

¹⁰².- Cfr. SO II 3.,144. El punt complet diu: *Principium cognitionis*: Si en aquest punt un volguera dir que "això pel qual" és advertit que l'ésser és, és quelcom com la "consciència" (o el "subjecte" o el "jo" etc.) caldria observar que la consciència no només és això pel qual *hom afirma* que l'ésser és, sinó això pel qual un té la facultat de *negar* que l'ésser siga. Conseqüentment la consciència (o els termes equivalents), com a tal, no és això pel qual un s'assegura l'afirmació més aviat que la negació. L'"això pel qual" hom adverteix que l'ésser és, té un significat *diferent* del "això pel qual" es deixa subsistir tant l'afirmació com la negació de l'ésser: la diferència subsisteix precisament perquè allò pel qual hom adverteix que l'ésser és, exclou la negació que l'ésser siga. Direm aleshores que l'"això pel qual" hom afirma que l'ésser és, és *principium cognitionis*. Amb l'advertència però que ací el "principi", el fonament és la mateixa cognició (o siga: l'afirmació que l'ésser és).

El fet de *deixar subsistir tant l'afirmació com la negació de l'ésser* constitueix la possibilitat que siga negat el que no pot ser negat: la immediatesa de l'ésser. La correcta comprensió del pensament de Severino depén, quasi exclusivament d'açò: si estic disposat a reconèixer que tot allò que m'envolta representa *una o altra modalitat de l'ésser*, aleshores, estic sentant les bases de la solució de l'aporètica que, en estat més o menys manifest, travessa la història del pensament d'Occident, des del *Parmènides* platònic. S'entén, per al bon fi de la empresa, que *una o altra modalitat del'ésser* tenen lloc sempre a l'interior de l'Ésser. Aqueix, i no altre, és el contingut fonamental de la F-immediatesa: res no se'm dóna com a no sent, no tinc *notícia* del que no és, el no-ésser absolut (no tal o qual no-ésser, sinó l'absolut contrari *-enantion-* de l'Ésser), mai no pot ser un contingut de l'immediat. En canvi, sí té accés a *un o altre* tipus de immediatesa - així, si més no, opina el sentit comú- un no-ésser relatiu (*eteron*) respecte a l'ésser: la llenya cremada, el llum apagat, la persona morta, són no-ésser relatiu, front a l'ésser relatiu de la llenya vora el camí, el llum encés, la persona viva. Diem *ésser relatiu* en tant que es troben perfectament disposats a deixar de ser el que són. El que d'ells resta -una vegada desaparecuts- és el *record* (sempre dins de la lògica dominant en Occident). *Són* en tant que records, però no són en tant que la seua existència (*Daseyn*) s'ha tornat no res. La posició de Hegel al respecte és inequívoca¹⁰³. Ara, raonar com ho fa Hegel, suposa separar abstractament les determinacions del seu propi aparèixer, donar per sentat que les coses puguen ser al marge del seu propi aparèixer (el *pressupòsit naturalista*¹⁰⁴, sempre atacat en la seua versió hegeliana pels receptors de la influència de Gentile que el convertí en el blanc de crítiques de la seua *Riforma della dialettica hegeliana*). És aquest un punt del tot incompatible amb la pròpia reflexió severiniana sobre la immediatesa,

¹⁰³.- *Fenomenologia de l'espirit* B,IV. Citat per Severino en DN VI,I,178.

¹⁰⁴.- DN VI, I, 179.

car l'autor italià no tolera que les coses puguen ser al marge del aparèixer, sempre que no confonguem l'aparèixer amb l'aparèixer actual, parlem d'aquella *una o altra* modalitat de F-immediatesa, que fa que jo em trobe, des de sempre, immers en la plenitud de l'aparèixer, àdhuc quan es tracta de la plenitud de l'aparèixer de l'error, el dolor, la malaltia o la mort, els quals no constitueixen, al contrari del que pensa l'ontologia tradicional, formes "menors" o restringides de l'Ésser.

D'altra banda, la F-immediatesa no pot, ni per si sola ni, encara menys, amb l'ajut de la L-immediatesa, testificar que l'entrada o l'eixida de l'ens del cercle de l'aparèixer coincideixa amb l'entrada o l'eixida de l'ens respecte a l'Ésser. Això últim no és una evidència, en opinió de Severino: és una interpretació, la més agosarada i decisiva (per la influència que arriba a tindre) de les interpretacions del pensament d'Occident. No anem a creure, però, que aqueixa impossibilitat de testificar, és entesa per Severino com a una mena de privació inherent a la F-immediatesa. Fóra recaure en els prejudicis propis de l'epistemologia i metafísica dualistes, que separen l'ens del seu aparèixer com a ens. Ben al contrari: és una manera de dir que no puc pensar-me no pensant, no puc percebre'm percibint el no-res, ni, originàriament, puc establir una jerarquització de les diverses formes en què l'Ésser es manifesta. Al respecte, Severino pot rebutjar: "l'abstracta immediatesa d'un ésser no pensat, o d'una presència que no siga presència de l'ésser"¹⁰⁵.

Amb el rebuig d'aquesta doble possibilitat, no s'obté cap privació, sinó la plenitud representada pel fet que totes les coses, situacions, accions, sentiments, tota la infinita constel.lació del que ha esdevingut ja o encara ha d'esdevenir, estiga unguida per l'Ésser.

¹⁰⁵.- SO II,31.,172.

L'altre binomi que, cas de separar abstractament els judicis que el conformen, dóna pas a la postposició aporètica, és el format pel parell: *l'ésser és advertit (noto) per se* i, d'altra banda, *l'ésser no és advertit per altra cosa que no siga ell mateix*. No cal repetir el que hem dit amb motiu del binomi anterior, però sí senyalar que aquesta nova formulació aprofita per evitar qualsevol desviació en benefici d'una interpretació "naturalista", en el sentit que aquesta privilegiaria un "essere noto" des del qual un efectuara un salt o deduïra la F-immediatesa de l'ésser, el judici: l'ésser és. De ser així, al pressupòsit naturalista se n'afegiria un altre: el pressupòsit gnoseologista, que formularíem així: el coneixement de l'Ésser ens autoritza a defensar el principi segons el qual l'Ésser és. O, dit amb altres mots: la presència immediata de l'Ésser, constituïria el fonament que hi haja Ésser. Ara, això ens porta directament a preguntar-nos pel fonament de la presència immediata de l'"essere noto", aquest fonament per la seua immediatesa, aquesta immediatesa per la seua pròpia immediatesa...etc. Dit d'altra manera: la immediatesa és abstracta si no s'inclou ella mateixa com a immediata. Ara, el propi fet d'haver de plantejar-ho (a nivell verbal) així, provoca que, com a moment posterior (i així malgrat les intencions en sentit contrari, estem reintroduint la separació abstracta), es presente la necessitat d'incloure la immediatesa com a immediata, donant lloc a un segon moment de la separació abstracta, justament quan creïem que estavem defugint el primer i quan posàvem tot l'empeny en aconseguir-ho. Si volem imposar l'esquema causalista per explicar el coneixement, el *regressus* és inevitable. La solució definitiva ve, més aviat, en altre sentit:

Ara, l'ésser que és advertit (*noto*), no es troba enfora, *en tant que se'l veu com a base* de l'afirmació que l'ésser és, o, *en tant se'l veu com això pel qual* l'ésser és afirmat - no es troba fora de l'horitzó constituït per l'ésser que així és afirmat, sinó que hi és inclòs. I així la immediatesa de l'ésser immediat, pertany a l'horitzó de l'ésser immediat: *no només* és advertit

(noto) per se que l'Ésser és, sinó que també és advertit per se que l'Ésser que és advertit, és això pel qual s'afirma que l'Ésser és.¹⁰⁶

El que recomana és que la immediatesa incloga la tematització de la immediatesa, que tant l'Ésser, com la seua manifestació -ben abans que esdevinga explicació, demostració etc.- siguen reconeguts com a cooriginaris, és el sol mitjà d'evitar el *regressus ad indefinitum*. L'error gnoseologista o intel.lectualista rau, precisament, en postular una explicació o demostració prèvia o indiferent a la pròpia manifestació, sustentada, al seu torn, sobre la separació entre la determinació i la seua presència immediata. No anem a pensar, però, a partir del que acabem de dir, que la manifestació de l'Ésser es produeix tota d'un colp, sense possibilitat d'increment del contingut del que apareix. L'únic que es diu és que un tal increment s'ha de produir sempre a l'interior d'una immediatesa que és eterna (per bé que aquest no siga encara el llenguatge de SO), dins la qual, sense que això signifie paradoxa alguna, són possibles totes les mediacions. Per tal de ser incrementada amb tal o qual fenomen, no tenim una nova F-immediatesa, la qual esbandiria la totalitat anterior del F-immediat, es tracta d'una mateixa F-immediatesa dins la qual, com a referent estable, és possible qualsevol distinció dels modes del Temps. Per això, front a la posició de Dewey, que, segons l'italià, menystendria el paper de l'originari en argumentar que, en moltes ocasions, es pren per immediat allò que, simplement, per familiaritat quotidiana, es troba disposat a ser utilitzat i, per costum, ens empeny cap a l'oblit de totes les mediacions que sobre ell es donen cita, Severino defensa la pròpia posició:

La puntualització crítica de Dewey és exactíssima. Però això no fa sinó posar en evidència que el *contingut* de la immediatesa és *procés, devenir*,

¹⁰⁶.- SO II,16.,153. Com a primícia del tema de la relació entre immediatesa i discurs, s'escau citar SO II 19., pag. 159: "On queda clar que aquesta cooriginarietat de les dues posicions no és de naturalesa psicològica o discursiva -perquè la discursivitat és la dimensió en què el cooriginari es presenta com a una successió-, sinó que es refereix al contingut com a tal." L'error dels sentit comú rau, precisament, en el desconeixement del que acabem d'enunciar.

desenvolupament: i, en aquest sentit, "mediació". Aquest tipus de mediació no és el contrari de la immediatesa de què parlem, n'és el contingut.¹⁰⁷

Per tant, Severino no és distancia de Dewey en base a la reivindicació que l'autor americà fa de la mediació en aquelles situacions el contingut de les quals, només aparentment resulta immediat; sinó en tant que la mediació és entesa com a superació de la immediatesa. Representa, en cert sentit, un avanç del que serà el posicionament de Severino front a Hegel, la qual cosa constitueix un dels punts sobre què més han reparat els seus comentaristes, així V. Vitiello és extremadament clar al respecte:

Si en Hegel és la mediació el que 'conté' la immediatesa, en Severino és veritat exactament el contrari. En Hegel A és assumit en $A=A$, la substància en el subjecte; en Severino ($A=A$) en A: el discurs en la intuïció¹⁰⁸.

El tema de la pertinença de la **mediació** a la **immediatesa**, de fet, ens introdueix en el que serà el tema del quart capítol d'aquesta primera part: el llenguatge, entés com a instrument favorit de la mediació. Alhora, però, se'ns avisa de no incórrer en l'error que suposaria menystenir l' *estructura originària* per haver aconseguit la **mediació** comportar-se com a miratge que oculta la **immediatesa**:

Per tant, el correcte sentit de la immediatesa només exigeix que el procés de constitució dels significats no siga considerat (*consaputo*) processualment - la processualitat es refereix només a l'exposició discursiva de l'estructura de l'immediat¹⁰⁹.

¹⁰⁷.- SO II 24.,166.

¹⁰⁸.- V. Vitiello Expresar la contradicción Revista ER, número 5, Sevilla, pag.131. Traducció castellana de Antonio Hidalgo Arévalo.

¹⁰⁹.- SO ibidem. A més, de forma encara més breu, cfr. SO II 20., pag. 160: "...com la posició de la immediatesa no siga un resultat de la discursivitat, sinó que siga immanent al complet procés discursiu". En relació a la crítica de les concepcions "resultatives", cfr. SO II 23., pag. 163: "...la mateixitat del fonament no és un resultat, sinó que és ella mateixa el fonament o l'immediat".

L'exposició discursiva, pel que ara llegim, dista molt de coincidir amb la situació originària pròpia de la **F-immediatesa**. Som conscients del desconcert que aquesta idea pot suscitar a aquestes altures de la nostra exposició: si el procés de constitució dels significats *no és només* processual, quin és el pensament, humà o diví, capaç de reconèixer l'*altra* constitució del significat? Car no anem a pensar, d'altra banda, que el llenguatge o el discurs fóra quelcom especialment apte per desvirtuar la manifestació homogènia, F-immediata de l'Ésser, tal com si es poguera parlar d'una manifestació de l'Ésser al marge d'aquella que es produeix a l'interior del discurs. El problema vindrà quan ens ocupem de si el discurs arriba a fer tot el que pot fer o no, si la capacitat del discurs és una evidència o, per contra, és una interpretació. Si es confirma aquesta última possibilitat, en parlar de *llenguatge* o *discurs*, arrossegariem ja tots els propis prejudicis representativistes que el forçarien a córrer perpètuament a l'encalç d'una realitat que sempre *aniria abans* (pressupòsit naturalista). Abandonem, per tant, qualsevol temptació de situar el llenguatge en posició ontològica irrelevant o secundària i, en canvi, fem nostre el que diu Vitiello:

Substituir el discurs per la intuïció, significa, per a Severino, anar d'una abstracció a una altra: de l'abstracció del discurs linial, progressiu, que té la seua meta i el seu resultat sempre fóra de si, a l'abstracció d'un resultat sense procés, d'una pura, 'puntual' intuïció.¹¹⁰

Si no fóra així, no respectariem el principi que, fins ara, hem estat defensant, de la circularitat o autoinclusió de la immediatesa, referit a aquells ens de naturalesa específicament lingüística, com si en aquest cas haguerem de fer una excepció i situar el seu ésser fora del seu **significar l'ésser**. El problema -tal com aclarirem més endavant- no és del llenguatge, sinó de la utilització que en fa l'intel.lecte abstracte. Això, però, ja no representa un perill a què es trobe exposat

¹¹⁰.- V. Vitiello, *ibidem*.

el llenguatge com a tal, sinó en tant que el llenguatge és un dels ens que es veu separat de l'Ésser.

Hem arribat a les fronteres de l'àmbit de la F-immediatesa. En voler presentar el més essencial del que diem autoinclusió, ens hem trobat, de fet, aplicant el principi de l' "altra" immediatesa, car altra cosa no hem fet sinó afirmar la identitat de la immediatesa amb si mateixa, i hem convertit la intuïció muda i inefable "immediatesa", per legítima necessitat de tematització, en un judici: "la immediatesa és immediatesa", amb la qual cosa, el discurs ha aconseguit incorporar la immediatesa com a part del seu contingut, però, alhora, ha deixat oberta la possibilitat que allò que ell ha utilitzat purament com a recurs, acabe passant, equívocament, per la pròpia estructura de la immediatesa. Correm doncs el perill d'oblidar que el judici analític ("la immediatesa és immediatesa") és sempre subsidiari de la concreta identitat de la immediatesa ("la immediatesa és immediata"). Més endavant¹¹¹, Severino afirma expressament que la naturalesa dels judicis analítics, no equival a una insignificància d'aquells en el camp del F-immediat: aquest foli és aquest foli, tot i pertànyer al camp del F-immediatament present, o, dit de manera més general i inequívoca:

Que l'ésser siga contradictori, o que la forma de l'ésser siga la contradictorietat, és immediatament present, així com també és present qualsevol contingut F-immediat.

Així ens sentim autoritzats per afirmar el sòlid llaç que en el genuïnament concret manté units els dos moments: el contingut i la seua manifestació. La classificació dels diversos judicis -com ara l'efectuada per Kant- no pot oblidar la solidaritat de base, la seua imprescindibilitat per a constituir el concret. En base a això enunciem una nova formulació del judici originari, la qual, només aparentment,

¹¹¹.- SO III,17.,198.

discrepa de la primera que hem fet. Valga, d'altra banda, com a última advertència contra la tendència a interpretar la **F-immediatesa** com a dependent de la **L-immediatesa**. Que siguin concretament separables no significa que siguin dependents, ni que la seua relació estiga regulada per algun nexce de tipus causal: "...el judici originari no es formula dient que l'ésser és l'immediat, sinó (dient) que l'immediat és l'immediat." I, per tal que no queden dubtes al respecte, a rengló seguit, se'ns aclareix *quin* és l'ésser que figura en l'enunciat, per bé que *via negationis*: "...no l'ésser entés com a pressuposat a la predicació o com a abstractament separat d'aquesta"¹¹². Així ens sentim avalats per a sostindre que quan diem: "l'immediat és l'immediat" no diem res diferent a "l'ésser és l'ésser". La primera formulació té, més que res, un caràcter preventiu; parlant amb propietat, ni tan sols es tracta d'una nova asserció. A mode de prova del que estem dient, recordem la primera formulació del judici: "el pensament és l'immediat", també el que es diu poques línies més avall:

Amb el terme "pensament" s'entén ací -a mode de caracterització preliminar- l'actualitat o la presència immediata de l'ésser, presa en relació a les estructures semàntiques que estan *immediatament* implicades per la posició de l'actualitat o presència immediata de l'ésser... Si a aquesta actualitat li reservem el nom d'"experiència" ("horitzó òntic" en la terminologia de Heidegger), el terme "pensament" queda definit com a implicació immediata entre l'experiència i aquelles estructures (o entre l'horitzó òntic i "l'horitzó ontològic" -entenent amb aquesta expressió, el pla de la manifestació de tals estructures).¹¹³

Queda clar que si, en la primera formulació del judici, substituïm el terme "pensament" -en base al que se'ns ha dit en l'últim text- per "actualitat o presència immediata de l'ésser", malgrat l'advertència de la formulació del judici que hem aportat més recentment, no diem res contradictori, ni tan sols res diferent en dir: "l'ésser és l'immediat" i en dir, a mode de formulació del judici originari:

¹¹².- SO II,30.,171.

¹¹³.- SO I,6.,114.

"l'immediat és l'immediat". L'última proposició constitueix una individuació del principi de la L-immediatesa: "L'ésser és ésser", "L'ésser és" o "L'ésser no pot no ser". Qualsevol d'aquestes formulacions serviria perquè, en el fons, es tracta d'una sola que, només a efectes de discurs, es multiplica. Cal reparar, però, en el fet que aquesta individuació, en coherència amb el conjunt del pensament severinià, no s'ha d'entendre com si participara de l'ésser com a una de les seues parts i, com si diguerem, per delegació¹¹⁴. Ben al contrari: aquest enunciat és l'ésser complet en tant que es manifesta i, de cap manera, admet una lectura que, en un o altre sentit, poguera suposar una menor consideració ontològica de la F-immediatesa comparada amb la L-immediatesa, car una i altra només són distingides (no separades) per un discurs -el de Severino, com el de qualsevol- que malda per manifestar el concret, i l'Ésser com a originàriament concret.

En la *Introducció* (1981) açò s'expressa amb una claredat que no deixa possibilitat de dubte:

¹¹⁴.- Amb un posició com l'expressada ací, no és estranya una crítica a Hegel en aquests termes: "A diferència de la dialèctica hegeliana, la dialèctica de l'estructura originària no es refereix simplement al 'categorial' amb exclusió del 'sensible'". Després concreta dient: "sense dubte, en l'estructura originària el no ser no d'aquest roig per part d'aquest roig és una necessitat no en tant que aquest roig és aquest roig, sinó en tant que roig és ens. És pot dir: no en tant que el sensible és sensible, sinó en tant que el sensible supedita al categorial. En aquest sentit, no existeix una dialèctica del sensible aïllat del categorial". D'altra banda, no pensem que la "supeditació" no es dóna també, en qualsevol situació, en sentit invers: "com que és impossible una dialèctica del sensible aïllat del categorial, també és impossible una dialèctica del categorial pur en tant que aïllat del sensible" (SOI 8., pag. 81).

Obviament la "reforma" operada sobre la dialèctica hegeliana, no és sinó una individuació de l'ontologia de Severino. La "causa" de la revisió d'aquella és que:

S'afirma que A és A -que aquest ésser és aquest ésser- no en tant que (la identitat) la incoherència siga una propietat d'aquest ésser- de mode que, en considerar una altra determinació com ara x, no es puga dir que x és x; sinó en tant que A és *relevant* com a determinació o individuació de l'universal -l'ésser- a l'essència del qual pertany la incoherència. I viceversa, s'afirma que l'ésser és ésser no en tant que la identitat siga una propietat que convé a l'ésser entés com a universal abstracte o formal (...), independentment del contingut concret d'aquesta formalitat; sinó en tant que l'ésser és l'universal concret, concret contingut de la forma, o siga: en tant que l'element formal és posat en la seua relació al contingut determinat (i no en relació al contingut indeterminadament posat). Així que, si d'una banda hem de dir que A és A en tant que l'ésser és ésser, de l'altra s'ha de dir que l'ésser és ésser en tant que A (B,C...) és A (B,C...), o siga en tant que cada determinació particular és ella mateixa.

Cfr. per la mateixa raó: SO XIII 4. i 5..

No està de més, per tal d'anar lligant caps, recordar la implicació, segons Severino, del concepte tomista de participació amb el que ara tractem: "En Tomàs, el nihilisme s'expressa de mode eminent en el concepte de participació" (RCh (EN) pag. 366). Hi tornarem en l'apartat de la segona part dedicat al Món.

... s'ha dit que en *La struttura originaria* el testimoni de la impossibilitat que l'ens no siga, *empeny* el sentit de la "fenomenologia" envers la veritat de l'ésser; i així un tret de la veritat de l'ésser (la L-immediatesa) empeny l'altre tret (la F-immediatesa, la "fenomenologia") en direcció al sentit que li convé de unitat concreta dels dos trets, a la qual no atansa encara perquè només és empés cap a una tal unitat, per bé que en gran veïnatge respecte a ella.¹¹⁵

Per avaluar completament la importància del text, comptem que la "fenomenologia" de què es parla en SO (1958) és el mateix que la F-immediatesa. Posteriorment, a partir d'*Essenza del nichilismo*, la fenomenologia com a escola concreta o com a tret diferencial d'algunes escoles de la història del pensament, en opinió de l'autor, es convertirà, precisament, en allò que col.labora activament en la negació de la veritat de l'Ésser. Severino arriba a aquesta conclusió, justament, en abordar un estudi més històric que la SO, referent a la F-immediatesa i en adonar-se de la desvinculació respecte a la L-immediatesa o, si un vol, respecte al principi: "el que és no pot no ser". Es veu així interromput, en el camp de la història factual, aquell joc d'"empentes" real, en canvi, des del punt de vista de l'originari.

Hi ha un altre motiu pel qual paga la pena detindre's en l'anàlisi de la F-immediatesa com a diferenciada de la immediatesa concreta: aquella disposa de la facultat d'aturar l'inevitable *regressus ad indefinitum* al qual es veu abocada la "immediatesa de la connexió" una vegada se la pren com a separada de la seua companya i en detriment, com és obvi, de la immediatesa concreta. Aquesta equival, d'alguna manera, a allò que, des de la Fenomenologia, es vol dirigir la mirada en enunciar el crit emblemàtic: "a les coses com a tals!", tot i el que separa a Severino de la Fenomenologia com a escola concreta de pensament. L.Landgrebe ha advertit del potencial contingut en una restitució de l'immediat, no

¹¹⁵.- SOI 1.,18-9.

necessàriament, com la pretesa per Severino, però a la qual l'esforç d'aquest no pot semblar indiferent:

Car si un pot mostrar que el principi de l'ésser-real del real que s'obre en la immediatesa de l'experiència, o siga: el fonament del seu ésser, no és quelcom dominable de cap manera pel projecte de la raó, però sí quelcom comprensible i interpretable amb validesa universal, s'hi podrà aleshores fonamentar el requeriment dirigit a l'home, en el sentit de cultivar de nou aqueixa facultat de percepció (*Vernehmen*) que no pretén domini; en tal cas, podrà sotmetre's a un ordre de l'ésser que és per a ell un ordre donat i imposat sense més, de tal manera que no es puga disposar d'ell.¹¹⁶

No aportem un text com a aquest amb ànim d'establir exagerades analogies amb el pensament que motiva la nostra investigació, sinó, simplement, com a prova, i pròpia justificació, que és una constant del pensament del nostre segle el que podríem anomenar recuperació de la immediatesa com a preocupació filosòfica de primer ordre. No cal, d'altra banda, un coneixement massa detallat de l'obra severiniana, per reconèixer que en ella mai no s'acceptaria un paper tan relevant com explícitament l'home, i implícitament la voluntat, conserven en un text com el de Landgrebe. Car és l'home l'encarregat, en definitiva, de *deixar* emergir la immediatesa, així com és la voluntat qui disposa del poder de no exercir com a tal voluntat per tal de no sufocar la manifestació de l'immediat. La proposta severiniana va més lluny, en el sentit que no sols sap que no és prou *voler* la lliure manifestació de l'immediat, sinó que el fet de *voler-la* és suficient per no aconseguir-la, car la immediatesa no és res que s'aconsegueix si des de sempre no es té. Aquesta situació presenta una analogia amb aquella altra en què, en voler dir la identitat, ens quedem en la *intenció* de dir la identitat, per no criticar, ni que siga mínimament, la concepció que Occident té del Devenir. A l'igual que la voluntat que la immediatesa emergesca lliure i espontània, sense ocupar-se del problema del Devenir, mai no passarà de ser "acte pràctic", sense que puga evitar que el seu

¹¹⁶.- Ludwig Landgrebe: *El camino de la Fenomenología*. Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1968. Traducció castellana de Mario A. Presas.

contingut devinga, sense poder impedir que **deixe de ser**. Heu's ací la raó perquè *tem* l'oposat, o siga: tem l'adveniment de la possibilitat contrària, que l'ens no siga, o que l'immediat no siga immediat. No queda doncs altra solució que allò que aprofita per detindre les pretensions *ad infinitum* de les "connexions" consenta, al seu torn, que aquella connexió que estableix la identitat de cada ésser -no sols de l'Ésser- amb si mateixa, impidesca la possibilitat que allò que és puga no ser. Vegem com la **F-immediatesa** és capaç d'avançar-se a totes les explicacions causalistes, en el sentit que tota inferència de tipus causal pressuposaria aquesta immediatesa, *succeiria* dins d'ella:

En tant que es diu: l'ésser és, *perquè* que l'ésser siga és advertit (*noto*) per se, el "perquè" (el fonament) no és el perquè de l'ésser de l'ésser (no hi ha ací perquè de la connexió entre el subjecte i el predicat de la proposició: "L'ésser és"), sinó que és el perquè del "que" (*dass*) l'ésser és: immediatesa fenomenològica.¹¹⁷

El "que" és la conjunció que uneix els elements sense subordinar uns als altres, sense establir cap jerarquia ni dependència, la més humil de les partícules gramaticals que, voluntàriament, roman en la penombra per tal que allò que es manifesta, ho faça còmodament i lliure. El "perquè del que" és pura retòrica, car el "que" ens situa en un terreny, a partir del qual podem establir "perquè(s)" i mediacions que ens porten, en cert sentit, només en cert sentit, enllà de l'originari -o millor: enllà del pla base de l'originari-, però que, com a tal, es limita (i no és poc) a posar en un mateix nivell "immediat" la presència actual i la seua absència, l'acció present i el projecte de futur, la més freda construcció intel.lectual i la més càlida de les sensacions.

¹¹⁷.- SO II,4.,145.

IV.- LA IMMEDIATESA LÒGICA

Amb aquest punt, entrem, probablement, en aquella qüestió que més tinta ha fet córrer entre les conformen el conjunt del pensament severinià; també, aquella que més ha incomodat pel que conté de reivindicació de la identitat en un temps, preferentment, dedicat a pensar l'ésser de la diferència. Nosaltres, per la nostra banda, tractarem de mostrar com la "reivindicació de la identitat", que sembla ser el tema dominant, àdhuc quan apareix en una versió més "assequible" (per no estar exposada en la forma deductiva de SO), qual és la de RP, és menys unilateral del que, a primera vista, poguera semblar. I, en un altre sentit, pretenem mostrar com la filosofia de Severino es troba lluny de representar un plany per una época indiscutiblement passada o per un passat que només té entitat com a projecció del propi present. La reivindicació de la identitat -almenys d'aquella identitat de la qual precisa el diferent perquè pugui ser vist com a tal diferent- acabarà per figurar com a motiu imprescindible de tota "filosofia futura" i, de fet, de manera més o menys explícita, fins i tot lluny dels supòsits del nostre autor, la trobem ja en autors contemporanis com Heidegger o Derrida.

Ja hem dit que junt amb la F-immediatesa de la notícia, tenim, a més, la L-immediatesa de la connexió, i així com la primera trobava el seu enunciat ("advertit (*noto*) per se", "no advertit per altra cosa" etc.), dels quals ja ens hem ocupat oportunament, també la L-immediatesa rep la seua expressió formal, que, en aquest cas, és el principi de identitat o de no contradicció. Des de la concreció en què se sosté tot l'edifici severinià, no costa capir que l'elecció d'una o altra d'aquestes formulacions és *indiferent*. Aquesta qüestió mereix que ens detinguem un moment, per bé que l'aclariment definitiu no ha de vindre fins que ens ocupem de la complexa relació de Severino amb Hegel.

Per al filòsof de Brescia, després de Hegel -tot i que Severino ha tractat recixidament d'acurtar les distàncies entre la lògica clàssica i la lògica hegeliana- qualsevol determinació, *d'una manera o altra*, inclou tot allò que ella no és, ni que siga pel principi d'Anaxàgores: "Tot és en tot". El problema ve quan tractem d'aclarir *com* ho inclou. Per a Severino -diguem-ho a mode d'asserció, comptant només amb el que ara necessitem per continuar la nostra exposició- una determinació inclou allò que ella no és, però ho inclou com a suprimit (*tolto*). Que ho incloga com a suprimit, no significa que ho redueca a un no-res, ni, encara menys, que la relació de la determinació amb aquest hipotètic no-res, siga inessencial per a la pròpia determinació. Ben al contrari, la relació de la determinació amb el que ella no és com a suprimit, no sols pertany necessàriament a la determinació, sinó que, a més, la constitueix. Si manca el que no és *aquesta* determinació com a suprimit, no tindrem un no-res, però el contingut de la determinació no serà concret, serà abstracte. Així, prenint com a exemples les expressions formals de la F-immediatesa, tenim que l'altre suprimit (*tolto*) de presència immediata era tindre necessitat de demostració. D'ací l'equivalència entre presència immediata i no tindre necessitat de demostració. El no representa ací l'acció de suprimir (*togliere*). Igualment percebut (*noto*) per se conté com a *altre suprimit: percebut per altra cosa*. I, també com en el cas anterior, ens trobem amb una equivalència entre percebut per se i no percebut per altra cosa¹¹⁸. Tenim així que qualsevol de les formulacions, presa separatament de la relació mantinguda amb l'altre suprimit, és posició abstracta de si mateix i contradicció entre el que té intenció de dir i allò que, efectivament, diu, i, en darrera instància, indiferència o impotència front a la irrupció de la pròpia negació: el "llibre sobre la taula" com a "llibre" és indiferent a que algú (una voluntat, un home, un Déu) el pose sobre el prestatge i, així, com a "llibre sobre la taula" és

¹¹⁸.- Cfr. SO II,8.

només intenció de ser "llibre sobre la taula", la seua situació és precària en tant que la síntesi entre subjecte i predicat és purament accidental, la intenció té com a finalitat mantindre unit allò que amenaça de desunir-se, la intenció és la resposta "humana" al timore¹¹⁹. D'ací poc tornarem sobre la desadequació entre intenció i situació. Abans devem d'ocupar-nos d'allò que pot evitar-la, de la expressió formal de la immediatesa: de la incoherència de l'ésser.

L'ésser és ésser (afirmació copulativa), L'ésser és (afirmació existencial) i L'ésser no és no-ésser (afirmació de l'ésser que inclou allò que no és com a suprimit) són les maneres d'enunciar la L-immediatesa. Salta a la vista que la relació entre les dues primeres i la tercera, ve marcada per aquella inclusió del contrari com a suprimit que ja ens hem trobat en els judicis que tractaven d'expressar la F-immediatesa. I a l'igual que en el cas anterior, no hem de pensar que cap de les formulacions per excel·lència de la L-immediatesa, pugui actuar com a fonament d'aquesta:

...el principi de no-contradició no és... el fonament respecte al qual l'afirmació de l'immediat siga un fonamentat, sinó que és la forma d'aquesta afirmació¹²⁰.

Comptem, però, que no és el mateix la "forma de la identitat" que l' "ús formal de la identitat". La primera noció no és incompatible amb el creixement, des

¹¹⁹.- Cfr. text ja citat de SO II, 7.,147.

¹²⁰.- SO III,10.,182. A més: SO VII, 18., pag. 318, on s'insisteix en el fet que la identitat no és la conseqüència d'un principi formal (el p.d.n.c.), sinó que cada individuació del principi és el mateix principi. Puga la pena també consultar al respecte els punts 6. i 17. del capítol XIII. Finalment, per la seua brevetat i concisió, incloem un text de SOI 3., pags. 35-6, nota fora text: "Per exemple es diu que aquest arbre no és aquesta casa, no perquè aquest arbre és aquest arbre (de mode que, si en compte de ser aquest arbre, es tractara d'una qualsevol determinació, per exemple aquesta ploma, es poguera dir que aquesta ploma és aquesta casa), sinó perquè aquest arbre és un ésser i l'ésser no és no ésser..." (pag. 36). Entroncant amb la problemàtica sorgida pel fet que la història de la metafísica haja considerat "inici" l'ú de Parmènides o l'ésser formal d'Hegel, ací queden ja les coses ben definides de cara a la comprensió de la posició severiniana: "L'oposició universal (d'ésser i no ésser*) és l'originari en tant que universal concret: ni la simple individuació, ni la simple universalitat, sinó la relació entre l'universal i l'individual..."

del seu interior, de totes les diferències, la segona, en canvi, sucumbirà, en el moment d'aparèixer les diferències.

Finalment, per tal d'acabar amb les analogies, la pressuposició d'una existència del subjecte i predicat dels judicis que expressen la L-immediatesa, a banda de la síntesi que explicita la L-immediatesa, a conseqüència de la pressió exercida per l'intel.lecte abstracte, dóna lloc a aquell *vizio astrattistico* del qual no s'ha pogut alliberar, malgrat l'esforç en sentit contrari, la pròpia *Logica* gentileana, el qual provoca que

Si el subjecte i el predicat són pressuposats respecte a la identitat (que és precisament llur identitat), aquests es constitueixen com a alteritat, per la qual s'haurà d'afirmar que l'ésser (subjecte) no és l'ésser (predicat).¹²¹

És a dir que no cal esperar que "el llibre que està sobre la taula" deixi d'estar sobre la taula, per reconèixer que quan diem "el llibre està sobre la taula" com a separat de l'ésser del "llibre que està sobre la taula", estem dient una contradicció, estem dient que allò que no és llibre ("estar sobre la taula") pertany al llibre. I, tanmateix, des d'una perspectiva com la kantiana, aquest problema ni tan sols es plantejaria: un exemple com el que venim utilitzant, rebria el qualificatiu de judici sintètic a posteriori, el grau de necessitat del qual no vendria sostingut sobre el pensament, sinó donat com a fet de l'experiència. De seguir a Kant, Severino hauria de dir que, en el cas de judicis a posteriori: *el pensament no és l'immediat*. Això, evidentment, no passa, i Severino inicia una mena de reconducció del kantisme pels viaranys que porten fora del nihilisme¹²², la qual acabarà molt després (a la FF, de moment), amb un distanciament, sempre paral·lel a una simpatia intel·lectual per les "deduccions de caràcter idealista", com ara les de

¹²¹.- SO III,10.,182.

¹²².- Cfr. SO III,3.,174.

Fichte¹²³ o Hegel. Si ara no ens podem ocupar de la complexa relació amb un i altres, sí que deuríem d'avançar el gir que Severino introdueix en el que s'entén normalment per proposicions analítiques i proposicions sintètiques: hi ha un sentit del terme "analític" que convé només a les proposicions analítiques, però n'hi ha un altre que convé a totes les proposicions, incloses aquelles sobre la situació del llibre, les quals, en aquest sentit, també són analítiques¹²⁴. Des d'aquest punt de vista, i només des d'aquest punt de vista, "el llibre sobre la taula" inclou la negació de la seua negació, o, la seua negació com a suprimida. Així la divisió clàssica kantiana, es veu transformada de la següent manera:

Proposicions analítiques: aquelles la negació de les quals resulta immediatament autocontradictòria.

Proposicions sintètiques a priori: aquelles la negació de les quals resulta mediatament autocontradictòria.

Proposicions sintètiques a posteriori: aquelles la negació de les quals no resulta immediatament contradictòria.

En aquest moment, no pretenim tant situar la posició de Severino front a Kant, com servir-nos d'aquesta qüestió com a exemple del que estem dient: la pertinença de la seua pròpia negació, com a suprimida, respecte a qualsevol determinació. Aquesta pertinença és tant o més necessària perquè és, i no la menys important, una de les expressions de la incoherència pròpia de la L-immediatesa, fins el punt que si prescindim d'ella, la incoherència deixa de ser tal i passa a admetre's la possibilitat que pugui donar-se (o pugui ser) un contingut d'experiència que siga la negació de l'ésser. En un mot: s'admet la possibilitat que

¹²³.- La inclusió de Fichte dins de l'idealisme, al nostre entendre, està més motivada per el seguiment de certes pautes historiogràfiques que no per la convicció, inexistente, que comptat i debatut, Fichte siga un autor idealista.

¹²⁴.- SO III,3.,174.

l'èsser no siga. En canvi, introduir, o millor: comptar, amb la negació de la pròpia negació, equival a posar la immediatesa, a superar aquella fase en què la immediatesa només és **intencionada** i es troba indefensa i sense arguments davant la possibilitat que allò que considerem ésser deixi de ser¹²⁵. Podria pensar-se que aquesta fase de intencionalitat correspon a la F-immediatesa i això vendria recolzat pel fet que en el capítol III ("*La immediatezza dell'incontraddittorietà dell'essere*") dedicat a la L-immediatesa s'obri assegurant que en el moment en què ens trobem -immediatament posterior a l'exposició de de la F-immediatesa- continua factible la possibilitat que l'ens no siga. De fet, ell comença l'exposició de la L-immediatesa de l'èsser dient:

...a propòsit de l'afirmació de l'èsser, la qual es troba en condicions d'excloure la negació de l'èsser quan no *és*, simplement, la immediatesa, sinó quan *se la posa* com a posició immediata de l'èsser -quan a més del "per se *esse vera*", tenim que "*videtur quod est per se vera*".¹²⁶

Tanmateix erraríem si associarem mecànicament l'acte de posar amb la L-immediatesa. D'una banda, el tema del *posar* ve ja de la F-immediatesa; d'altra banda, podríem pensar, que es tracta d'un d'aqueixos punts en la unió de F-immediatesa i L-immediatesa és tan íntima que ni els recursos propis del llenguatge són capaços de separar-les, ni que siga a efectes d'exposició: *posar* la immediatesa no és la cuirassa amb la qual, des de fora, un protegeix la immediatesa, de la mateixa manera que la L-immediatesa tampoc constitueix un segur de vida a favor de la F-immediatesa: una reclama l'altra i la manifestació d'una o altra com a tals, és a dir: no tant com a realització (o individuació) concreta en tal o qual determinació, sinó com a allò que és en si mateixa; no com a tal o qual cosa F-

¹²⁵.- És obvi que aquest posar no és el posar que, en parlar de la F-immediatesa, resultava "negació explícita del contingut immediat". El "posar" d'ací, ve després del desvelament propi de la F-immediatesa. Pretén aclarir l'immediat *per a nosaltres*, no fonamentar-lo en si mateix. No veiem doncs raó per no posar ací la immediatesa, cosa que no podíem fer quan tractàvem de la F-immediatesa.

¹²⁶.- SO III,2.,174.

immediata o L-immediata. Diem que en aqueix cas -millor que en cap altre- s'hi veu que la F-immediatesa no s'expressa sinó amb una proposició idèntica (L-immediata) i que la L-immediatesa, al seu torn, no és sinó com a expressió advertida (*nota*) d'una identitat. Això queda perfectament definit en la *Introducció* del 81:

...així que la síntesi entre la L-immediatesa i la F-immediatesa no existeix només amb la forma de la L-immediatesa, sinó també amb la forma de la F-immediatesa. Aquestes dues formes no es troben aïllades entre si, sinó en síntesi.

Severino adverteix que la "síntesi" no és només L-immediata, precisament, perquè abans hem identificat la "immediatesa de connexions" amb la L-immediatesa. En aquest moment, però, aquell punt de vista es complica, en el sentit que ens adonem que la connexió que té com a missió expressar l'essència de la F-immediatesa no és una *notícia* sinó una síntesi, no és un intuir sinó un discòrrer, no és una noesi, sinó una dianoesi. De totes formes, poques línies més avall, la cosa encara es diu més clarament:

Adhuc: la identitat està present; la identitat entre la identitat i la presència... pertany a la identitat que està present, i la presència de la identitat entre la identitat i la presència pertany a la presència de la identitat.¹²⁷

Si aquesta cooriginarietat, en pla d'igualtat, de les "dues" immediateses, la posem en relació respecte a la reflexió que portarem sobre un **dir** que no siga un **contradir-se**, o, entre la **intenció** de dir i el resultat de dir allò que no es vol dir, tenim que la contradicció només es produeix en tant un creu en l'existència d'un llenguatge que acríticament accepta la separació de la dada F-immediata del seu ser significant com a dada (la síntesi de la L-immediatesa). D'altra banda -com ja hem

¹²⁷.- SOI 3.,39. Evidentment això no s'entendria si prescindirem del caràcter autoinclusiu de la immediatesa, el qual s'exposa, entre altres llocs, al SO c.V. Podríem dir que la tematització o reflexió sobre la immediatesa, no queda fora d'allò que ací s'entén per immediat.

anunciat-, Severino posa en guàrdia contra una utilització purament formal del principi de identitat, una utilització que obertament acceptara la seua separació respecte a la F-immediatesa, mantenint-se el principi com a tal, mentre que totes i cadascuna de les determinacions F-immediates podrien testimoniar en contra d'ell, en tant s'haurien de veure obligades a vacil·lar entre l'Ésser i el No-res. Aquesta última concepció del principi pretén recloure'l a un tipus o altra de "regla del pensar", insistint en la seua validesa epistemològica en detriment de la ontològica. D'ací que Severino preferisca les formulacions clàssiques del p.d.n.c. front a aquelles altres racionalistes o sorgides a l'interior de la lògica moderna¹²⁸. Per a ell, molt per damunt d'un p.d.n.c. formal, està sempre el p.d.n.c. com a estructura ontològica, en tant que el que és no pot no ser. S'explica així la posició de Severino front a la crítica hegeliana contra l'esmentat principi: "la crítica de Hegel contra aquests principis només va dirigida contra llur concepte abstracte"¹²⁹.

Un concepte abstracte que Hegel no acaba de valorar fins quin punt és abstracte i, consegüentment, tampoc arriba a valorar fins quin punt el concret n'és alternativa. En qualsevol cas, però, Hegel mai no deixa de ser conscient que la versió abstracta o formal del principi és promoguda per l'Intel·lecte. Res no diu, en canvi, que la identitat restringida de l'Intel·lecte, s'haja de perpetuar a l'interior de la Raó. Precisament aquesta diferència entre Intel·lecte i Raó, és allò en què no reparen certs marxistes o hegelians que acaben per proclamar quelcom semblant a que, en la filosofia de Hegel, el p.d.n.c. reconeix la seua impotència per donar compte del real, i així, dóna pas a la concepció dialèctica -entesa com a contradictòria- de la realitat. És un dels temes dominants a *Gli abitatori del Tempo*. Ara, però, atenent al que prometíem, transcrivim un text en què queda suficientment

¹²⁸.- SO III,16.,198. Cfr. a més: SO XIII, c.VI.

¹²⁹.- SO III,7.,178.

fora de joc, el valor d'un p.d.n.c. de validesa purament "subjectiva" front a una realitat "objectiva" i contradictòria:

...del principi de identitat-no contradicció no és pot dir que "fundatur super rationem entis et non entis", sinó que la "ratio" es realitza en el mateix moment de l'apofansi, o siga, només es troba en relació amb aquesta¹³⁰

No cal dir que per a Severino, si el principi fóra fonamentat "per damunt de la raó d'ens i no-ens", no provaria, precisament, la seua fermesa, sinó la seua extrema fragilitat. Tanmateix això podria donar lloc a una altra font de malentesos si pensarem que el principi actua com a un universal que es deixa sentir sobre totes i cadascuna de les determinacions idèntiques (que són totes en un o altre sentit), sense ser, incondicionadament, totes i cadascuna de les pròpies determinacions. Aquesta és la raó per la qual l'autor introdueix una divisió entre **universal abstracte i universal concret**¹³¹ de la qual ara ens ocuparem però que només en afrontar el

¹³⁰.- SO III,9.,181.

¹³¹.- SO III,18.,199. Cfr. el que es diu en la nota 68 sobre l'universal concret. Aprofitem per avisar que en Severino, parlar de formal no té connotacions negatives o, des del punt de vista especulatiu, fracassades. Formal -podríem dir- és allò que no ha tingut encara temps de superar la seua formalitat, sense que això signifiqui introducció, per part del formal, d'obstacles insalvables perquè aquesta superació es produeixca. Encara més, el formal -que com a tal constitueix un contingut del F-immediat, sempre que no s'enteste en fer-se passar pel que no és- per la seua limitació precisament, no pot aventurar-se afirmant que allò que té al davant no és la totalitat, o que en aquell significat que reconeix no intervé com a constant la totalitat del significat; més aviat impel·lirà cap a la persuasió que la totalitat hi és, encara que en sentit només formal. Aquest "només formal", però, gaudeix de tot el prestigi ontològic de l'Ésser (valga la redundància). Hauríem de dir, en atenció a SO X,3., que no es fa present l'autocontradictòrietat que hi haja un ésser que sobrepassi l'ésser immediatament present, però, amb altre sentit, tampoc constitueix un contingut fenomenològic que el que és podria no haver estat. Si no acceptem això, el que ens és presentat com a fenomenològic, resulta no ser tal, sinó una interpretació del fenomenològic. Cfr. al respecte SFP, 2on estudi, capítol II, 2., pag. 197: "Però no és quelcom immediatament present -quelcom experimentable- que, quan aquest home estava assegut, podria haver estat en peu, i que, en compte d'estar ara en peu, podria estar assegut".

En SO VII,2., pag. 218, comptant que S = ("Totalitat de l'ésser immediatament afirmat"), trobem: "Es dona de fet un conjunt de constants de S, l'àmbit semàntic de les quals no implica com a tals o, immediatament, S. Per exemple: l'anàlisi de significats com a "ésser" (formal), "totalitat", "immediatesa" etc., que són tots constants de S, no mostra aquella implicació immediata."

En VII 10. s'explica el que ara fa un moment, nosaltres exposàvem dient: "no pot aventurar-se afirmant que allò que té al davant no és la totalitat...", perquè de fet, el que té al davant és la possibilitat, no l'efectualitat, tant que siga com que no siga. Ara, recordem que l'ésser de la possibilitat és tan innegociable com el de qualsevol altra determinació, no és estrany que diga: "La posició de la possibilitat de l'irrompre (*sopragiungere*) de la ulterioritat possible és per tant cooriginària de la posició de la totalitat del F-immediat en tant que aquesta és posada com a originàriament distinta en el seu element formal i material..." (pag. 395). Posició de la possibilitat d'ulterioritat (diguem-ho així per tal d'abreujar) i totalitat del F-immediat són, malgrat l'ordre del discurs, cooriginàries. En realitat es tracta d'una de les moltes maneres de dir que la immediatesa s'inclou a ella mateixa com a immediata (Cfr. al respecte: SO V, 17.: La pròpia exposició del judici originari és també contingut immediat", pag. 246; i també: 22., 23., 31. i 33.) a l'igual que allò que impideix que la formalitat acabe identificant-se amb l'abstracte no és altra cosa sinó la seua coincialitat

tema de la *permanenza* com a recurs per salvar quelcom de l'acció anihiladora del Devenir, podem extraure'n tot el seu sentit.

L'**universal** per excel·lència ve constituït pel significat **Ésser**. Aquest pot relacionar-se amb les distintes determinacions de dues maneres: en tant que indiferent a realitzar-se en una determinació més que en una altra, car qualsevol determinació l'inclou, o, -el que ve a ser el mateix-, en tant que atorga l'Ésser a la determinació. Aquesta és, en tal cas, quelcom més que el que li ve donat per una relació amb l'Ésser, d'altra banda, gens privilegiada respecte a altres relacions que l'Ésser manté amb totes i cadascuna de les determinacions. És l'**universal abstracte**: "És el propi ésser formal... *en el seu estar en relació amb una determinació qualsevol*".

Diem que la relació de l'universal amb la determinació, en tant que - podríem dir- projecció de l'un sobre l'altra, no esgota el contingut de la determinació: *determinatezza eccedente il semplice essere determinato come "determinato"*. En què consisteix aquest "excedent"? La pregunta només la podem contestar si comptem amb la diferent relació que universal abstracte i universal concret mantenen respecte a la *totalitat* de les determinacions. Aquesta és l'"horitzó" tant d'un universal com de l'altre. Tanmateix, mentre en el cas de l'universal abstracte la relació és amb la *totalitat* feta de la suma de les

amb els elements simples o les distintes determinacions (Cfr. VI 6. i 7.). Guanyem així la possibilitat que es produeixi un contingut nou, sense que aquest es veja obligat a negar la immediatesa de la totalitat de l'Ésser, encara que aquesta última com a *formal*. El *formal* no està així només al començ -com vol Hegel- sinó en tota aquella situació en què l'Ésser es dona sense fer-ho completament, en aquell joc de presència-absència de què parlen Heidegger i Galimberti.

En SO VII 12., diu que "...no és immediatament contradictori projectar que això que convé L-immediatament a un significat, no siga exhaurit pel nivell actual de l'anàlisi del significat en qüestió...". O siga, que hi ha quelcom que pot convindre al significat L-immediatament i, tanmateix, ara i ací no aparèixer, tot i ser determinació ontològica i inexcusable del significat. No seria enfilant aquesta via que podríem salvar l'*ésser nou* del que irromp en la història, impedit que siga absorbit pel passat, pel "allò que era"? La forma ha de ser-hi i no per oprimir la irrupció del nou, sinó per atorgar "essència" a allò que apareix com a nou però és -la presència de la forma ens ho recorda- des de sempre: *a quel modo che la forma de l'intero può valere come parte dell'intero* (pag. 307). Completant amb la cara negativa de la qüestió, direm que a SO VIII, 12., pag. 355, parla d'una "immediata (i ací injustificada) equació entre la totalitat de les constants dels dos significats i els conjunts actuals de les constants llurs."

determinacions *qualsevol*, en el cas de l'universal concret, la relació es produeix amb la *totalitat* com a tal que, sempre la mateixa, reapareix en totes i cadascuna de les seues individuacions que donen lloc a una o altra determinació. Això autoritza a Severino a dir:

Així que mentre l'universal abstracte es realitza en una multiplicitat de individuacions, l'universal concret és ell mateix l'única individuació de si mateix¹³².

Això, aplicat al cas del "principi de tots els principis" queda:

D'una banda, la incoherència com a universal que es realitza en una multiplicitat de individuacions; d'altra, la incoherència com a universal que és l'única individuació de si mateix¹³³.

No hem d'interpretar però que això signifiqui tancament en si mateixos tant de l'universal concret com de la incoherència com a universal que és l'única individuació de si mateix. Ara, el text anterior continua dient quelcom que, a aquestes altures, ens resulta particularment oportú:

Malgrat tot, la distinció entre universal abstracte i universal concret roman igualment (fins i tot després d'haver introduït la modalitat de l'*ésser formal**): en la mesura que l'*ésser* (formal), en el seu ser posat en relació amb una determinació "qualsevol", es distingeix de l'*ésser* (formal), en el seu ser posat en relació a la totalitat de les determinacions, tot i que se la pose formalment¹³⁴.

Ésser formal designa l'ésser quan encara no es troba en relació amb cap determinació, ni de tal o qual cosa ni de la Totalitat. Això significa que Severino evita explícitament una identificació entre *Ésser formal* i *Universal abstracte*.

¹³².- SO III,18.,200.

¹³³.- SO III,20.,202.

¹³⁴.- SO III,18.,200.

L'Ésser formal està present en les dues síntesis que conformen els "dos" universals, és, justament, l'element formal, d'una i altra, mentre que el que varia és l'element material, el contingut. De fet, no es tracta de "dos" universals. El propi universal concret es veu impel·lit a tindre una expressió abstracta, en tant que la totalitat, que com a horitzó s'hi reflecteix, mai no pot ser completament "posada", car en tant que es troba oberta a l'adquisició de noves determinacions, a allò que Severino diu *incremento*: no disposa d'altre recurs que no siga constituir-se com a una determinació entre altres determinacions (la Totalitat *abans* de l'*incremento*) allò que, d'altra banda, es voldria considerar com a Totalitat *simpliciter*. O, si es vol, es posa com a Totalitat allò que se sap positivament privat de determinacions, les quals encara no han aparegut. Aquesta Totalitat formal -que és l'Universal abstracte en què ve a resultar la formulació de l'Universal concret- no representa, ni de bon tros, un fracàs en l'intent de copsar el concret, representa simplement la pressió a què ens trobem sotmesos aquells que, d'una banda, gaudim d'una capacitat de dir que es vol, alhora, completa (de *intero*) i actual, però que, d'altra, veu com la pròpia **completud** exigeix donar compte del Devenir i de l'increment que n'és contingut. Tot intent de dir, per ambiciós i acurat que siga, es queda en abstracte i, per altre cantó, no és menys abstracta la hipòtesi d'una totalitat de determinacions que subsistesca al marge del seu ser dita i tancada a qualsevol devenir que incrementara el seu contingut. Eixint al pas de la tendència -d'altra banda, comprensible- d'acusar la filosofia de Severino d'estatisme i immobilisme, és convenient la lectura d'aquest text que, a més, té el mèrit d'insinuar allò que, més endavant, anomenarà devenir no nihilista:

El contingut de l'ésser, que és idèntic a si, no és de fet -com s'ha de dir per atestat fenomenològic- una absoluta immobilitat, sinó que és procés... D'aquest mode, el desenvolupament infinit, que pot constituir-se per un increment progressiu... del significat "ésser", no és això que no consenteix la posició de la

identitat - no és això pel qual la identitat es realitza, en si mateixa, com a contradicció, sinó que és, precisament, l'increment de la identitat concretament posada¹³⁵.

El "desenvolupament infinit" apareix tot just un vol copsar l'ésser com a universal concret o, dit d'altra manera, en aquell moment en què resulta insuficient l'universal abstracte i, alhora, es reconeix impossible la "factualitat" de realitzar o posar el concret de manera absolutament no formal. És també el moment en què a la intuïció (noesi) de l'Ésser se li revelen totes les dificultats front a la possibilitat de la seua tematització, sempre que aquesta vulga mantindre tota la vivacitat pròpia de la intuïció. A la llarga, a partir d'ací, cobrarà sentit parlar d'un *compito dell'originario* com a alternativa ètica. Ara, però, compta més el perill davant el qual ens trobem: la identitat, en tant que la volem posar de manifest, i no trobem millor mode per tal d'aconseguir-ho que el "desenvolupament infinit", el qual constantment ajorna la manifestació de la identitat per a la qual havia estat requerit. Parlant amb propietat trobem una situació idèntica a la que hem hagut de fer front amb motiu de voler tematitzar l'autoinclusió de la immediatesa. Hem dit que si Ésser i Identitat són pressuposats a llur síntesi, aleshores el que tenia intenció de ser identitat, es queda en alteritat, radicalment plantejada la situació és aquesta:

Posar l'ésser i no posar la seua identitat amb si, significa no posar l'ésser: precisament perquè l'ésser és identitat amb si. La contradicció ve donada perquè allò que s'intenta posar com a ésser no és l'ésser¹³⁶.

Vegem, si no, el que passa en el cas contrari: l'Ésser és l'Ésser ($E=E$). Si pressuposem els termes a la constitució de la síntesi que manifesta la identitat, la fórmula anterior la hem de transformar en aquesta altra: $E=E'$. Aplicant però la mateixa regla que aplicavem tant al judici "el llibre està sobre la taula" com al judici "l'immediat és l'immediat", la identitat no és realitza sinó desenvolupant la

¹³⁵.- SO III, 10., 136.

¹³⁶.- SO III, pag. 132, nota 1.

fórmula anterior com a: $(E=E')=(E'=E)$. I per tal de no continuar desenvolupant la fórmula *infinitament*, hem d'exigir les mateixes condicions que hem posat en el cas de la immediatesa:

- a) Autoinclusió (en aquest cas, de l'Ésser).
- b) Coetaneïtat (o cooriginarietat) de síntesi i manifestació.

Tanmateix ací existeix un element nou: d'una banda es considera -com ja hem tingut ocasió de comprovar en el penúltim text citat- que "el desenvolupament... és l'increment del contingut de la identitat originàriament posada", però, d'altra banda, la valoració és molt més negativa:

...sent el desenvolupament infinit justament la conseqüència necessària de la identitat abstracta¹³⁷.

Vertaderament, ens trobem davant d'una situació difícil en si mateixa i enormement complicada per a qui tracta d'exposar-la. Hem vist com el "desenvolupament infinit" desclou la identitat en una sèrie de formulacions cadascuna més abstracta que l'anterior. Això no evita que nosaltres lectors, en tant que també som "sentit comú" i sofrim la pressió del pre-filosòfic, ens sentim inclinats a pensar que en cadascuna de les noves formulacions "no deixem de dir el mateix", efectuaríem així successives *repeticions* de la formulació d'origen. Si l'opinió del sentit comú o del pre-filosòfic és correcta -i veurem que en cert sentit ho és- aleshores l'increment resulta un miratge, o millor: la repetició arruïna l'increment. I, àdhuc, el desenvolupament infinit, com a repetició, encara allunya més de l'increment que si no es produïra cap moviment, en tant que fa creure que hi ha increment, quan de fet, el que hi ha és sufocament del increment. I no és que el sentit comú o el pre-filosòfic encerten en el sentit que la seua opinió puga ser considerada incontrovertible, sinó que és l'Intel.lecte (en sentit hegel·lià) qui, en compte de deixar-se persuadir per la Raó (en el mateix sentit) fa un pas enrere i es

¹³⁷.- SO III, 10.,185.

lliura en mans del sentit comú o del pre-filosòfic. Tanmateix, si no hi ha increment, no hi ha devenir, no hi ha diferències, no hi ha el múltiple, tal com si no haguérem avançat gens respecte al pur ésser de Parmènides o l'ésser formal de Hegel. Per exemple, si en voler manifestar la identitat de l'Ésser (E), dic $E=E$, i no establesc, *ahora*, la diferència entre E-subjecte i E-predicat (E'), obtinc a l'instant la repetició que paralitza la manifestació. Què proposa doncs Severino? Que $E=E'$ pugui ser considerat com a concretament distint de $(E=E')=(E'=E)$ sense que se'l pugui considerar com a abstractament separat. La diferència és immanent a la identitat, però ser diferència és, *ahora*, en tant que la diferència és, una manera de la realització expressiva de la identitat (L'Ésser és). Obtenim així una autoinclusió que no és repetició, que potencia com a part irrenunciable de l'Ésser (gens ni mica inferior ontològicament parlant) l'increment, suport lògic del que acabarà sent el devenir no nihilista, el devenir com a manifestació de l'etern i no, la interpretació nihilista, la *ripetizione*, suport de la hipotètica evidència de la nul.litat de l'ens. El devenir del nihilisme és el principal fonament contra el devenir que consentiria i fonamentaria la irrupció d'aquell element de l'etern nou, nou perquè encara no hauria aparegut, no perquè abans d'aparèixer fos un no-res. Des d'ací la comparança amb Heidegger rep un impuls enormement clarificador. La diferència que aquest últim entén com a diferència entre Ésser i ens, en Severino es veu substituïda per la diferència entre ésser com a universal concret i ésser com a universal abstracte:

...la diferència -l'única diferència- immanent a la identitat és la pròpia diferència entre el moment abstracte i el complet (*intero*), o siga entre $E'=E''$ i $(E''=E')=(E'=E'')$; i entre E' i $E'=E''$. Dit d'altra manera, la identitat està constituïda per la diferència, en tant que, precisament, el moment abstracte (noesi) es distingeix del concret (dianoesi).¹³⁸

¹³⁸.- SO III,11.,189.

En això descansa la, posteriorment anunciada, cooperació originària entre **universal abstracte i universal concret**, la qual, en opinió nostra, fa referència directament a la diferència heideggeriana ésser/ens, tot i que l'Ésser de Heidegger conservaria trets excessius de l'Ésser formal de Parmènides i Hegel, i en canvi Severino manté que

Si és en relació a l'universal concret que pot ser posat l'universal abstracte, viceversa, la posició de l'universal concret implica la posició de l'universal abstracte com d'allò en què convenen totes les determinacions: en ser determinacions de l'ésser. Només en tant que aquesta conveniència o matexitat és posada, es pot posar quelcom com a "totalitat de l'ésser".¹³⁹

L'universal abstracte és posat gràcies a l'universal concret, perquè, en el pensament de Severino, el concret és sempre l'originari, l'abstracte només ve després, per exemple, en intentar tematitzar el concret. D'altra banda, el concret reclama l'abstracte que "veu" això que tenen en comú totes les determinacions. Això, evidentment, suposa un pas enllà tant de l'originari com de l'immediat: "immediatament" ningú no "veu" que hi haja una "permanència" entre les infinites determinacions. El que es veu és l'ésser determinació o l'Ésser simplement, per part de totes i cadascuna de les determinacions. És el discurs qui necessita introduir aquestes "permanències". Com a discurs que es vol manifestació de l'Ésser, el seu recurs al universal abstracte és perfectament legítim. No sols això, sinó que el que constitueix propiament manifestació (el llenguatge), Severino fa que *sigui* sense cap condicionament: el llenguatge no és la "casa de l'ésser", és sense cap reserva. El lector se n'haurà adonat que si el llenguatge és la "casa de l'ésser", el *regressus* és indefugible. L'universal abstracte desmembra la intuïció (noesi) en tant que vol expressar-la, però això no ens autoritza a pensar que el que ve *després* (expressió, dianoesi, llenguatge), supose necessàriament un retall de les possibilitats originàries en pos d'algun element útil que es veu beneficiat: domini o control del món,

¹³⁹.- SO III,18.,200.

seguretat dipositada en la terra etc. Pensar així suposaria pensar ja des de la lògica de l'intel.lecte separador que dóna per sentat l'abans i el després, el concret i l'abstracte, la successió d'un a l'altre. Fora d'aquesta lògica no hi ha altra eixida, per tal d'evitar tant les apories com el *regressus*, que admetre l'absoluta cooriginarietat entre Ésser i manifestació de l'Ésser. Si la manifestació de l'Ésser és, en un o altre sentit, separada del que és (de l'Ésser) o se la posa com a supeditada a un hipotètic "ésser com a tal" (estrany a la síntesi ésser formal/contingut material de l'ésser¹⁴⁰), quedarà sempre un abisme entre Ésser i llenguatge que situarà sempre en perill la immediatesa d'un i de l'altre. Immediatesa que només és tal (protegida contra tota temptació de dubte) en quant és la síntesi de tots dos.

Recordem, però, que el problema se'ns ha plantejat quan en voler tematitzar la identitat, aquesta se'ns ha escapat de les mans i ha diferit el que se li demanava, donant peu al desenvolupament infinit que, de pas, m'obliga a reparar en allò que, fins ara, no és precís que haja reparat: el temps. L'intent de tematitzar el que *simpliciter* (atemporalment) em resulta immediat, fa del temps una evidència, la "evidència originària" en termes de Severino. Ara, també se'ns ha obert la possibilitat que el desenvolupament infinit no significara un increment de l'ésser que apareix. En aquest moment hem d'explicar en quin sentit *lo sviluppo infinito* és el gran enemic de l'*incremento*, i, d'altra banda, com la *permanenza* que, malgrat la seua dinamicitat, *lo sviluppo* té com a referent estable, i el devenir del nihilisme, en contra de totes les apariències, es necessiten mútuament i es coimpliquen.

¹⁴⁰.- Aquesta síntesi, concretament parlant, té resultats tan sorprenents com aquests: "afirmar que un cert contingut és present pel que fa a la seua forma, però no pel que fa a la seua concreta matèria semàntica, significa que tal concreció és F-immediatament advertida (*nota*), o siga: és advertida *mitjançant* la forma, de la qual s'afirma que és, ella mateixa, F-immediatament advertida. El positiu del qual s'afirma L-immediatament la no-pertinença a la totalitat del F-immediat és per tant F-mediament advertit: el positiu L-immediat és F-mediat". (SO X,4., pag. 420).

Dit encara de forma més lapidària a l'inici de 5.: "L'enter semàntic és síntesi de la forma i matèria absoluta del significat". És a dir, que si no es vol caure en l'aporia, no s'hauria de pensar que l'*intero* "incloga" la forma i la matèria, sinó que la síntesi d'una i altra és la realització de l'*intero*, del qual ambdues no són sinó moments abstractes. No cal recordar que aquesta insistència en el "sintesisisme" té l'origen en els plantejaments de Rosmini i de Gioberti.

Diguem-li M' a la proposició "el llibre està sobre la taula", M'' a "el llibre està sobre el prestatge" i M a allò que les dues situacions anteriors tenen en comú. No cal dir que el que plantegem és l'enèsima derivació del problema de la relació entre veritat, multiplicitat i/o entre identitat de l'Ésser amb varietat de l'Aparèixer. M fa el mateix paper que, a un nivell més alt d'especulació, representen els **immutables**.

És allò que, quan tot canvia, reeix a mantenir-se estable, **permanent**. Segons el mode d'argumentar del **sentit comú**, per tal que es produeixi un canvi, quelcom no ha de canviar. Com ja hem apuntat, aquesta actitud va refrendada per una autoritat tal com la d'Aristòtil, sense anar més lluny: se succeixen els accidents, no desordenadament, cert, sinó segons l'ordre que regula el quefer de la *dunamis*. L'Ésser en potència,, com és conegut, rep la missió d'establir un pont entre l'absoluta estabilitat i l'absoluta mobilitat, el *caos*. La pertinència de la *dunamis* no és indiscriminada: és una *dunamis* del llibre "estar sobre la taula", no ho és que, posem per cas, li cresquen les orelles. Permet el canvi, però no qualsevol canvi, sinó aquell que eternament, tot i que pot no ser més que possibilitat, correspon a determinat subjecte, i no a un qualsevol. Ara i ací no té la menor importància que l'element estable (*permanenza*), sobre el qual han de produir-se els distints moviments (accidents) com a desenvolupament potencial, siga de naturalesa més o menys mundana o més o menys transcendent, perquè allò que a Severino li interessa remarcar, és, precisament, el seu caràcter de *permanenza*, suport de certs canvis que, al seu torn, òbviament, no són permanents. És el més elemental de com la lògica d'Occident afronta la qüestió del temps: front al temps que ho arrossega tot, roman quelcom que se salva de la crema. En arribar el moment en què Occident no podrà ocultar-se per més temps que la "crema" afecta fins i tot l'element que hem qualificat de *permanenza*, aleshores l'home d'Occident (el mortal) allargarà la vida d'aquella tot i aduir un ús metodològic, una necessitat psicològica o costum, en definitiva, una mena de *retorn* al pre-filosòfic. A títol d'exemple vegem com, des

d'un plantejament lògic, sense reparar en la història de l'ascens i caiguda de la metafísica, fixem-nos com la *permanenza* M resulta **indiferent** en relació a M' i M'', a l'interior -clar està- del discurs repetitiu o aporètic:

El discurs aporètic revela que M és indiferent a aquesta successió i, per tant, que M es manté significant com a M, siga que aparega en el conjunt que inclou M', siga que aparega en el conjunt que inclou M".¹⁴¹

Què vol dir que M és indiferent a M' i M"? No déiem que M és l'element comú compartit per M' i M"? En aqueix cas, com es pot ser l'element comú i allò que resulta **indiferent** respecte a allò altre del qual és l'element comú? La resposta a aquestes qüestions ve donada pel fet que M té més probabilitats de romandre com a ésser, en comparació d'aquelles que disposen M' i M", més fàcilment lliurables al no-ésser, en tant que la seua desaparició no constitueix, necessàriament, la irrupció d'un no-res. Dit d'altra manera: l'ésser de M' i M" té menys probabilitats de *permanenza* que l'ésser de M. M, per tal, precisament, de preservar-se en el seu privilegi, s'ha de **separar**, quant més millor, d'allò altre que no té tanta seguretat de continuar sent, des de la confusió d'ésser i aparèixer, allò que és. **Indiferència** i **separació** són els recursos de la *permanenza* per tal de no ser abatuda per la enorme força del Devenir que fa passar M' al no-res, per tal que aparega (i des del punt de vista del nihilisme: *siga*) M" que, al seu torn, haurà de passar al no-res per tal de deixar pas a M''... etc. El que és, en sentit propi, és M. M' i M" només són per delegació. Aleshores, M, que, des del punt de vista del nihilisme, té garantitzat el seu ésser -o al ménys el té *més* garantitzar del que el tenen M' o M"- es comporta **indiferent** respecte a la sort correguda per M' o M", en tant que el seu estatus ontològic superior, la obliga a estar-ne **separada**. La **repetició** és, per tant, de la *M-permanenza* que no tolera l'aparèixer de M' o M" en sentit propi i no delegat. Es repeteix allò que gaudeix de privilegi ontològic, la resta només apareix

¹⁴¹.- DN VI, IV, 207.

en sentit subsidiari. No queda lloc, per tant, per la irrupció de l'autènticament nou, la previsió epistèmica i el seu instrument més immediat (la *permanenza*) s'encarreguen de tornar-lo impossible. El més interessant d'açò, però, és que la *ripetizione* no admet mostrar-se com a tal *ripetizione* als ulls de l'alienació; en cas contrari, perdria simultàniament la seua eficàcia. Per continuar sent eficaç i complir amb el paper que li ha estat encomanat, la *ripetizione* es disfressa de *prosecuzione*: aparició successiva i novedosa d'aquelles determinacions que convenen a M: M', M" etc. Com si el discurs aporètic (el dir de l'alienació), en contra del que tractem de demostrar ací, consentira realment l'aparició del nou. Amb tot, no se'ns escapa la complexitat del problema, que no pretenem resoldre en la seua totalitat, només sembrar inquietuds en allò que sembla, per quotidià, més evident. Aquest text servirà, de totes maneres, per afiançar-nos en la nostra posició:

Quan el discurs aporètic afirma que M, com a lligat a M', es diferencia de M, com a lligat a M", tal discurs, vertaderament, afirma simplement que M' es diferencia de M" i, per tant, *no afirma* allò que creu afirmar: que, a més d'aquest diferenciar-se de M, com a M' i M", n'hi haja un posterior diferenciar-se de M. Un discurs així no fa sinó *repetir* el dir veritatiu, pel qual s'afirma que M, en tant que llibre sobre la taula, es diferencia de M en tant que llibre sobre el prestatge*, i pel qual s'afirma que M' es diferencia de M". Allò que es posa en la repetició és allò mateix que es posa en el dir veritatiu. Amb tot, en la repetició, no se'l posa com al mateix, sinó com a *prosecució* d'aquell dir, i, per tant, com a necessitat de diferenciar posteriorment M: posteriorment, respecte al seu diferenciar-se com a M' i M".¹⁴²

El que el discurs aporètic afirma i el que creu afirmar (*intenzione*) no és el mateix: creu afirmar l'Ésser o allò que considera que mereix aquest títol amb més dret (M) i, en canvi, *fa com si* la presència de l'Ésser (identitat, *permanenza*, M)

¹⁴².- DN VI, IV, 209. Com es veu pel signe *, hem substituït l'exemple. D'altra banda, aprofitem per dir que també aquesta qüestió té precedents innegables en l'espiritualisme italià decimonònic. Gentile en RG deia:

Hi ha dos modes de devenir: en un d'ells, A que devé B, és totalment divers de B; és el mode fals de devenir que Gioberti ací manifestament rebutja, en l'altre mode, A en devenir B és idèntic a B, sent A mateix en B; aquest és el vertader mode de devenir, el volgut per Gioberti, convenint completament, o almenys no tenint cap raó per no convenir, amb Rosmini que el llibre possible, no s'anul·la des del moment que existeix el llibre real; perquè, com hem vist, es el punt de partida de la seua anàlisi. (Part segona IV, pag. 300).

fóra inútil per diferenciar M' de M'' . Es deixa persuadir pel "sentit comú" que veu la diferència sense adonar-se que una diferència és a l'interior d'una identitat o, més simplement, que tota diferència és. En aquest sentit, el discurs aporètic *repeteix* el que diu el discurs de la veritat, a saber: M en tant que inclou M' , difereix de M en tant que inclou M'' . Això no significa que no hi haja res en comú entre M' i M'' , sinó que no hi ha res en comú *al mode com ho vol la lògica de la "permanenza"*. Quina és doncs l'alternativa a la *permanenza*? Dit en forma lapidària: l'afirmació simultània de l'eternitat tant de M' com de M'' , sense necessitat de seleccionar un element comú, una *permanenza*. És tot el conjunt M' i tot el conjunt M'' que són declarats eterns, la qual cosa, en el cas de Severino, és sinònim del predicat "són". M' i M'' són, són eterns.

Ara, això últim es troba lluny del que l'home de l'alienació arriba a veure. Aquest, en separar M' i M'' de la seua pertinença a M , s'instal·la en la convicció que l'aparició de M' i M'' constitueix una *prosecuzione* dels aspectes que van apareixent de M . En realitat, no fa més que repetir M , en tant que constitueix la identitat sobre la qual s'assenta qualsevol diferència, però només retén les diferències (M' , M'') com a separades de la identitat i acaba convençut que el que fa és un recull de les diferències que són diversos aspectes de M . Tanmateix la conseqüència més relevant d'açò és que les diferències com a tals perden la capacitat de ser reconegudes com a... diferents! És la pura successió dels moments que perden qualsevol caràcter novedós gràcies a la separació respecte a qualsevol altre moment, a la separació del Tot. És, si un vol anar més lluny, la negació d'un futur qualitativament diferent al present, perquè aqueix futur, abans mateix que irrompa en el cercle de l'Aparèixer, se li ha negat el seu ésser, el seu ser etern. El que cal destacar és que, des del punt de vista del nihilisme, tot aquest fenomen es presenta amb els trets exactament contraris a aquells que, en realitat, posseeix: la història com a antítesi de l'etern i com a conjunt de tot l'imprevisible, la consciència

com a lliure, ama i senyora del futur, l'atzar com a substitut de la necessitat, tot perquè

(el discurs aporètic)... separa la identitat, però quan veu que la identitat és quelcom de separat, atribueix aquesta separació a la identitat com a tal, i no al propi fet d'haver-la separada.¹⁴³

La "consciència". al seu torn, constitueix la "permanença" de la praxis humana, allò que -a l'igual que M resulta **indiferent** respecte a les M', M" etc.- roman idèntic en si mateix, gràcies a ser **indiferent** al contingut de les accions que ella mateixa impulsa. **Separada** i **indiferent** a les accions, està persuadida de la seua permanència, de la seua continuïtat, es tracte d'aquestes accions o d'aquelles altres situades en les antípodes:

... la *possibilitat* que en la consciència que de fet decideix, hi haja alguna cosa que romandria idèntica si la consciència, en compte de decidir com de fet decideix, haguera decidit en manera diversa.¹⁴⁴

Això ens resulta suficient, en aquest moment, perquè aquest punt siga connectat directament amb el problema de la decisió i la llibertat que nosaltres tractarem a un altre apartat d'aquest treball, amb tota la qüestió de la **praxis**. Ara, però, més ens val cenyir-nos a l'aspecte purament teòric. I ho fem convençuts d'haver albirat la terra que prometíem al començ d'aquest apartat: mostrar com el Devenir ("l'evidència originària") es dona com a repetició del que es diu. Això últim com a separat de l'Ésser, del *seu* ésser i, des d'aquest moment, consentint la prevaricació del temps sobre l'Ésser. Queda clar que si no volem trair la coherència del pensament severinià, no hauríem d'interpretar cap d'aquests elements -devenir, llenguatge i temps- com a fonament de cap dels altres dos: tots tres són diversos aspectes d'una mateixa situació i no es pot dir que cap d'ells actue com a **causa** dels

¹⁴³.- DN VI, IV, 210.

¹⁴⁴.- *ibidem*.

altres; a l'igual que els elements que configuren el Devenir, tampoc mantenen entre si una relació de subordinació. Aquests són, d'una banda, el que F-immediatament es revela com a devenir -el pas de M' a M"- i la *permanenza* (M) respecte a la qual aquest determinat devenir, és Devenir. Ara, quan diem "el que F-immediatament es revela" estem donant per sentat que el Devenir siga un contingut F-immediat, oblidant temporalment l'aporia a què condueix aquesta manera de pensar, com, a hores d'ara, ja hem pogut apreciar. El propi Severino ha marcat les distàncies que separen la seua obra més recent dels dos grans treballs de joventut: SO i *Studi di filosofia de la prassi* (1962). Per al Severino madur, a partir d'EN, el Devenir no és un contingut F-immediat, no és aquell F-immediat que podria accedir al predicat ser, prescindint, com a cas únic i excepcional, del L-immediat, de la prohibició sense excusa que l'ens no siga. Cert que no es pot dir que aquelles obres siguen cegues davant de l'aporia, però no són plenament clarividents pel que fa al seu origen: no se n'adonen que no n'hi ha prou amb diagnosticar l'origen de l'aporia en la separació que l'intel.lecte abstracte efectua entre M, d'una banda, i d'altra, M' i/o M"; cal, a més, reconèixer l'eternitat tant de M' com de M", la qual cosa tornaria d'un cop innecessari el manteniment de la *permanenza* M -que ja havia estat severament qüestionada i, àdhuc, s'havia reconegut la seua aportació decisiva per al sorgiment de l'aporia en les primeres obres. Ara, a més, ja no es tolera la seua existència pensant que allò que es considera que devé, la necessita per convertir-se en objecte de saber, sinó que, en la nova perspectiva, el que devé -tot el que devé, no només una part, aquella imprescindible per fer-lo objecte d'*epistème*- és etern. De fet, en SFP ja ens deia:

Si la realitat és devenir, passa aleshores que entre dues fases del devenir no podrà haver cap identitat o permanència de l'idèntic, i que, per tant, tampoc es podrà parlar de devenir, car el concepte de devenir de la realitat implica que el punt de partida i el punt d'arribada del devenir siga la realitat, i que, així, almenys, el significat "realitat" romanga idèntic.¹⁴⁵

¹⁴⁵.- SFP II, II, 6., pag. 207.

Vertaderament, aquest text respon al plantejament del problema i no a la seua solució, ni que siga com a solució del problema tal i com apareix en aquesta obra de joventut. De fet, hi trobem alguns elements que acríticament s'instal·len en el discurs, començant per la primera frase: "Si la realitat és devenir...", mentre que, posteriorment, és aquesta "convicció", allò que, en primer lloc, mostra la seua total manca de fonament. A partir d'una tal expressió, no sorprén que la **realitat permanent** aparega com a una espècie de cercle protector del Devenir. "Lògicament" sembla clar que, si el Devenir és, és perquè forma part de la realitat permanent, almenys com a mot o concepte estables. Això ho reconeixeria la forma més elemental de sentit comú. Què pot fer, però, la lògica front a la "fenomenologia" del Devenir? Si el Devenir és "intuït" i la realitat lògica *només* deduïda, si el Devenir és immediat i la realitat (estable) mediada, no té el primer totes les condicions per imposar-se sobre la segona, malgrat que en el text, la realitat sembla fer lloc, en el seu interior, al Devenir? I conste que no posem en dubte que la realitat *intencione* contindre el Devenir, però que la **intenció** pugua ser quelcom més que **intenció**, és el que el propi Severino reconeix com a impossible, més encara des d'una perspectiva com la de SFP. En aquesta obra passa encara com si la identitat (la realitat estable) del Devenir com a devenir es veja obligada a accedir, com si diguerem, per la porta falsa: el primer ("l'evidència originària") és el Devenir, però com que el Devenir ha de poder donar compte de si mateix, i nosaltres -com a posseïdors privilegiats de l'*epistème*- l'hem de reconèixer i l'hem d'entendre, es permet l'existència de la identitat del Devenir, com a moment posterior a l'"evidència" del Devenir; en cas contrari, el Devenir ni tan sols seria identificat com a Devenir, tot l'edifici del coneixement se'ns esfondraria. Es produiria així un vici abstractíftic que nosaltres -i Severino- estem denunciant des de molt enrere: la separació entre el moment de la presència i el moment de la comprensió. Com si la validesa del judici originari haguera estat declarada en

suspens, com si no formara part (com si no *fóra*) una mateixa immediatesa aquella en què apareix la presència (*notizia*) i aquella en què apareix la comprensió (*sintesi*). De fet, és el propi Severino qui millor contesta, en una obra posterior, el que tàcitament es desprén d'un text com el que hem citat darrerament: "Però en *Studi di filosofia della prassi* la identitat que roman és això que, en el devenir, no s'anihila i no ix del no-res i per tant es manté en l'aparèixer".¹⁴⁶

Es tracta d'un punt de màxima inadequació entre el contingut de l'Ésser i el contingut de l'Aparèixer, fins a l'extrem que pot donar-se quelcom que sense pertànyer a l'Ésser (parlem sempre des de la perspectiva de discurs del nihilisme), pertanya, en canvi, a l'Aparèixer, tot i sense perill de nihilització, però també, sense la sort de poder abandonar definitivament el no-res. O siga que SFP cau en el tòpic, tan vell com el propi platonisme, si no més, de la separació de l'Aparèixer -i del contingut del que apareix- respecte a l'Ésser. De totes maneres, el més sorprenent és que en aquell discurs de Severino (el de SFP) ja encaminat -però només encaminat- cap a la superació d'un problema que encara no s'ha plantejat obertament -el del nihilisme-, la identitat (*permanenza*) siga situada en l'Aparèixer, és a dir, en allò, segons la tradició platònica, ontològicament degradat. Podríem dir que l'autor en temps de SFP ha arribat a reconèixer la incoherència d'una identitat separada de la seua realització factual. Ell mateix ho diu clarament:

Això vol dir que 2M no és i no significa quelcom que existeix *a més* de 2M', 2M", sinó que és i significa quelcom que existeix com a moment de 2M', 2M".¹⁴⁷

Tot i així, la pregunta que s'imposa és: què passa amb els altres moments que no són la identitat, que no són el que 2M' i 2M" tenen en comú? Ja sabem les

¹⁴⁶.- DN VI, IV, pag. 210-11.

¹⁴⁷.- SFP II, II, 7., pag. 159.

dificultats d'aquesta etapa de l'obra severiniana en limitar-se a combatre la identitat separada sense, *ahora*, enunciar l'eternitat de tots els ens, no sols de l'Ésser. Aquest és l'autèntic problema de fons: una *permanenza* que no és, simultàniament, afirmació de l'eternitat de tot l'ens -no sols de l'ens *permanenza* o identitat- està condemnada a residir a l'interior de l'Aparèixer, sense poder retre compte del seu fonament, obligada a ser un pur contingut "fenomenològic" que, sense l'ajut del "lògic", es veu exposat, per tant, a ser encara menys que contingut de l'Aparèixer: a identificar-se amb el no-res. La *permanenza* que només és *permanenza*, en el sentit que es comporta com a un **immutable** tradicional, o aquella altra, que tot i haver-ser adonat del perill a què constantment es troben exposats els **immutables**, ha decidit reincorporar-se a les determinacions, sense, però, declarar l'eternitat de totes i cadascuna de les determinacions, una i altra *permanenza*, estan destinades a convertir-se en l'exacte contrari del que volen ser: volen ser **immutables** i acaben per veure's a si mateixes com a totalment mutables, Volien salvar M com a *permanenza* del que, com a conjunt, no se salva (M' i M") de l'acció aclaparadora del Devenir, i, en canvi, es troben **repetint** M cada volta que creuen diferenciar entre M' i M" com aparició de les diverses individuacions de M. És com si el Devenir, que no vol saber-se res de la identitat ni de l'eternitat (el nihilisme, l'alienació d'Occident) és vegega impel·lit, posteriorment, a acceptar que una part de si mateix, un substrat podríem dir, gaudeix efectivament d'aquest privilegi (el de resistir i vèncer el Devenir), si no, diu l'autor, "tampoc es podria parlar de devenir"¹⁴⁸. Es tracta del que, podríem qualificar, d'admissió *forçada* de la *permanenza* o identitat,, de cap manera oberta i desinhibida, com ho és, en canvi, la proposada per Severino si ens decidim a continuar la lectura de l'últim text que citàvem de DN:

¹⁴⁸.- ibidem.

En el testimoni del destí de la veritat de l'Ésser, la identitat que roman és, en canvi, això que tenen en comú els diversos conjunts eterns que s'obrin pas (*sopraggiungono*) i es retiren del cercle de l'aparèixer. Eterns són tant la identitat del divers, com la diversitat de l'idèntic que s'obre pas i que es retira. El no permanent és l'etern que entra i ix del cercle de l'aparèixer o que, per continuar apareixent, ha assolit el compliment del seu romandre.¹⁴⁹

El que tenen en comú és l'Ésser, però no entés com a un predicat entre altres, sinó com allò que fa possible qualsevol predicació. En cert sentit, no és més del que ja es deia en SFP: "... queda clar que el devenir és un romandre i, per tant, el diferenciar-se de la identitat" (SFP, 209). Sols que en aquella obra, el que s'entén per *permanència* (identitat) encara no ha fet el pas definitiu envers l'afirmació de l'eternitat de l'ens. El "pas" representa l'única manera que l'aporia no reaparega, fins i tot, quan ja s'ha elaborat aquell diagnòstic que estableix la seua causa en la confusió entre l'ordre ontològic i aquell altre, podríem dir, cronolingüístic, contravenint el consell aristotèlic de no confondre el que és primer segons la substància amb el que és primer segons el discurs¹⁵⁰. De fet, la repetició no sols no permet la irrupció de res nou, sinó que, a més, explícitament, impideix dir res de nou. Tanmateix aquest "impediment" serà tant més eficaç, quan més aconseguisca amagar el seu caràcter d'impediment i, així, puga passar per "evident" progrés (*prosecuzione*) en el descobriment de l'objecte del saber, en resposta a un esforç legítim de la voluntat de comprendre en tant que es comprén ella mateixa. En aquesta fase aquella repetició és entesa com a un discurs nou.

Enllà d'aquesta fase, quan la *permanenza* es veu substituïda pels *diversi insiemi eterni*, és quan realment existeix la possibilitat que el nou (*l'incremento*)

¹⁴⁹.- DN VI,IV,211.

¹⁵⁰.- La present distinció ens porta a una altra aristotèlica ben característica: la del més clar per nosaltres i més clar en si mateix. Recomanem al respecte un article d'un dels deixebles de Severino, Luigi Ruggiú: *L'arjé del filosofare in Aristotele*, Rivista di filosofia neoscolastica, Gener-Febrer 1965.

ingresse en el cercle de l'Aparèixer, sense cap necessitat de desmentir l'Ésser. És a dir, que només ara és possible que el nou, per tal de devenir nou, no es veja en la necessitat d'haver d'abandonar l'Ésser, ni d'entrar en contradicció amb ell. Només des d'ací també és possible una conservació dels significats que evite l'atomització del sentit de la qual hem parlat abans. Fins i tot amb la més tímida proposta de SFP, el problema apunta ja cap a la solució definitiva:

Si un no estiguera en situació de resoldre-la (l'aporia*), no sols no es podria parlar de la realitat que devé, sinó que tampoc es podria parlar de la relació entre els variats universos de discurs o llenguatges...

La solució de l'aporia consenteix mantindre ferma la identitat del divers, bé com a identitat que roman en el procés, bé com a identitat que roman a l'interior dels diversos horitzons lingüístics (o siga, a l'interior o supeditada als diversos organismes de convencions). En qualsevol dels dos casos, les "mateixes" assercions es troben en relació amb contextos diversos, però, mantenen, alhora, una identitat de significat: una identitat que es diferencia, que s'hi posa, per tant, com a significat analògic.¹⁵¹

Ací, com segurament el lector se n'haurà adonat, es viu ja dels avantatges de declarar eterns la Totalitat de l'Ésser (forma) i el conjunt de totes les determinacions (contingut), quan encara -almenys a primer cop d'ull- es parla simplement de *permanenza* i no, com s'esdevindrà després d'eternitat. També cabria la possibilitat, però, que nosaltres ens estiguerem precipitant dient "eternitat" a aqueixa conservació de sentits que es produeix gràcies i a l'interior del llenguatge. Si fóra així, es tractaria d'una pura *permanenza* lingüística tan absolutament indiferent com qualsevol altra *permanenza* metafísica, a la sort dels ens que són les seues individuacions. Una "eternitat" que no passara de ser mera conservació dels significats que es desplacen d'una situació a altra (històrica, cultural, política etc.) mercé aquella "fussió d'horitzons" de què parla Gadamer, molt ens temem que quedaria lluny de satisfer les aspiracions que Severino reserva al concepte d'eternitat. No hem d'oblidar, a més, que el llenguatge és un dels factors decisius a l'hora d'instaurar la separació abstracta de l'ens respecte a l'Ésser o, si un vol,

¹⁵¹.- SFP II, II, 7., pag. 209-210.

de l'Ésser respecte a si mateix. Aviat veurem, però, en boca del propi Severino, que això no és quelcom que un pugui imputar al llenguatge com a tal. Cap dels elements que conformen el quadre de l'alienació és causa de l'altre. D'altra banda, reiteradament hem reivindicat tant el caràcter inexcusablement ontològic de la manifestació o llenguatge, com el no menys inexcusable caràcter presencial de l'Ésser, i a més. Òbviament, l'absoluta necessitat de la interacció d'aquests dos elements per tal d'evitar, d'una banda, la caiguda en el gnoseologisme, intel.lectualisme o logicisme i, d'altra, el fenomenisme. Ambigu, com es pot veure, el paper del llenguatge que disposa, en un sentit, del privilegi no compartit de manifestar l'Ésser o de ser en manifestar-se o ser manifestació i, en altre sentit, col.labora activament en la repetició muda que el degrada a pur sistema convencional de signes que, en segons quines situacions, pretenen substituir la pròpia realitat (prejudici naturalista), sense poder evitar l'apel.lació a un tercer que garantitzi la "correcció" de la relació establerta entre llenguatge i realitat. Aquest "tercer" necessitaria, al seu torn, un quart que garantitzara la "correcció" de la relació del tercer amb els altres dos, i així successivament.

V.- DISCURSIVITAT VERSUS IMMEDIATESA

1.- La successivitat inevitable.- L'argumentació que hem portat al llarg de l'apartat anterior, ens ha anat confirmant en allò que, des d'un principi, intuïem, a saber: que en el llenguatge s'acompleix la destrucció de la immediatesa originària i, consegüentment, s'hi produeix el que abans hem qualificat de jerarquització o estratificació de immediateses. Aquesta conclusió pot resultar molesta en una època en què molt pocs gosarien sostindre l'existència d'un ordre ontològic que subsistira al marge de l'ordre lingüístic. Alguns fragments severinians, presos aïlladament del seu context, podrien fer pensar en una mena de "prejudici antilingüístic" que, d'altra banda, no faria sinó contradir-se amb l'expressat en la formulació del **judici originari**. En efecte, un ésser o realitat que subsistesca al marge del llenguatge, no sols ara i ací és inacceptable pel judici originari, car no se'n podria adonar, sinó que mai no ha de poder adonar-se'n, car, per principi, un contingut així ha de quedar sempre fora de l'immediat. El més absurd, però, és que -donada la relació que hem establert entre Ésser i Immediatesa- la hipotètica realitat o ésser al marge del pensament i de l'immediat, també ho estaria al marge de l'Ésser. No ens serà difícil, per tant, desmentir les sospites substancialistes que el pensament de Severino poguera provocar: el llenguatge és, i no és sols com allò que expressa l'ésser del que, prèviament o de manera hipotètica fora del llenguatge, és. L'ésser del fenomen lingüístic no és ni de major ni de menor entitat ontològica respecte a l'ésser de la realitat o a l'ésser *simpliciter*. Tampoc és més: l'ésser lingüístic no és allò que supedita a si mateix qualsevol altre tipus de ser -real, ideal, imaginat, recordat etc.- de manera que aquests podrien cobrar sentit només en acceptar les regles que aquell imposa. Creure, per exemple, que el passat només pot subsistir com a contingut lingüístic, sota la forma "mental" o "ideal" que contrasta amb la "realitat present", no és res que, des del punt de vista de l'originari, el llenguatge estiga autoritzat a fer. En aquest cas -sempre segons l'originari- el llenguatge s'excedeix en les seus

funcions i el que només és una interpretació -que el contingut del passat, només "idealment" continua sent i "existencialment" ha passat a ser no-res- aconsegueix fer-ho passar per evidència. Això, indiscutiblement, té lloc a l'interior del llenguatge; significa que el llenguatge siga responsable últim? I, en l'altre extrem, no serà que per voler evitar els excessos "interpretativistes" ens trobem reivindicant una realitat-en-si que, tot i ser-nos donada, malgrat tot, sempre en perspectiva, siga de naturalesa noümenica? Si apellem a la "plenitud" de la realitat, front al perspectivisme lingüístic, això, de cap manera pot voler dir que l'experiència F-immediata vaja a veure's al marge de la perspectiva ni a alliberar-se de la finitud inherent a tota consciència. Continuarà sent en perspectiva i si s'entesta en postular l'existència d'una "realitat", aquesta s'haurà de fonamentar sobre quelcom de noümenic, car la tal "realitat" mai no podrà figurar com a contingut F-immediat. Podem dir, per tant, que la raó que l'expressió de l'Ésser acabe per obstaculitzar-la, ha de ser buscada en el propi llenguatge o, en tot cas, en el llenguatge com a "més responsable" que aquell altre factor que l'autor descriu així:

...si una de les dues posicions (L i F-immediatesa*) és entesa com a lògicament antecedent l'altra (passa així quan les dues posicions són abstractament separades), una i altra es constitueixen com a una manca de fonament (*infondatezza*).¹⁵²

Aquesta "antecedència" o "abstracta separació" té com a conseqüència que

... la successió discursiva és entesa com a successió lògica

I qui ho creu passa a menystenir l'advertència aristotèlica de no confondre el que és primer i el que és després segons la substància amb el que és primer o el que és després segons el discurs, o el que és primer segons l'anàlisi amb el que és primer segons la gènesi. Que s'impose l'ordre del discurs o de l'anàlisi, significa

¹⁵².- SO III,23.,205.

que s'imposa l'ordre del temps que -ningú ho dubta- té el seu dret, però que en la concepció severiniana, en la seua pretensió de constituir-se en alternativa radical a l'evidència originària d'Occident, dista molt d'ocupar l'*intero* en la seua totalitat.

D'altra banda, són moltes les referències que al llarg de SO, i en particular dels tres primers capítols, ens confirmen en allò que diem. En I,12, la discursivitat és qualificada de "desplegament o processualitat de la manifestació" (119) o com a "la mateixa distinció formal de l'anàlisi respecte a la síntesi" (ibidem). Aquesta distinció entre anàlisi i síntesi, que inclou la *possibilitat* que el primer siga pressuposat al segon, es troba en canvi, per efectes de la discursivitat, constituïda en *condició* (no sols possibilitat) del discurs, quedant així síntesi i anàlisi com a posicions "recíprocament independents i irrelades" (ibidem). A rengló seguit, distingeix entre "manifestació de l'originari en tant que discursivitat" i "manifestació en paraula com a tal". Tot i que la genuïna manifestació de l'originari recau sobre el segon, és la primera qui en consentir que "la distinció formal d'anàlisi i síntesi es determine com a llenguatge i escriptura" fa possible l'**enteniment** (acció d'entendre's) però, alhora, també provoca que el que era simple possibilitat de separació d'anàlisi i síntesi, es torne condició imprescindible de cara a la realització de la discursivitat que té com a finalitat l'enteniment o la comunicació. Ací, en aquesta *acció violenta* que separa anàlisi i síntesi, es troba el fonament lògic, de l'aversion severiniana contra una tendència filosòfica contemporània que malda per fer del problema de l'alteritat, o de vegades simplement de la presència d'altri, un plantejament que tolere el desplaçament o postposició de la prioritat del problema de la veritat. La raó aportada per Severino seria aquesta: si la presència d'altri, o l'instrument que fa possible l'*intendimento* que comporta, són considerats en una mena de "més enllà de la veritat" o de "més enllà de l'Ésser", aleshores, la pròpia existència de l'altre, el seu llenguatge, el que expressen el seu rostre o els seus ulls, són un o altre tipus de no-ésser, una existència precària, una *epamfoterixeín*, per no dir res de les "opinions consensuades". No ens podem ocupar en aquest moment de

la personalíssima negativa severiniana a hipostasiar l'alteritat com a allò en què la veritat s'haguera de trobar en terra estranya. Sí que aprofitem per advertir que, malgrat les possibles aparences i les conclusions precipitades que se'n podria extraure, ací no es procedeix a un rebuig del discurs o de l'alteritat com a tals, ni, encara menys, a la col.locació del seu hipotètic contrari (veritat, ésser previ a la seua manifestació etc.) en un o altre tipus de pedestal ontològic. De fet la relació entre ambdós (prenint com a exemple la manifestació del judici originari i el seu mode de manifestació com a discursivitat) és de caràcter circular i cap d'ells pot subsistir sense l'altre. Valga això, de moment, com a prova que el moment positiu (manifestació) no pot subsistir sense el que més endavant serà considerat la seua negació (discurs).

En I,13. queda clar que la discursivitat pròpia de la manifestació del judici originari, no hauria de portar-nos a la conclusió que subjecte i predicat d'una tal proposició siguen entesos com si es trobaren en una relació d' "antecedència lògica" (pag. 120). I,14. comença volent tendir la mà a altres corrents del pensament contemporani, encara que aquesta intenció és veja frenada per la desconfiança que a Severino li suposa la inevitable arbitrietat en l'elecció dels elements que fan possible el discurs: "...és cert que aquesta elecció dels elements de comunicació, pràcticament inevitable, és una de les fonts principals de desacord" (pag. 121). Això situa Severino en una posició solitària front a la resta de la filosofia contemporània, no perquè la seua filosofia siga excepcionalment *seua*, sinó perquè és filosofia. De totes maneres, l'intent que representa exposar l'estructura originària podria servir com a prova, més que d'encetar un diàleg, d'exhibir l'acord respecte a la problemàtica que travessa la filosofia actual com a continuadora de la filosofia de sempre. Tanmateix "consentir" al diàleg suposa acceptar la desmembració del donar-se tot d'una del contingut originari, el qual, per exigència de la manifestació com a discurs (com a *discorrere*), passa a ser successió fragmentada. En canvi,

malgrat aquesta "acceptació", Severino continua insistint que "l'exposició es acceptada d'una sola volta, i tota en conjunt"¹⁵³. Des d'una tal convicció, com a exemple de la *mirada* (*sguardo*) que instantàniament i simultània veu tota l'estructura originària en totes i cada una de les situacions, busca un referent en Fichte, tot i aclarir que, en aquest cas, el fet que la "mirada" siga quelcom d'accidental respecte a la **doctrina de la ciència**, és un lastre atribuït al que Severino diu "realisme naturalista". De fet el que ell critica en el cas de Fichte, és el que un altre podria retraure-li a ell mateix i que nosaltres abans qualificàvem de substancialisme, inessencialitat de l'expressió respecte a la cosa manifestada. Ara, ja hem previngut contra una lectura simplificadora i ens trobem autoritzats per dir que restituir la veritat, val també com a restitució de la veritat d'allò que -sense dubte, des d'un discurs que té molt de pre-filosòfic o de "sentit comú"-equivocadament, es creu que desfonamenta la veritat, com ara: la proliferació de punts de vista enfrontats, sustentants sobre l'"evidència" del Devenir, l'esclat de multitud de interpretacions que disputen entre elles, i tota la cadena d'explicacions que no aconsegueixen resoldre la vella paradoxa de voler negar la pretensió a la veritat, fent-ho des d'una posició que es vol vertadera: escepticisme, psicologisme, historicisme, hermenèutica etc., car és només per la veritat, que tots aquests discursos cobren sentit, tot i que, en casos extrems, renunciem a pensar-la. És evident, d'altra banda, que aqueixa Veritat que recull totes les formes de no-veritat o de negació de la veritat, no pot ser "propietat" de ningú, ni individu ni grup. Veritat del Tot, per al qual un individu o un grup són només moments. Dificil, certament, pensar aqueix Tot, però inextinguible en l'origen i dimensió actual irrenunciable de la tasca filosòfica.

¹⁵³.- En versió de TEU (EN) IX, pags. 212-3 queda: "En la filosofia, la veritat de l'ésser es presenta certament de mode processual. La filosofia pertany a l'oferta de la terra. Aquesta processualitat però, no és el creixement en l'aparèixer de la veritat de l'ésser, sinó el procés de dispersió (*dileguare*) de l'activitat de l'aïllament. La veritat de l'ésser està, en canvi, sempre, tota al davant; sembla avançar una mica, perquè és la solitud de la terra que s'allunya una mica. S'ha allunyat fins al punt de deixar ací al davant *tota* la veritat de l'ésser que està eternament al davant? La veritat testimoniada pels mots és tot o només una part del que està eternament al davant? Per a aquestes preguntes encara no hi ha resposta." Del que no hi ha dubte, en qualsevol cas, és que "La vida eterna està en la vida actual, com les semprevives viuen entre les plantes que segueixen el ritme de les estacions".

Sense dubte, des d'això últim, s'explica la valoració positiva que Severino fa de la gegantina empresa hegeliana: per obligar al retorn a la Veritat de la Totalitat dels "punts de vista" que aïlladament (=trencada la relació amb el Tot de la Veritat) són incapaços de fer front a l'acció negadora que sobre ells exerceix el seu contrari, i així només poden, com a estrella fugaç, il·luminar per un moment el firmament de la història, per desaparèixer després, arrossegats pel seu propi caràcter de limitació finita. Probablement, per reaparèixer després, o millor: per esperar que tal o qual "interpretació" advertisca la seua presència en tal o qual escola actual, en tal o qual escola o autor passats en què, però, fins ara, havia passat inadvertida. El propòsit de Hegel vol descobrir l'ordre secret d'aqueix caos aparent i, per això, Severino ens el presenta un pas enllà de Fichte, com a l'autor "que concep la unitat de l'intuir i del discórrer" (14. pag. 121), i que aconsegueix integrar la "mirada" (*discorrere* de Severino) a l'essencialitat de la intuïció, simultàniament, i no com a instant posterior.

De totes maneres, la relació Fichte-Hegel, en aquest punt, és encara més complexa, perquè, si bé no es pot negar l'èxit de Hegel pel que fa a la descripció de l'unitat essencial d'intuir i discórrer, no és menys cert que, des del punt de vista del subjecte finit, s'imposa el *discorrere*, en tant que no permet que el contingut de la intuïció no se'ns done sinó processualment, com a devenir, seguint el "mètode". En definitiva, com a resultat. Certament, ací se'ns diu que el complet (*intero*)

pot ser resultat no en tant que abans no era i després es produeix, sinó en tant que sent originàriament (heu's ací la "mirada" fichteana, per tal originarietat), després pot ser recorregut.

Ara, són moltes més les ocasions en què aqueix caràcter de "resultat" de l'*intero* no s'adiu amb la concepció severiniana, amb l'absoluta originarietat, si més no de la forma, del Tot com a immediat. Al contrari de Hegel, en Fichte hi ha un esforç per tal que el llenguatge o l'exposició no porten a la insuperabilitat del procés

o del resultat. Podríem dir, també, que, en el cas de Fichte, el fracàs relatiu de la integració de la "mirada" en l'essencial (atribuït per Severino a aquell remanent de "realisme naturalista"), és compensat per la independència front al devenir i front a la concepció "resultativa". Així s'explica, a més, una creativa ambigüitat en la preferència de Severino per un o altre autor, que continua encara avui en el centre del seu discurs.

Aquesta temàtica es veu continuada en el punt següent (15., pag. 122) en què es torna sobre l'abstracció que representaria un **intuir** o un **discórrer** presos separadament. Per a Severino, en coherència amb el que ja hem dit, el **concret** és la unió originària de tots dos. Ara, dient "unió originària" no estem dient: el que hi ha al principi, que després és veu superat pel desplegament successiu d'esdeveniments. De fet, Severino evita tant situar el **concret** en l'origen temporal, com fer d'ell un resultat, al final d'un procés. Ni defensa la primordialitat de l'origen, ni la primordialitat del resultat, sinó, una vegada més, la impossibilitat en què es troba el **concret** de separar-los i continuar subsistint com a **concret**:

Això significa que el resultar és el mateix "estar en relació" per part dels dos moments, sent la relació, precisament, la negació de llur immediatesa abstracta. (15.,124)

No hem d'oblidar, d'altra banda, que **concret** ha estat definit més amunt com a unitat de L-immediatesa i F-immediatesa. Aquell sentit no cap dubte que ressona en aquesta nova formulació. De fet, *discorrere* és contingut F-immediat i *intuire* ho és L-immediat. Al seu torn, però, la distinció entre **abstracte** (= separat del Tot) i **concret** (= unit al Tot) es veu determinada per la distinció entre **intuir** i **discórrer**, no en el sentit que es pugui establir una correspondència exacta de cada parell amb l'altre, sinó en el sentit de poder distingir a més, gràcies precisament al *discorrere* i a l'interior del seu àmbit de influència, entre un abstracte que simplement és tal, d'un abstracte que es veu com a tal abstracte. El *discorrere* intervé, en aquest cas, per ajudar l'abstracte a tematitzar-se. Això no és res més que

el començ del procés que pot tornar l'abstracte al si del concret. Podríem al·ludir a això mateix amb l'expressió **concepte concret de l'abstracte** i, fóra ja de SO, amb "aquell llenguatge mortal que comença a testimoniar el destí" (DN, XI,IV,563). Ara, si sense eixir de SO, l'abstracte és valorat en tant que

... deixa a un costat ... la verificació del sentit i del valor de la incoherència (pag. 124)

O, dit d'altra manera: deixa oberta la possibilitat que una determinació siga negada pel seu contrari, **devinga el seu contrari**, aleshores, el *discorrere* es dona doncs **entre l'existència d'una determinació i la seua negació**. Això explica el començ de SO I,16.:

En tant que, en el desplegar-se de la discursivitat, un moment entre altres d'aquesta es veu valorat (*é tenuto fermo*) en mode tal que la forma del discórrer siga posada com a contingut d'aquest... es produeix l'esdeveniment (*accadere*) del concepte abstracte. (pag. 124)

La qual cosa s'aclariria dient que la forma del discurs és l'abstracte, però que la **forma del discurs no és tot el discurs**, ni tot allò sobre què pot haver discurs, ni, encara menys, la totalitat de l'*intero*. És cert que, des del moment mateix en què s'engega el discurs, cap la possibilitat que l'abstracte passe a identificar-se amb la totalitat del real. És una possibilitat, però no és una necessitat. El discurs per si sol, no constitueix una negació del fonament de l'originari, sinó en tant que considera el seu propi ordre com a únic ordre possible. En la terminologia de Severino, es tractaria del **concepte abstracte de l'abstracte** front al **concepte concret de l'abstracte**. Un i altre tenen una deu comuna: la impossibilitat d'un dir que no siga successiu o amb una part important d'ell mateix difícilment deslligable de la successivitat. Ara, mentre el primer ho fa de manera no problemàtica, sense responsabilitat alguna, el segon no pretén que la seua manera de procedir coincidesca amb la totalitat de l'*intero*. Aquest disposa de la humilitat suficient de

qui actua així davant la impossibilitat de fer-ho d'altra manera en sentit absolut (= completament al marge de la discursivitat), però conscient que l'"altra manera" és -perquè és contingut del pensament que figura en el judici originari- i jo m'hi puc acostar indefinidament, sense que això signifiqui que siga possible una plena reunió. Com veurem, la qüestió del **compito originario**, té com a base aquesta situació.

2.- El discurs com a negació de l'originari.- No pretenem, ara i ací, enfrontar-nos a camp obert a aquells que pogueren advertir un prejudici d'arrel neoplatònica en la posició severiniana que fa tant de qualsevol discurs, com d'aquell discurs constituït per la filosofia, a l'igual que de qualsevol altre esdeveniment històric, una part del "sistema de les negacions del fonament". Des del punt en què ens trobem, podríem partir en aquesta direcció. Tanmateix, de manera certament arbitrària, decidim continuar la nostra argumentació que té com a fi acostar el llenguatge i el temps com a justificants propis de la tècnica. Aprofitem, en qualsevol cas, per indicar que la filosofia, en ser-nos presentada com a seriosament condicionada pel problema de la multiplicitat de filosofies que desautoritzaria immediatament l'existència de l'originari, es redueix, en darrera instància, a un problema de discursos de multitud de subjectes enfrontats entre si, els quals acaben no només sent discursos, sinó pensant que no hi ha més que el discurs, entés com a intercanvi de les distintes **doxai** que, d'antuvi, renunciem a la característica més genuïna que motiva el naixement de la filosofia: la del saber únic i incontrovertible, **epistème**. D'altra banda, sembla com si el propi discurs, en tant que voluntàriament accepta quedar fora de la voluntat i de l'**epistème**, es done en una dimensió que el fa relatiu, depenent d'un o altre moment, d'una o altra situació. Una vegada més, però, cal aclarir que des d'ací no es nega la "necessitat" del relatiu o, en llenguatge més severinià, la contingència dels continguts de la història factual o temporal -del que acaba passant, en definitiva- front a la història ideal (Cfr. SO I, 16., pag. 125), i no se'ls nega perquè s'impedeix que el seu ésser (temporal o ideal) siga considerat

com a separat de l'Ésser *simpliciter*. Que un contingut -posem per cas el grau en què, en un període de distensió, hi col.laboren tots els individus implicats, el complicat teixit de relacions, l'equilibri entre les diverses regions- siga difícil de figurar com a representació en la consciència d'un subjecte o d'un grup -podria suggerir Severino- no hauria d'obligar a pensar que una tal cosa no pugua per principi figurar com a coneixement necessari, no siga -com a conjunt de fenòmens de la història factual o de variables- part del Tot, al qual, en sentit fort, aspirà un dia la filosofia. La necessitat és el que resta per desvelar un colp esdevingut el fracàs de l'epistème, la qual, aparentment, també se sustentava sobre la necessitat, però no d'aquella Necessitat que fa de tots els fenòmens (factuals o ideals, materials o mentals) quelcom de necessari, sinó només de la necessitat que preserva incontaminats els immutables mentre aquests donen l'esquena al món. Aquesta "necessitat" és el resultat del contrast, sense solució, d'ella mateixa amb el Devenir com a suprema evidència que no es deixa véncer.

No és difícil deduir que si rebutgem la identificació entre contingut de la representació i contingut de la veritat, el problema, en un principi escandalós, derivat de la no acceptació dins del marc de l'originari de la multiplicitat de subjectes, pot ser enfocat de diferent manera. De fet, podem plantejar l'única manera possible per tal que tot allò que Occident fa com si fóra un no-res, en tant que ha passat o en tant que no ha aconseguit el seu objectiu, els infinits esforços per a adequar el contingut de la representació (certesa) a la veritat, siguen, i siguen en tant no poden ser un no-res. Res més lluny de la posició severiniana que interpretar les "negacions de l'originari" (a través del discurs, la filosofia, la història, la ciència, el sentit comú etc.) com a no-ésser. De no ser així, restabliria l'ú parmenideà o l'ésser formal hegelian ocupant tot el camp concedit a l'Ésser i abandonant les distintes determinacions a la seua pròpia sort, a la seua negació. La posició de Severino és així de clara:

La immediatesa i el discurs.

L'originari exclou les negacions de l'originari; però no pren posició o deixa que el discurs no es determine respecte a les afirmacions o negacions que no es refereixen a la posició de la immediatesa -tot i que incloent-les-indeterminades o problemàtiques en la pròpia immediatesa. (SO I,18.)

Queda clar que el discurs és una d'aquelles negacions de l'originari, que sense gaudir de la capacitat de constituir-se en negació de la pròpia negació, subsisteixen al costat de l'originari, encara que, per la seua pròpia naturalesa, exposades a ser negades o a **devenir** el seu contrari. Tanmateix si comptem el que se'ns diu a la *Introducció* del 81, que SO aspira enunciar "un dir que no siga un contradir-se" (pags.24-5) i, si a més, recordem que la contradicció més palesa és la que es produeix entre subjecte i predicat quan llur relació és entesa *al marge* de l'Ésser o com a entitat accidental que no posa cap inconvenient insalvable a **devenir** una o altra negació de si mateixa, aleshores resulta complementària la analogia establerta (SO I, 22.,pags. 132-3) entre **contradicció i insignificantia**:

D'altra banda, la "insignificància" no és res més que la "infontamentació" o la "contradictòrietat" d'un contingut proposicional. Amb altres termes: no hi ha res d'insignificant *simpliciter*; tot el que és, és, a la seua manera, significant.

I insisteix dient: "... És del tot lícit dir-ne "insignificància" a la contradicció."

Advertim, però, que no representa el mateix grau de contradicció el que es dóna com a significant que aquell altre que poguera donar-se no *significant el no-res* sinó com a *no significant res*. De fet, però, no hi ha contradicció que pugui donar-se com a no significant quelcom. L'única cosa que pot donar-se com a "insignificant" és el no res absolut, *enantíon* o *nihil absolutum*, i així i tot donant peu a una aporia de la qual s'ocupa el capítol IV de SO. D'altra banda, la distinció neopositivista entre dos tipus de proposicions "insignificants" -les que ho són perquè els elements que les componen es troben fora del context que els és propi,

i les que ho són perquè els elements no tenen cap sentit, com passa quan pique les tecles de la màquina sense cap propòsit- no fa sinó reafirmar-nos en el que diem: fins i tot en el cas més extremat de signes, veus, sons, grafemes sense sentit, no es pot dir que no siguem o que no signifiquem, com a mínim, el seu no significar¹⁵⁴. Conclourem, per tant, dient que la "insignificància" constitueix el cas límit de la contradicció, però que, abans d'arribar-hi, hi ha tot un camp immens de "negacions de l'originari" que són contradiccions sense ser insignificants o, més simplement: sense deixar de ser, més que siga ser *com a contradiccions*.

No se'ns hauria d'escapar la importància que aquesta peculiar posició, minuciosament assolida, té per allò que serà la molt personal valoració severiniana de la continuïtat de la presència del principi de identitat o no contradicció en Hegel, o, el que ve a ser el mateix, la seua reiterada crida per tal de no menystindre, en l'autor alemany, la distinció entre Intel.lecte (que veu contradiccions, que veu coses que poden no ser el que són) i la Raó (que nega el que l'Intel.lecte ha admés i, en canvi, afirma la realitat de la contradicció, com a ens que és (la contradicció) que no pot deixar de ser el que és.

3.- Supervivència del pre-filosòfic i esmicolament de la immediatesa.- No hauria de passar desapercebut que és la ininterrompuda presència d'una part de la influència del pre-filosòfic qui possibilita l'existència d'aquestes "negacions de l'originari" o contradiccions significants, o de contradiccions, que malgrat ser contradiccions, pel que fa al seu ésser **significants** no queden per baix de qualsevol altre ens. Aquest text resulta explícit al respecte:

¹⁵⁴.- En el mateix sentit s'expressa a TEU (EN) XV, pag. 232: *La pròpia "insignificància" en tant que significants com a insignificància, no és un no-res... De manera que, quan es nega que el terme "no-res" tinga un significants, es reconeix la significància de no tindre cap significants, és a dir, es reconeix la significància del que, per altre cantó, es voldria posar com a insignificant.*

La consciència pre-filosòfica (a la qual pertanyen la consciència religiosa, científica, estètica etc.) és certament l'apertura d'un pla semàntic. Es parla al respecte de sentit comú. Per allò que aquest significar no es troba en situació de fer-se valdre -i de mostrar el seu fonament- aquest porta en si la negació de si, o es deixa al costat el significat contrari: inestabilitat del significat o, fins i tot, insignificància. A la insignificància com a infonamentació, s'acompanya, en alguns aspectes del sentit comú, la insignificància com a contradicció.¹⁵⁵

A la insignificància-infonamentació pròpia de les diverses doxai incloses en aquells àmbits teòrics que no són filosofia, i que en la seua "modèstia" poden passar desapercibudes, segueix la insignificància-contradicció, la qual, pressionada per la coherència a què aspira el discurs filosòfic, no pot limitar-se a "passar", sinó que ha de fer front a la contradicció incoada a l'interior d'ella mateixa: es tracta del concepte de l'Ésser quan, pres abstractament, deixa fóra de si una o altra regió que, d'una manera o altra, també és.

No anem ara, però, a endinsar-nos en aquell tipus especial de negació del fonament constituït per la filosofia. Cenyim-nos al nostre propòsit de presentar el discurs -o amb més propietat: el discurs separat de la veritat de l'Ésser- com a àmbit privilegiat de la destrucció o esmicolament de la immediatesa. Al respecte no ens han d'estranyar les resistències que trobem a l'interior de nosaltres mateixos, precisament perquè la cooriginarietat de la immediatesa o de nivells de l'immediat "no és de naturalesa psicològica o discursiva" (SO II, 19.) i que és només per "*suggestione verbalistica*" que s'estableix una jerarquització o escalonament de immediateses, la qual, en el fons, se sosté sobre la creença que hi haja diverses gradacions de l'Ésser i, per tant, sobre la incapacitat de pensar l'Ésser com a Ésser, tal com passa, posem per cas, quan un opera la distinció abstracta entre **posició de l'Ésser i posició de la immediatesa**, com a moments no coetanis. Això, repetim, és tant més comprensible quan és aquesta la -diguem-ho així- "inclinació"

¹⁵⁵.- SO I, 22., pag. 133.

del sentit comú que, en distingir, creu avançar en el propi aclariment quan, de fet, sense que signifiqui una total incompatibilitat amb l'anterior, en cedir a la pressió de la discursivitat, se n'oblida de l'àmbit en què apareix tot "abans" i tot "després". Dit amb altres termes: el sentit comú, en efectuar l'anàlisi de cadascun dels moments, s'oblida de la síntesi en què, des de sempre, apareixen: l'abans és tant abans, com negació del després. Així la relació entre Devenir i Immediatesa queda de la següent manera: "La "immediatesa" significa ací l'exclusió d'un devenir en què primer aparega A i després no-A." (SOI 5., pag. 57).

Aclarim, però, que no es tracta de negar el Devenir, sinó de negar la negació de l'ésser del Devenir o de qualsevol altre ens i, alhora, negar l'opinió que creu pugui negar-se l'ésser del Devenir, i no negar, simultàniament, el Tot de l'Ésser. Les "immediateses", de totes maneres, són cooriginàries, però no són idèntiques (SO II,19.). La simple identitat sufocaria les diferències i aqueix no és, per res, el cas de la filosofia severiniana. És cert, però, que aqueix consentiment a la diferència pot impulsar vers la negació de l'Ésser, la identitat o la Immediatesa com a àmbit de totes les "immediateses". Aqueix risc és inevitable si volem preservar l'ésser del Devenir o per deixar que el futur aparega més enllà de la pura repetició. És la mateixa situació en què es trobava l'originari quan, tot i no reconèixer-les com a pròpies, consentia les negacions de si mateix, "no prenia posició i permetia la indeterminació del discurs".

4.- El devenir fonamentat en la successivitat.- En realitat la línia de demarcació entre la veritat del'Ésser (que pot ser perfectament: veritat de l'ésser del Devenir) i la prevaricació del Devenir que s'identifica ell mateix amb la totalitat del real, és ferma però subtil. Això fa que el problema més gran de comprensió se situe, precisament, en mantenir alhora el principi de la veritat de l'Ésser (principi de identitat o de no contradicció) i, d'altra banda, l'evidència del Devenir que,

paulatinament, va mostrant nous continguts respecte a allò que, en el passat, es mostrava com a totalitat del contingut immediat. El sorgiment del nou contingut evidencia que allò que prenem com a "totalitat" no és tal, estava inacabant i incomplet. Així el pensament d'Occident, enfrontat al dilema, pensa que només com a passat té sentit un concepte tal com "totalitat de l'immediat". Temps haurà de detindre'ns en la decisiva relació passat-idealitat, o siga: de com la totalitat passada és, necessàriament, ideal o de com l'ideal, per principi, pertany al passat, mentre que present o futur són allò encara no incorporat a la "totalitat". Si aquesta fóra l'evidència última i insuperable, avalariem la possibilitat d'un ésser del passat qualitativament diferent de l'Ésser *simpliciter*. La metafísica en general -i no sols en aquells casos més coherents en què s'ha convertit en reivindicació explícita, com ara Gentile- no ha pogut evitar aquest destí. El que ara ens preocupa, però, no és la impossibilitat, consubstancial a la metafísica, de permetre la irrupció del nou com a nou o, el que ve a ser el mateix, de no enxampar el futur per la xàrcia del passat, abans mateix de la seua irrupció. El que ara centra la nostra atenció és la possibilitat oberta, precisament pel propi procediment discursiu, que l'increment del contingut de l'immediat acabe per anul·lar tant el concepte de Totalitat com el d'Ésser. Si això es complira, tot allò que hem dit sobre la immediatesa, quedaria automàticament invalidat. En aquest moment, un pot contemplar millor que en cap altre, l'ajut que el discurs pot aportar no tant a la fragmentació o esmicolament de l'Ésser, sinó al fet que la fragmentació impose els seus propis límits, menystenint i oblidant l'àmbit d'Ésser en què se'ns dóna qualsevol fragment. El text que oferim a mode de desenllaç, compta amb una de les primeres aparicions dels terme "tècnica" en l'obra severiniana. La tècnica, junt amb el discurs, o com a forma privilegiada del discurs, es convertirà, a la llarga, en l'instrument per excel·lència de l'intel·lecte abstracte i separador:

Cert, la *discursivitat* té a bé dir *en el temps* -una cosa rere l'altra- el que no val com a temps. El discurs asumeix aquest procediment (*andamento*):

"L'èsser és". Això s'afirma perquè l'èsser és advertit per se. I s'afirma que l'èsser és advertit per se... En aquesta direcció, l'intel·lecte abstracte, que consisteix, precisament, en no saber-se sobreposat a la *tècnica* o forma externa del discurs, dóna lloc a un *regressus ad indefinitum*. D'això, la *paraula* com a tal, no té cap responsabilitat: el temps és el destí de la paraula. Aquell "procediment" discursiu és correcte. Sempre, però, que no siguin assumits com a dos moments (posició de la immediatesa i posició de la immediatesa de la immediatesa) allò que val com a un únic moment lògic. Sempre que el "no només (l'èsser és advertit per se)" no siga assumit com a lògicament antecedent el "sinó que també (és advertit per se que l'èsser és percebut per se)".

El text despertà tot el nostre interès perquè és un dels primers -i en l'inici de l'obra severiniana: dels pocs- en què d'una manera clara s'estableix una relació, encara abstracta, si un vol, entre *tècnica* i *discurs*. Hi ha altres texts -com els dos capítols que DN dedica al tema i dels quals ens ocuparem detalladament- en què l'autor insisteix en el domini dels mots com a forma privilegiada de domini tècnic, però que, per la seua complexitat, perden la senzillesa expositiva de l'actual. Aquest, pròpiament, no parla encara del llenguatge amb tota la seua radicalitat, sinó només de l'ordre del llenguatge, "*tècnica* o forma externa del discurs". Per què l'assimilació entre *tècnica* i forma externa? Significa per sort que el resultat de l'acció tècnica és només a nivell "extern" i que en un hipotètic nivell "intern" se situaria un inamovible, capaç de no deixar-se afectar per les intromissions del llenguatge o de la tècnica?

Aqueixa última possibilitat conduïria a l'admissió pura i simple del que fins ara defugiem: la possibilitat d'un ordre de l'èsser al marge de l'ordre lingüístic. De fet, aquesta possibilitat sembla desmentida pel propi text: "D'això la paraula com a tal no té cap responsabilitat". O siga que el llenguatge no té cap responsabilitat que el mateix llenguatge no siga vist enllà de la *tècnica* o forma externa. Cert, queda contestada la qüestió de la "responsabilitat", que nosaltres reclamàvem des de molt enrere, tanmateix la resposta és encara *via negationis*: no és responsable el llenguatge de la seua identificació amb una de les seues funcions

(o element, o part): la forma externa o tècnica. Amb motiu del *regressus* a què pot conduir la interpretació de la F o L-immediatesa condicionades pel sentit comú o el pre-filosòfic, ja hem apuntat que la "responsabilitat" cal buscar-la en l'aïllament imposat per l'intel.lecte abstracte. Ara, ens sembla que recórrer ara a aquest últim concepte, quan el que volem parlar és de llenguatge i no encara de coneiximent, significaria una postposició o ajornament del problema, car cabria la possibilitat que ens aturarem pensant que l'intel.lecte abstracte és "causa" de la restricció operada sobre el llenguatge i, sobretot, pensant en els efectes pràctics, que ens aturarem en la convicció infonamentada que no hi ha alternativa a l'intel.lecte abstracte, que sempre seria "abans" que el seu resultat: el llenguatge com a forma externa o com a tècnica. Establir entre un i altre element un relació causalista, significaria sentar les bases per no poder eixir d'una situació així. Seria restablir l'ordre successiu que acabem de reconèixer com a característic d'aquell ús del llenguatge que, malgrat les seues pretensions, no coincideix amb la totalitat de l'ús del llenguatge. El que cal fer, per tant, no és cercar fora del llenguatge la raó o la causa de la seua restricció, sinó mostrar com l'intel.lecte abstracte es realitza com a llenguatge, com el llenguatge és l'"actualització" de l'intel.lecte abstracte. Amb això, no volem dir que el llenguatge siga *només* allò que, condicionat per l'intel.lecte abstracte, es constitueix com a forma externa o com a tècnica. Això "altre" que el llenguatge també és no apareix obertament en el text, però és al·ludit: si el llenguatge *només* fóra el que ací es diu explícitament, per què no hauria de ser responsable de l'exemple de *regressus* esmentat en el text? De fet, la discursivitat "que té a bé dir en el temps una cosa rere l'altra" (*forma externa* o tècnica) no és l'única forma d'entendre el "procediment" del llenguatge, per bé que quasi l'únic present i reconegut des del punt de vista, comú, irreflexiu o pre-filosòfic. Pensem, però, que la dianoesi -que té més semblança amb la discursivitat que la noesi- ha estat

qualificada anteriorment¹⁵⁶, de "moment concret". Això significa que hem de foragitar immediatament qualsevol temptació de separar entre ordre ontològic i ordre lingüístic i, encara més, de considerar el segon com a una mena d'estorb contra la coherència i solidesa del primer. Ara, d'altra banda, la situació es complica si pensem que el que s'ha dit sobre la "mirada" en Fichte o el propi discurs severinià sobre la intuïció, semblen acordar-se amb el que nosaltres estem tractant d'evitar. També és cert que, quan Severino és més procliu al discurs substancialista o ontologista, és sempre en relació al perill palés de perdre's en la diferència, de negar qualsevol forma de identitat. Quan diu: "té a bé dir en el temps, allò que no val com a temps" no al·ludeix a res fictici, com si el llenguatge preferira convertir a la temporalitat allò que no és temporal. Tampoc, a una mena de caprici de la discursivitat que podent enfilat un camí, n'enfila una altre. Si així fóra, l'ésser de la discursivitat (perquè allò que, segons alguns, demostra que no hi ha Ésser, resulta que sí que és) podria veure's negat en qualsevol moment pel seu contrari, és a dir: presentaria la disposició permanent de passar a ser un no-res. Fer de la discursivitat un "accident" front a la realitat de la substància, seria recaure en una de les dues abstraccions contra les quals ens prevenia V. Vitiello.

Recordem ara les dues qüestions que abans hem deixat sense resposta: l'assimilació de forma externa i tècnica, i la possibilitat d'existència de quelcom "intern" que, des de dins, sostinguera l'"extern". Aquestes qüestions no poden ser abordades en tant que continuem ocupant-nos del llenguatge com si es tractara d'un tot compacte o instrument, situat enfront de nosaltres, cedint, sense dubte, a una interpretació cosista. En el plantejament de Severino, en canvi, el llenguatge és una activitat (per bé que no en el sentit de Wittgenstein), una *contesa* que no cessa ni tan sols quan se la usa per a una o altra finalitat, desatenent el que és en si mateix, en benefici d'allò que amb ell un pot aconseguir. La *contesa* és entre la voluntat que

¹⁵⁶.- Cfr. text cit. SO III, XI, 189.

vol dir tal cosa o tal altra, prescindint de la pertinença d'aqueixa cosa al Tot de l'Ésser, d'una banda, i, d'altra, el Destí que sap que res no pot ser separat del Tot de l'Ésser. Només en el primer cas, el llenguatge pot servir com a instrument de domini i el subjecte sentir-se amo i senyor dels mots. Aquesta és, a més, l'opinió més corrent sobre el funcionament i disponibilitat del llenguatge o, si un vol, avançant una terminologia severiniana que analitzarem després, diguem, que aquesta és la imatge del llenguatge que arriba al "conscient": la **forma externa o tècnica**. Però també, de forma silenciosa i "inconscient", el llenguatge és a més resistència contra la imatge exclusivista impulsada per l'intel.lecte abstracte i l'aïllament: es **Destí**, aspiració a la veritat del Tot com a Tot, oposició a la parcialitat, perspectivisme, successivitat, en definitiva, a qualsevol negació del Tot de l'Ésser. L'esforç de l'autor en DN es concentra en la descripció compensada entre aquestes dues forces que es disputen tant la realitat com el seu desvelament. "Compensada" perquè el repte rau, precisament, en no cedir en l'exposició a les pretensions d'una o altra. Tanmateix és el Destí qui des de sempre ha guanyat aquesta **contesa**, però no mai al preu de negar l'Ésser als fets històrics, als immutables filosòfics i científics, a les vivències quotidianes, en definitiva, a tot tipus d'ens que apareix, ha aparegut o apareixerà. De fet, en consentir-hi, el Destí no renuncia a part de si mateix, sinó que s'actualitza i s'enriqueix, obrint les portes al vertader *incremento*¹⁵⁷. El problema ve quan el dir aïllat oblida, no veu, menysté la **contesa**, que dia rere altre, sosté amb el Destí i, així, es pren a si mateix com a l'únic dir possible, com la sola cara amb què la terra pot guanyar el nostre interès. Només des d'aqueixa terra que no és més del que apareix ara i ací, pot constituir-se el llenguatge en **forma externa** que es caracteritza per la seua renúncia al esforç de portar la mirada sobre allò que actualment no apareix, i en **tècnica** de qui es creu sense rivals per dominar el món a través dels mots. Amb això últim, la nostra

¹⁵⁷.- En consonància a allò al qual nosaltres ens hem referit com a no interferència del Destí en el desplegament del que, d'una manera o altra, vol negar-lo, diu en Pa (EN) 440: "Conseqüentment, la veritat és, només en tant que l'error és. La veritat apareix, només en tant que l'error apareix."

civilització recupera el tret més definitori de les civilitzacions dominades pel pensament màgic. El nostre objectiu, ara, és demostrar concretament aquesta afirmació.

"El temps és el destí de la paraula" diu el text, però ni temps ni paraula exhureixen el Tot de l'Ésser. Això no significa, però, que temps i paraula siguin una part de l'Ésser per a nosaltres més fàcilment reconeixible que aquella altra, que, tot i subsistir al seu costat, se sostrau a la nostra mirada. Podem dir, per tant, que no hi ha cap contingut que siga exclusivament de l'aïllament o del destí. Més que una part, temps i paraula, són un posat, una cara de l'Ésser que, en si mateix, no és responsable de l'alienació, sinó només en tal que vol fer del seu contingut, de la seua manera de procedir, l'únic contingut, l'única manera de procedir.

En el text de 1958, l'*altra* cara és només intuïda com a mancança, quasi per intuïció voluntarista que l'Ésser o el dir no siguin només que el que apareix o que el que es diu, però en què encara no es disposa del concepte clau per impedir el regressus. El Severino de SO *no vol* que el que és coincidezca amb el que apareix, amb allò que el llenguatge deixa veure, però, d'altra banda, deixa intactes les bases perquè l'ésser del que no apareix (però és) no passe de *ser volgut*. Aquestes bases són: la convicció fenomenologista (present encara en aquesta obra) que el Devenir de l'ens és un contingut d'allò que apareix, i, d'altra banda, la convicció que els ens són lliures, entenent per llibertat la sustracció al Destí. El primer prejudici serà superat en EN (1972), per a la superació del segon, caldrà esperar a DN (1980). Devem centrar-nos ara en aquells dos capítols d'aquesta gran obra que constitueixen, de moment, la més completa exposició del que podríem anomenar Filosofia del llenguatge en l'autor. Tractem de mostrar com aquesta obra respon al plantejament i al problema de SO.

5.- Contesa, ressalt i inconscient.- Déiem fa un moment que en el llenguatge es lliura sempre una contesa entre la voluntat que vol l'aïllament (l'anàlisi, la fragmentació, la successivitat) i el Destí que no renuncia i no deixa d'exigir la manifestació del Tot com a Tot. No trigarem a ocupar-nos del major o menor nivell d'inconsciència en què aquesta contesa es produeix. De moment, des d'una posició purament fenomenològica, veiem que tot ús del llenguatge malda per realçar (*mettere in rilievo*) la presència de certa regió de la realitat que apareix per sobre d'altres regions que també apareixen, però que, respecte a la primera, es veuen obligades a quedar en un segon pla, discretament, a benefici del major esplendor d'aquella. La metàfora utilitzada per Severino és la de la relació que guarda el pedestal amb la imatge que suporta:

El pedestal sobre el qual descansa la imatge realça (*mette in rilievo*) la imatge, el pedestal és un indicar-la, o un senyalar-la (*far cenno*), a l'igual que el mot "arbre" és un indicar o senyalar l'arbre; i cada mot és el pedestal de la cosa de què és mot; i cada pedestal és un mot...¹⁵⁸

És cert que no coneixem cap llenguatge que en els seus resultats no acabe sempre adoptant una o altra forma de **realçament** (*mettere in rilievo*) i que, com a tal, el llenguatge és l'indret on va a complir-se una o altra forma d'aïllament. En **realçar**, aïlle el realçat de la resta del tot que apareix. La imatge o el mot, que substitueixen la cosa, no es limiten a aquesta funció: estan obligats a representar la cosa a què van referits, com a aïllat de la resta del tot que apareix. Dir, per exemple, "dia", no és només posar un símbol (per necessitat comunicativa, pragmàtica de l'ús lingüístic etc.) ocupant el lloc d'una realitat que, al seu torn, podríem seguir determinant amb predicats més i més precisos del tipus: té vint-i-quatre hores, dividit per unes hores de Sol i altres fosques, diverses intensitats de llum, diversos graus d'obscuritat i altres infinites subdivisions que podríem anar

¹⁵⁸.- DN XIV, II, pag. 497.

establint d'acord amb el grau d'expressió requerida per tal de cobrir la meua necessitat expressiva. Si el que vull és concordar una cita, dic: "a les 5 hs. seré al despatx". "5 hs." és una fragment del dia, un dels molts elements que formen part del conjunt, que en la llengua que jo utilitze, anomene amb el mot "dia". En aquest moment, però, el que vull (tinc voluntat que siga així) és que el receptor del missatge, m'estiga esperant a l'hora convinguda i així, en la frase que ix dels meus llavis -"Quedem al despatx a les 5 hs. de la vesprada"- no compte, passe per sobre, desatenc (no realce) el fet que les 5 hs. siga una part del dia, no apareix, i pense que no cal que aparega l'ésser dia de les 5 hs. Pense, a més, que si apareguera, carregaria inutilment l'expressió del missatge que, com més concisament siga enunciat, més possibilitats tindrà que el desig que conté, s'acompleisca en una realitat futura. Igualment, si, per exemple, no estic segur de poder arribar a l'hora convinguda, tractaré que la cita siga imprecisa i diré: "aniré durant la vesprada" o, si encara vull ser més imprecís, diré: "passaré tal dia". En un o altre cas, el pedestal -5 hs. vesprada, dia- utilitzat, ho serà en funció dels modes i maneres en què la meua voluntat vol que es realitze la seua proposta. La major o menor concreció, només dependrà d'això. Ara, en un cas o altre, el pedestal es veu obligat a separar-se (a aïllar-se) del Tot de les determinacions: si, posem per cas, parlem del "dia", serà aqueix dia el que apareix i, com a tal, passarà per damunt del fet que aqueix dia es troba entre un altre dia que és abans i un altre que és després. Com també, desatendré el fet de la pertinença d'un tal dia al conjunt de tots els dies i de tots els ens, de totes les determinacions que, des de sempre, des de tots els temps, forma part del Tot. El Tot que la filosofia grega, com a distintiu irreductiblement propi, ha gosat pensar des del seu mateix origen. La comunicació sembla obligar a suspendre, com a mínim temporalment (mentre un parla), la gran vocació del pensament occidental. En un sentit posterior, també podríem dir que, després de la "vocació", ve la "persuasió" que és impossible un pedestal, imatge o mot, del Tot que la filosofia s'encamina a pensar. Dit d'altra

manera: així com és perfectament viable que el llenguatge dispose d'una imatge referida a la cadira, la taula, el dia (és a dir: dels elements inclosos en el Tot), és, en canvi, impossible, una imatge del Tot com a Tot, entre altres coses perquè el propi pensament occidental, en contradicció amb la seua "vocació" primigènica, fa que el fet de ser imatge siga inseparable del fet de ser aïllada del Tot.

Acostant-se, d'una manera o altra, a allò que la psicoanàlisi ha dit referent al llenguatge, la imatge realçada equivaldria justament al contingut conscient, a allò que un sap que sap, allò que, sense dificultats especials, és susceptible de representació verbal. Conseqüentment, allò que no és susceptible de representació verbal -l'inconscient- s'igualaria a aquella resta dels ens que formen part del Tot, però que no apareixen, almenys amb aquell mode de l'aparèixer privilegiat als ulls del pensament i la vida d'Occident. De la imatge o mot realçats som conscients (*consapevoli*), dels no realçats, no. L'aportació de Severino, passa per reconèixer la relació entre inconscient i aïllament. Tampoc en la psicoanàlisi genuïna l'inconscient és fonament últim, és la pròpia **mancança** originària de l'ésser humà qui, d'una banda, envia a l'inconscient certs continguts que com a representacions conscients li resultarien insuportables i, d'altra, reclama la realització de desigs inconscients per afrontar la sempre fràgil integritat del Jo. La **mancança**, però, és un concepte produït a l'interior de l'aïllament, a l'igual que totes les obres sorgides a l'interior d'allò a què ens referim com a cultura occidental, en tant que s'accepta l'existència de la **mancança** com a separada del seu ésser **mancança d'allò que és mancança**. Per a Severino, l'ésser **mancança** és una de les moltes determinacions que tenen lloc a l'interior del Tot que, directament o indirecta, apareix i no allò que és quan encara no ha estat satisfeta o ha deixat de ser com a mancança, passant a ser, posem per cas, contingut de memòria desprovist de la implicació afectiva que caracteritza la mancança mentre encara és contingut actual, és a dir: mentre encara no ha passat a ser un no-res, mentre no ha perdut una part substancial de si

mateixa en passar a ser "només record". Per a Severino la **mancança**, com la seua satisfacció o insatisfacció, són eternes, com és etern tot el que de prop o de lluny l'envolta: el vent que bufa, el Sol que il.lumina, el perfum de les flors, el soroll dels cotxes, les veus del veïnat... Només la lògica pròpia de l'aïllament fa de la **mancança res més que mancança**, determinació separada del Tot que es limita a coexistir amb altres determinacions separades del Tot. En Severino, si l'inconscient és un concepte fundant, ho és sempre en companyia de l'aïllament:

Si un dels sentits fonamentals de l'inconscient és el romandre fora del llenguatge, és a dir: del realçar, el fonament del no realçar és l'aïllament d'això que no es realça per part de la terra segura que el llenguatge segur realça. L'aïllament és el sentit més radical de l'inconscient, perquè el no aparèixer és un aïllament d'això que apareix.¹⁵⁹

El primer sentit d'**inconscient** que compareix en el text, és el que Severino comparteix amb la psicoanàlisi: "romandre fora del llenguatge". Des d'aqueix punt de vista, ens permetim de dir que el llenguatge *no realça el contingut inconscient*. En canvi, "el fonament del no realçar" és allò que està més enllà de la psicoanàlisi i, probablement, de tots els remeis, de tots els *pharmakoi* -tots els psicoanalistes insisteixen en l'aspecte pràctic i terapèutic de la psicoanàlisi- sorgits ens el transcurs i progressiu desplegament de la tradició occidental.

Hem començat invitant a reparar en el que Severino considera autèntic moment de maduració d'aquesta tradició: la caracterització del Devenir com a allò que té lloc entre l'Ésser i el No-res. Però, simultàniament, ha quedat delimitat per sempre més, el contingut semàntic, a l'interior de la nostra tradició, del terme Ésser i del terme No-res. En voler buscar remei (*pharmakon*) contra l'evidència originària del Devenir, se'ns han revelat, sense que puguem retirar la vista de la seua contemplació, els límits de l'Ésser. És probable que si l'home pre-filosòfic haguera

¹⁵⁹.- DN XIV, II, pag. 498.

conegut les conseqüències que se'n podrien derivar del seu agosarat intent, haguera desitjat d'una tal empresa. Ara, però, el camí no es pot desfer: intentar descobrir el sentit de l'Ésser, no permet el retorn a aquella època en què encara ningú s'havia atrevit a fer el pas, a l'igual que Plató sosté que qui ha contemplat la idea de justícia, no és lliure ja per decidir si actua conforme a ella o accepta el camí contrari.

En la tradició occidental, desvelar l'Ésser, ha suposat, paral·lelament, desvelar l'autèntic rostre -l'Ésser, d'una manera o altra- del Devenir. A més ha erigit l'*epistème* contra el Devenir que s'hi ha manifestat sense embolcall. La "veritat" del Devenir són totes les coses del món que devenen. La "veritat" de l'*epistème* vol que quelcom (els immutables) no pertanyi al món i que aconseguisca escapar de la llei del Devenir. La veritat (de l'Ésser) entra en contradicció, des del moment mateix en què ens hi assabentem, amb l'"altra" veritat, i així la primera es disposa en concentrar tot el seu esforç per tractar de minvar els efectes devastadors de la segona. La "voluntat de saber" què siga el Devenir, naix prenyada de la *certesa* que no hi ha més que la realitat que devé. A l'inici de la tradició, però, aquesta *certesa* no apareix sola, sinó en disputa amb la voluntat de signe contrari que hi haja quelcom que no devinga. La història de la nostra tradició representa la progressiva implantació de la primera sobre la segona, fins a constituir-se en seguretat incontestada que no hi ha sinó el món, la realitat que devé. D'aqueixa *sicurezza* -tornant al fil que portàvem- parla el text i la situa com a causa de l'aïllament: "el fonament de no realçar el que no és realçat (el que no apareix en primer terme, el que roman inconscient*) per part de la terra segura que el llenguatge segur realça".

6.- L'emmirallament.- El llenguatge emmiralla (*rispecchia*) la *terra sicura*. La terra segura no és l'únic producte de l'aïllament, sinó que sempre va acompanyada pel

grau de consciència (*consapevolezza*) de la seguretat. La seguretat pot ser tan "originària" com el Devenir o "evidència originària" i, en canvi, romandre durant segles a l'interior de l'inconscient, sense atansar el conscient i, per tant, sense apropiar-se de la totalitat del camp representat. La història del llenguatge mostra el procés com l'aïllament, i la seguretat (les coses que només són el que són, les coses que coincideixen amb llur aparèixer) malda per obrir-se camí en direcció al conscient i acabar identificant-se amb la totalitat de la consciència. La culminació d'aquest procés és qualificat per Severino de "simplificació extrema"¹⁶⁰, o com a allò que al llenguatge, determinat per la seguretat i l'aïllament, li costa menys de dir, d'emmirallar, de portar a la transparència que concedim pròpia de la consciència en relació a ella mateixa. La imatge de la *terra segura* representa així la "resistència menor al llenguatge"¹⁶¹.

La "resistència major" (allò que al llenguatge més li costa de dir, d'emmirallar, de fer-ne una imatge), en canvi, va dirigida contra la *contesa*, entre aïllament i Destí-Tot, que, si no com a imatge en primer terme reconeixible, d'una manera o altra, més inconscient que l'anterior, també habita el llenguatge. No ignorem que el sentit comú o l'actitud pre-filosòfica consideren pèrdua de temps o especulació vacua, plantejar la possibilitat d'una segona imatge recollida en el llenguatge i contrastada amb el que considerem l'única imatge. Tanmateix, si la segona imatge és la imatge del Destí -Destí en Severino és sinònim d'Ésser-, el Destí inclou fins i tot allò que es veu a si mateix com a negació del Destí (producte de la voluntat) o com a subsistint al marge del Destí (per exemple, la llibertat). En Severino, les negacions del Destí, o allò que basa la seua raó de ser en la **indiferència** respecte al Destí, són, i per a ell, abans de qualsevol desglossament del terme Ésser, són precisament: legitimant tots els desglossaments, darrere els

¹⁶⁰.- DN XIV, II, pag. 495.

¹⁶¹.- *ibidem*.

quals trobem sempre un mateix significat del terme Ésser dins del qual tenen lloc totes les variacions, però no fora, com a significats autònoms, que podrien rivalitzar amb l'Ésser i disputar-se amb ell tot o part de la realitat. Si, per exemple, consentirem que l'ésser passat fóra al marge de l'Ésser, com a quelcom que comparteix amb aquest últim una part de si mateix però no en comparteix una altra, aleshores l'ésser passat podria en qualsevol moment desplaçar l'Ésser *simpliciter* com a referent últim i insuperable de tot el que com a presència actual, record, projecció futura, fantasia etc., *per igual*, diem que és. Vorem com històricament quelcom d'això acaba passant. De moment, a un nivell purament sincrònic, diguem que l'Ésser-Destí és constant persintàctica de tot, també de les seues pròpies negacions. Tanmateix a ningú se li escapa que al llenguatge no li resultarà gens fàcil emmirallar el Destí des d'allò que, com a seguretat exclusiva en les coses de la terra, el nega. Com a "resistència menor" o "simplificació extrema", el llenguatge no sols no ressalta el contrast entre Destí i aïllament, com a consciència d'aïllar o de l'obra aïllada, sinó que el ressaltat és la "consciència" de seguretat en l'autosuficiència de la terra i de les coses que conté. Així presenta Severino la situació:

El doble rostre de la terra... aquest desdoblar-se... l'obstacle major amb què s'enfronta el temptatiu de conduir al llenguatge les coses. Les coses de la terra són al davant, en el cercle de l'aparèixer, desdobrades i en contrast cadascuna amb si mateixa, i el temptatiu de lligar-les, en el llenguatge, amb llur imatge, es veu contrastat pel caràcter fugedís d'això que hauria de ser el model de la imatge.¹⁶²

El "model" és la realitat-Devenir, front a la qual s'alça la imatge, com a signe o com a símbol, dotada d'una major, per bé que relativa, estabilitat. Ací podem reconèixer les forces que, en sentit contrari, estiren del fet lingüístic: una, la terra aïllada que, tot i ser-ne producte, es veu com a aïllada de la fe depositada

¹⁶². - DN XIV, II, pag. 495.

en l'existència hegemònica del Devenir. Altra que, com si se n'haguera assabentat del que l'altra no vol assabentar-se (de la relació entre aïllament i fe en el Devenir), malda per fer dels mots, la **permanenza** de les coses que, com a totalitats, en canvi, estan destinades a esdevenir no-res. El mot conservaria de la cosa la imatge mnèmica, que és l'únic que es pot conservar, des de la convicció més íntima d'Occident. Mentre es dóna aqueixa confiança -que el mot siga el que es pot conservar de la cosa-, més o menys de manera incontestada, la relació entre el mot i la cosa és considerada quelcom "natural". Quan la imatge de la contesa, no pot romandre oculta per més temps, i encara que indirectament, ix a la llum, ho fa, en una primera etapa, com a negació d'aquesta "naturalitat". Val a dir, per tant, que la "naturalitat" subsisteix només aplicada a la imatge de la **terra segura** i decau conforme aquesta imatge es veu contestada. Aquesta és una línia expositiva que continuarem més endavant.

7.- Negació impotent o persuasió abstracta. Resistència menor i simplificació extrema.- Recordem, ara, que **inconscient** és allò que en el llenguatge no apareix, o no apareix en el mateix sentit en què apareix el **conscient**. Aquest últim s'identifica sempre com a **meua** consciència, creença, admonició, en un mot: com el contingut d'allò que vull, soc conscient de voler. Tanmateix, des de l'alienació, des de l'aïllament, "voler" i "ser-ne conscient" representen funcions separades. Si de cas, s'accepta que el voler siga una part, només una part, del ser-ne conscient, que coexistiria amb aquella altra part del ser-ne conscient coincident amb allò altre que no vull o que, simplement, "és com és". Segons aquesta manera de pensar, que, bàsicament, coincideix amb el pre-filosòfic, la consciència és l'instrument de la intel·ligència teòrica, mentre que la voluntat ho és de la pràctica. Per a Severino, en canvi, no sols la consciència conté tot allò que l'home alienat (*mortale*) vol, sinó que la seua pròpia existència com a forma o continent, és un producte dels que ella creu produir (*poiesis*) (encara que a si mateixa, precisament, no es veja com a

producte): les obres del voler, les accions, els objectius a assolir. Tanmateix, la "consciència" no deixa d'aplicar-se ella mateixa aquella "simplificació extrema" de què parlàvem i, així, elimina del seu panorama de visió tot allò que poguera induir a pensar que el món no s'acabe en els límits marcats per la *sicurezza*, i, ella mateixa (la consciència), poguera esdevenir un contingut més profund que allò que en la superfície, sap que sap, sap que vol, sap que espera, sap que treballa per aconseguir-ho etc. La "consciència" es presenta com a seguretat de ser allò que és, de tindre allò que té, per tant, podem dir que en ella es perd, o es queda sense representació o imatge, la contesa entre el Destí i l'aïllament no s'hi presenta com a tal aïllament, sinó com a seguretat. Això no significa que no reconega cap esquinc o contradicció en el seu interior. Si hem de fer cas als historiadors de les mentalitats, cada vegada té d'ella mateixa una imatge més problemàtica, dubtosa i, fins i tot (sense que això signifiqui cap contradicció) insegura. Un pot estar segur que la imatge de la inseguretat coincideix amb la inseguretat.

Aquesta inseguretat té accés a la consciència com a "imatge", com la "mancaça" psicoanalítica, la qual, si bé, d'una banda, es manifesta a la consciència d'allò que no té i fretura, d'altra, és certa de no ser sinó el que és ara i ací, quan ja és i encara no ha tornat a ser no res, com a ens indiferent a la sort correguda per la resta dels ens. Què siga la mancaça, l'angoixa, qualsevol altra determinació psicoanalítica o no, és la pregunta que el pensament severinià reconeix com a menyspreada per la nostra pròpia tradició intel·lectual, allò que *rimane ancora un problema...* Tanmateix, si com a sentiments poden haver-se presentat ja a la consciència del mortal, aquesta primera forma en què la consciència les ha assumides no és, obligadament, la definitiva. Pot ser, en opinió de l'autor, que s'esfondre la seguretat dipositada en la terra i durant molt de temps continue ocult i inexplorat (i vigent) el que fou el seu mètode i instrument. Això significa que si en el llenguatge es produeix la contesa entre el Destí i l'aïllament, pot donar-se que el mortal arribe a plantejar-se que no vol que la veritat tinga com a contingut

aquesta contesa, i la negue a benefici de la presència incompartida del Destí. A aquesta negació, Severino li diu **negació impotent** (de la imatge hegemònica de la terra segura) o **persuasió abstracta** (que l'ocàs de l'aïllament s'ha produït ja). Aquesta és determinada per la voluntat que no vol l'aïllament de la terra, però consenteix l'existència de les obres produïdes a l'interior de l'aïllament. És la **intenció** que caiga l'aïllament, però es troba lluny d'adonar-se que, fins i tot ella mateixa és obra de l'aïllament.

No errarem doncs en qualificar l'obra severiniana de "realista", si més no, en tant que distingeix acuradament entre la "voluntat", "consciència", "desig" que l'aïllament s'acomia de la terra i... el seu comiat real. Des d'aqueixa perspectiva, un dels millors exemples de la **negació impotent** o **persuasió abstracta** la representa l'hinduisme ("la tesi que l'alienació consistesca en considerar-se alienat és característica de l'hinduisme"¹⁶³) i, per la nostra banda, pensem que no quedaria massa lluny d'aquella figura hegeliana de l'estoic "que és la idea de la llibertat, però no la llibertat real".

8.- Més enllà de la lingüística i les ciències del llenguatge.- La **negació impotent** o la **persuasió abstracta** són el que són, abstractes i impotents, perquè la negació "potent" i la "persuasió concreta" romanen en aquell inconscient que no s'emmiralla **directament** en el llenguatge, provocant la tendència a identificar el que s'emmiralla **directament** amb el Tot que apareix i potencialment podrà aparèixer. Ara, a l'igual que diem, quasi sense transpassar les barreres del sentit comú, que, *d'alguna manera*, en aparèixer l'error, *també* apareix la veritat, i en aquest sentit hem d'entendre les paraules de Severino referents a una temàtica de la qual ens ocuparem

¹⁶³.- Cfr. DN, XV, I, pag. 543.

detalladament més endavant: "L'aparèixer del Destí i del destí de la terra és el lloc en què es funda i s'obre l'aïllament de la terra"¹⁶⁴ -a l'igual que passa amb la veritat respecte a l'error, o al Destí en relació a l'aïllament: que apareixen fins i tot quan no apareixen, el contingut inconscient no deixa d'emmirallar-se en el llenguatge, per bé que no ho faça **directament**, com ho fan la seguretat i l'aïllament, sinó **indirectament**. Pensem que si, d'una manera o altra, l'"altre" rostre de la terra no s'emmirallara en el llenguatge, seria impossible fins i tot reflexionar sobre la possibilitat de la seua existència o, el que ve a ser el mateix, sobre la possibilitat que el tot directament emmirallat en el llenguatge, no coincidira amb el Tot com a part del Destí. Precisem, però, abans d'avançar, la diferenciació que acabem d'introduir entre emmirallament directe i emmirallament indirecte:

La diversitat de l'emmirallament rau en açò: que si la imatge mortal de la terra no pot no emmirallar el doble rostre de la terra; d'altra banda, una tal imatge és això que el mortal està convençut siga la imatge d'allò que per al mortal és el terreny segur, que, però, realment, és el rostre mostrat per la terra en tant que aïllada del destí; així que aquest rostre s'emmiralla *directament* en la imatge, mentre l'altre, el rostre del destí, s'emmiralla *indirectament* (tot i que, igualment, de manera necessària).¹⁶⁵

De manera necessària (*anche se altrettanto necessariamente*) perquè també "necessàriament" forma part del Destí que l'aïllament *siga*, ungit pel significat Ésser, la responsabilitat que li compet com a condició de l'error, no l'excusa de *ser*. Reflexe, directe o indirecte, *són* i *són* Destí. De totes maneres, ara ens ocupem de la *distinta* modalitat de ser. La novetat introduïda per Severino rau en relacionar el que no apareix directament amb l'aïllament i el Destí. A aqueixa convicció, però, s'arriba a través de la distinció d'un seguit de nivells en l'inconscient indirecte. Cal afegir a més que, en invitar a reflexionar sobre allò que indirectament s'emmiralla

¹⁶⁴.- DN XV, III, pag. 556.

¹⁶⁵.- DN, XVI, III, pag. 510.

en el llenguatge, Severino creu situar-se més enllà de tota investigació "profunda" sobre aquell. La seua crítica es pot condensar dient que:

La lingüística no només reflexiona (*riflette*) sobre l'emmirallament directe, sinó que es mou completament, a l'igual que tota forma d'hermenèutica, a l'interior d'aquest.¹⁶⁶

L'exemple amb què Severino s'aventura "més enllà d'on arriba la lingüística i tota forma d'hermenèutica", és el mot grec *anthropos*. Comencem dient que, per a Severino, "home" no tradueix *anthropos*, qui així ho creu és el sentit comú o l'opinió majoritària, els quals, a més, ho justifiquen per necessitat comunicativa. El que ell accepta sense reserves és el principi d'Anaxàgores: "Tot és en tot" o, dit a la seua manera: "l'aïllament de la terra no pot fer quelcom que és (*un essente*) de la separació de la terra del destí i del tot"¹⁶⁷. No pot fer que la separació *sigui*, com en canvi és el més humil dels ens de la terra. Des d'aquest pressupòsit, aborda l'anàlisi d'allò que el terme *anthropos* emmiralla.

En primer lloc, **directament**, emmiralla "l'home grec que viu en la solitud grega de la terra"¹⁶⁸. Després, **indirectament** i per ordre de menor a major grau de inconsciència:

- a) Totes les altres coses que figuren a l'interior del món grec.
- b) Les coses dels pobles no arians.
- c) Les coses de la civilització de la tècnica.
- d) El Destí com a cercle del que apareix.
- e) Finalment, no només el Destí com a cercle de l'Aparèixer, sinó "la mirada del destí com a Tot omnicomprensiu i completament

¹⁶⁶.- idem, pag. 511.

¹⁶⁷.- DN XIV, IV, pag. 518.

¹⁶⁸.- idem pag. 519.

determinat"¹⁶⁹. A propòsit, afegim que és una necessitat "*Que* el Tot s'emmiralle en el mot"¹⁷⁰, per bé que això resulte "infinitament estrany a les ciències del llenguatge"¹⁷¹ i que continue sent un problema no *que* s'emmiralla sinó *com* s'emmiralla.

En el nivell d) és on té lloc la contesa entre el Destí i l'aïllament. Fixem-nos en la insistència de l'autor en el fet que el destí i l'aïllament, com a membres de la contesa, formen part del Destí de l'últim apartat. Amb això, s'esvaeix tota sospita referida al no-ésser, o al caràcter de miratge, del resultat de l'aïllament. L'acció d'aïllar i l'obra que en resulta són amb totes les conseqüències. Si no foren, si no figuraren com a ens que el Destí permet entrar en el cercle del que apareix, ni tan sols podríem adonar-nos de la seua existència i difícil estaria quelcom semblant a la "superació de l'aïllament" si abans no reconeguerem, de manera absolutament "realista" en el sentit esmentat, l'ésser de l'aïllament, o, si un vol, la manifestació de l'ésser com a aïllat. El que costa de capir és el fet que determinat element figure com a un dels dos contendents, *ahora*, que envolta i embolcalla la pròpia contesa. Potser aquesta dificultat vinga de pensar el Destí al mode d'aquell **universal abstracte** que, d'una banda és ell mateix com a tal, i d'altra pertany a les individuacions de si mateix. Si el pensem com a **universal concret** ("que és l'única individuació de si mateix") i renunciarem a la lògica de la separació, la qual és incapaç de pensar la relació entre universal i individual d'altra manera que no siga com a continent el primer al segon, si així fóra diem, no tindríem tanta dificultat per acceptar el repte que ací se'ns proposa. Aquesta dificultat lògica

¹⁶⁹.- ibidem.

¹⁷⁰.- idem pag. 520.

¹⁷¹.- ibidem.

reapareix, a nivell més concret en la relació entre **conscient i inconscient** tal i com es produeix tenint com a escenari el llenguatge:

En la "consciència" (en l'autoemmirallament del llenguatge) el llenguatge és el que embolcalla (*l'avvolgente*) i el mot singular és l'embolcallat; mentre el llenguatge és embolcallat per un qualsevol dels seus mots, en tant que aquell (però després, el Tot completament determinat) és l'"inconscient" d'un tal mot, és a dir, que s'emmiralla indirectament en aquest.¹⁷²

Amb altres mots: el **conscient** arriba a reconèixer que el llenguatge envolta el mot, però no reconeix, i relega a l'**inconscient**, que el mot envolte el llenguatge, o que, tornant a l'exemple, *anthropos* o qualsevol altre mot guardi relació amb el Tot del llenguatge, i aquest, amb l'Ésser com a Tot.

Recordem que ens quedàvem en aquell segon nivell d'**inconsciència** en què el Destí recull la contesa entre Destí aïllament. Com que la contesa té lloc a l'interior del Destí, aquest no pot no emmirallar-se en el llenguatge. Aquest emmirallar-se, però, del Destí com a Destí, és indirecte. La raó és que el llenguatge no és conscient de l'aïllament, només ho és de la seguretat. El que és troba més pròxim de la seguretat és l'aïllament i no el Destí. La seguretat obri doncs les vies en direcció als nivells inconscients més veïns al conscient, fonamentalment en dos casos:

Un, quan la cosa o mot de què ens ocupem no figuren en una determinada civilització. Per exemple, la civilització de la tècnica no és quelcom que **directament** pertanyi o s'emmiralli en la llengua dels grecs. En aqueix cas, la tendència comuna és de velar, de no reparar, en els trets que agermanen la nostra civilització amb la pròpia dels grecs, impeding reconèixer la continuïtat que, malgrat

¹⁷².- DN XIV, IV, pag. 520. Tota aquesta qüestió -la de l'*embolcall*- i altres que li són afins -com la de la possibilitat de la presència del tot, àdhuc en absència d'algunes de les seues parts, o, la mateixa *diferència ontològica*, rep un tractament sintètic i molt clar a P (EN) V.. Ens ha semblat que en la preciosa metàfora que continua, queda perfectament resumit el sentit del que vol dir: "En tant que embolcallada, la part, com a distinta del que embolcalla, n'està però travessada (així com un cos viu, per bé que distint que la vida, n'està però travessat i és altre que el cadàver, el qual, només aparentment, és a dir: només quan erròniament mirat, és idèntic al cos viu)...".

les llacunes, hi ha dels grecs a nosaltres. Ací se situa, precisament, un dels grans temes de Severino en la seua continuada meditació sobre la tècnica, en tant que els altres discursos -a excepció del de Heidegger- obliden allò que per a ell és evident.

Altre, perquè es menysté la relació que cada mot guarda amb el Tot del llenguatge del que forma part, per exemple: *anthropos* com a separada de la resta de mots de la llengua grega antiga. Ara, el mot en el seu màxim grau d'aïllament és el conscient i, al seu torn, la "forma de inconscient" que li resulta més pròxima: la relació que *anthropos* guarda "amb l'empremta de l'antic Sol grec o de l'antiga guerra grega".¹⁷³

El repte està, consegüentment, en desvelar aquell llenguatge que posa al descobert el caràcter necessari de la relació de cada ens o determinació amb qualsevol altre. No sols, per tant, la relació d'*anthropos* amb la civilització de la tècnica, sinó amb el Tot de l'Ésser, la qual, cada una de les llengües, a la seua manera, tracta de dir. Per això, quan el Tot es vist en relació al conjunt de les llengües, rep la qualificació d' *intreccio dei cerchi dell'apparire*.

9.- Seguretat i Decisió.- Una part, cada vegada més important, de l'obra severiniana, està dedicada a esbrinar la relació de la tècnica amb allò que per primera vegada fou dit pels grecs. Aquesta influència, però, té arrels en l'origen comú de les llengües indoeuropees, que segueix influïnt amb totes les llengües sorgides d'aquest tronc i desenvolupades posteriorment. Dedicarem, més endavant, un apartat al tema. De moment, conformem-nos dient que l'evolució de la tècnica i l'increment del seu poder, corren paral·lels a la separació i aïllament en què es constitueix i creix allò que hem anomenat "conscient", en tant que aquest no veu - tot i que d'una manera o altra emmiralla- aquelles relacions, constituïdes com a contingut inconscient, sobre les quals Severino tracta de parar-hi esment. Des

¹⁷³. - DN XIV, IV, pag. 521.

d'aquest punt de vista, és el conscient qui decideix què volen dir els mots, encara que, condicionat per el seu propi caràcter de separació, no s'adona que és ell qui ho fa i així, ho pren com a evidència efectiva, com a cosa que esdevé al seu exterior i al marge de la seua voluntat. Quan la decisió s'aplica al llenguatge, se'n diu interpretació, però el fet de ser interpretació, passa desapercebut per a la consciència filla de l'aïllament, instal·lada exclusivament en els seus continguts actuals. Des d'aquesta situació es veu necessàriament obligada a pensar: d'una banda, el caràcter d'exterioritat respecte a ella mateixa, en què la consciència veu la relació del mot amb la cosa, lluny de reconèixer la decisió com a fonament. És el temps en què una tal relació pren caràcter d'immutable i de "natural". D'altra banda, en una segona època, deixa de ser pensada com a immutable i la "naturalitat" es veu substituïda per la "convencionalitat". Només des d'aquesta "convencionalitat" ens sentim empesos cap a la convicció que qualsevol missatge que es pot dir en una llengua, també es pot dir en una altra, o, amb altres mots, ben simplement, que *anthropos* pugua significar "home". La traducció o la creença que la traducció és possible i que té com a finalitat la comunicació o la seua facilitació. La comunicació, al seu torn, suposa que la presència d'altres que la justifiquen, és una evidència i, d'altra banda, que el llenguatge disposa del poder suficient per tal d'acotar el camp del que es pot comunicar. De manera que, per exemple, quan parlem de l'altre i suposem saber què vol dir, el llenguatge no es limita a descriure una realitat que es troba enfront de mi, a l'igual que el paisatge, el quadre o la llibreria, sinó que, a més, decideix quin siga aquell altre que pot formar part d'aquest llenguatge. Evidentment, aquesta decisió no forma part del llenguatge com a contingut conscient. Com hem dit, al conscient només li arriba la imatge segura, en aquest cas: l'altre com a cosa, o com a allò que, sense tenir plenament les característiques de la cosa, es vol dotar de certs trets definitoris d'aquella. La imatge segura trontollaria si arribara a sospitar que per sota d'ella s'obre un abisme en tant que la seua seguretat es poguera revelar com a resultat d'una decisió que

l'aïlla de la inseguretad. De moment, però, ens trobem en aquell moment de creença en la "naturalitat" no insegura de la comunicació, que Severino descriu així:

Però la seguretad de la terra adquireix un realç encara més accentuat, perquè en la terra apareix aquella configuració de determinacions que el mortal interpreta com a multiplicitat dels mortals i dels parlants i, per tant, com a multiplicació del mot-imatge en els parlants, o siga, com a la imatge de la terra que els mortals *tenen en comú*. La terra és segura no només perquè pot emmirallar-se en la seua imatge, sinó perquè tots els mortals tenen la mateixa imatge de la terra, de manera que la terra és el lloc comú dels mortals i, en tant que comú, segur. La diversitat aparent de les imatges -els diversos idiomes dels pobles- pot ser reconduïda a llur identitat substancial sobre el fonament de la convicció que en dues imatges diverses -en dues llengües diverses- sempre s'hi pot trobar llur equivalència substancial mitjançant la traducció d'una en l'altra o el realç de llur complementarietat.¹⁷⁴

Hem exposat com i per què la imatge de la seguretad no és la sola imatge possible i, la necessitat consegüent que la seguretad es veja discutida en la seua apropiació de la totalitat del que apareix; altrament dit: que la seguretad es veja obligada a dubtar de si mateixa. Això no significa, però, que de la "seguretad" a la "inseguretad" hagem d'establir un ordre cronològic, sinó que, a banda del "progrés" que un puga detectar, en l'evolució pròpia de la metafísica o de les ciències del llenguatge, d'una en direcció a les altres -la qual cosa constituiria un contingut que la consciència d'Occident, ara i ací, ja sap-, es dona també, com a inconscient, una mena de seguretad de la inseguretad, a què ens referíem abans. Més concretament, en aquesta ocasió, volem dir que, si bé és ja un tret dominant de l'evolució del pensament actual i recent d'Occident la constatació de la innaturalitat o convencionalitat de la relació mot-cosa, la consciència d'això, el fet de ser-ne conscient, ni molt menys arriba al fons de la profunditat del problema, sobretot en

¹⁷⁴.- DN XIV, II, pag. 499-501. Més endavant tindrem ocasió de comprovar fins quin punt és antiga en Severino aquesta crítica al naturalisme que fa de l'altre una presència immediata i no problemàtica. Com a mínim l'haurem de remuntar a 1952, any de la *comunicazione* sobre la història, que utilitzarem àmpliament en la part dedicada al tema. Amb tot, sempre paga la pena tornar a aquells capítols de les obres més destinades a especialistes on el tema es analitza en profunditat, a saber: SOI 9., SOI 16. i 17., SFP I, II 6. i la totalitat de III: *Eliminazione di certi equivoci circa la pluralità delle filosofie*. Tots aquests escrits constitueixen el fonament del bagatge teòric amb què, en escrits més polèmics i divulgatius, Severino critica una vessant important de la filosofia contemporània.

la relació que aquest guarda amb allò que de forma larvària i només insinuada està ja contingut en la llengua originària que ha definit el significat del terme Ésser i, paral·lelament, del terme No-res. En el moment present, la consciència d'Occident no passa de reconèixer la **inseguretat** només com a fet que correspon a determinada època, a l'igual que altres èpoques són associades a la **seguretat** consentida mentre es troben vigents els **immutables**. Fins i tot, com tan brillantment ho fa la "fenomenologia" hegeliana o, a un altre nivell, l'estructura de les revolucions científiques de Kuhn, pot arribar a reivindicar el caràter "necessari" d'aquesta successió, quasi com a encadenament. Amb tot, aquest estadi no suposa, ni de bon tros, l'última fase a què el pensament pot arribar en el seu procés inexcusable d'autocrítica i reconstrucció, car en cas de mantenir-se exclusivament en el punt assolit, corre el perill de només tindre ulls per a allò que passa ara i ací, que és, com ja hem dit, el que apareix **realçat**. Això últim no es contradiu amb allò que déiem **necessitat de la successió o encadenament**. Un pot veure l'encadenament i no veure que les baules de la cadena, ara com ahir, apareixen abstractament aïllades del seu contrari: quan el que el llenguatge realçava la **seguretat**, de la **inseguretat**; i quan realça la **inseguretat**, de la **seguretat**. Per això podem comprendre Severino quan diu que el significat dels mots, allò que aquests vulguen dir, fora de la llengua de l'Occident i del nihilisme, pot ser ben diferent al seu significat històric o actual, car des de sempre, o siga: des de que la metafísica s'aventurà a voler desvelar l'Ésser de forma pròpia i incontrovertible, aquests significats han estat pensats des de la separació, des de l'aïllament **d'allò que no realcen**. Així les coses, no resulta una petulància parlar de "filosofia futura" com a allò realitzable en un enfora posterior al reialme incontestat del llenguatge que vol l'aïllament.

10.- El Destí no és el contrari de les determinacions finites.-Malgrat tot, aqueix "futura" és ja present. si d'una manera o altra no fóra ja present, el present mai no

arribaria a ser vist "problemàticament", és a dir: mai no es dubtaria de la seguretat dipositada en la terra. De fet, aquesta "actualitat" del futur no costarà tant d'acceptar si recordem que el llenguatge *només directament* emmiralla l'aïllament. Indirectament emmiralla *també* el Destí i el Tot. Sabem de l'emmirallament directe, com a només directe, pel contrast, d'una manera o altra sempre present, amb l'emmirallament indirecte. Tota la qüestió dels dos timbres, inflexible i flexible de la qual ens ocuparem a la segona part, la progressiva imposició del segon sobre el primer, al qual es dediquen els capítols VIII, IX i X de *Destino della necessità*, és una prova de la presència del Destí fins i tot en aquell llenguatge, o en aquell estadi de l'evolució dels diversos llenguatges que creuen no emmirallar-lo i no ser-ne conscients. Amb això no volem que es pense que la presència més o menys disminuïda del inflexible, o, a altre nivell, l'existència dels *immutables*, són la prova que el llenguatge *encara* emmiralla el Destí, tot i que cada vegada menys. Per tal de barrar el pas en aquest sentit, Severino diu clarament que la contesa entre aïllament i Destí, així com el tira-i-arrotonsa entre l'inflexible i el flexible, té lloc sempre a l'interior de l'aïllament o, d'altra manera, que la convicció que hi ha *immutables* es dona dins de l'evidència originària del Devenir, dins de l'aïllament que s'interposa entre Ésser i Destí, convertint tots dos en nocions abstractes. No obstant, això no desvirtua gens ni mica l'afirmació que el llenguatge, tot i que com a llenguatge de l'aïllament, emmiralla el Destí. Amb altres mots: la voluntat d'aïllament i les obres que en resulten formen part del Destí. Destí, al seu torn, no és simplement el contrari de la voluntat -és a dir: el que Occident entén per Destí, la fatalitat, la necessitat de Spinoza o la negació de la llibertat de certes esglésies protestants-, Destí és que *tot allò que és*, sota una o altra forma de presència (el concepte de presència és sempre subsidiari del d'Ésser), no pot deixar de ser, no pot no haver estat. El Destí no és, precisament, allò que impideix l'acompliment d'una o altra negació del Destí, sinó el que les legitima totes i fa que apareguen. Per això:

En parlar, el mortal *decideix* que un conjunt d'esdeveniments siguin la imatge del seu món. Aquesta decisió esdevé amb necessitat. Però la inevitabilitat no significa menystenir l'ésser decisió de la decisió.¹⁷⁵

La "inevitabilitat" és conferida pel Destí i, com a tal, ni interfereix en la decisió ni atura les seues conseqüències. La qual cosa equival a dir que el llenguatge del Destí parla tots els altres llenguatges. Així les coses, convé que isquem al pas d'una equivocada, al nostre entendre, lectura dels texts severinians, que podria ser presentada en dos trets característics:

D'una banda, un oblit de l'home i de la seua finitud, en benefici d'una major coherència del discurs ontològic¹⁷⁶.

D'altra, l'existència d'un llenguatge "en-si" no amenaçat pels diversos llenguatges humans, dels individus o dels pobles, que voldrien interceptar la manifestació plena i lliure del Tot de l'Ésser.

Qui crega que aquests dos trets es donen en el conjunt del pensament que ens ocupa, conclourà dient: per un costat, que Severino descuida l'home; per altre, que tot llenguatge queda sempre molt per baix de l'autèntica manifestació de l'Ésser que, com a tal, hauria de restar sempre alié al llenguatge. Tractarem de demostrar com aquesta lectura és del tot injustificada. De fet, les dues són una sola: si s'oblida l'home, és perquè s'oblida la manera pròpia de parlar de l'home. És oportú citar un text que reprén la temàtica de la necessitat de la pertinença de l'aïllament, i de la consciència aïllada del mortal com a instrument privilegiat de l'aïllament, al Destí:

Tot llenguatge ha estat un llenguatge mortal -i amb aquest llenguatge ha de parlar qualsevol temptatiu de testimoniar, fora del nihilisme, l'estructura del destí i l'ocàs del mortal. Adhuc el llenguatge dels mortals és una de les

¹⁷⁵.- DN XIV, III, pag. 507. En el capítol del seu llibre, *Linguaggio e civiltà*, dedicat a l'*apeiron* d'Anaximandre, U. Galimberti ha fet de la distinció entre causalitat i destí un dels exemples privilegiats d'aquest decidir.

¹⁷⁶.- Com a exemple del que diem, recordem que el propi Severino ens contà que el comentari que li féu E. Lévinas en el seu primerencontre personal fou: "Vous êtes un grand ontologue, mais vous avez oublié l'homme".

coses de la terra aïllada, de manera que és impossible que això siga la imatge del destí del qual s'ha aïllat la terra.¹⁷⁷

És doncs competència indelegable del Destí avisar de la impossibilitat que la imatge de la terra aïllada siga imatge del Destí. El Destí *reconeix* o "ha de parlar" amb tots els llenguatges del mortal, més que només siga per dir-los que no són la imatge del Destí. En dir-los que no són la imatge del Destí, *ahora*, els està dient que són, i són Destí, tot i que no siguen la imatge del Destí. Tanmateix el Destí és parlant amb els diversos llenguatges del mortal. Res, per tant, fa pensar en una inessencialitat d'aquests llenguatges que s'hauria de veure esbandida per la força del Destí. Dit d'altra forma: no hem de pensar que aquests llenguatges siguen una manifestació contingent i provisional del que és, destinada a veure's substituïda per un altra de definitiva, que, com a esperança més o menys escatològica, haguera de superar la primera en un futur. La crítica severiniana de la *fe* dipositada en la llibertat per part de les últimes fases del pensament occidental, cal que siga vista com a dirigida a una certa forma de contingència, subsistent només en una hipotètica espera del llenguatge del destí:

Aquesta impossibilitat (de la llibertat*) significa que tot això que de fet esdevé, és necessitat que esdevinga. Abans que "el fet" que abans era de dia i ara ha caigut la nit no és un simple fet, sinó un esdeveniment inevitable, de la mateixa manera és inevitable (o siga és necessitat, és un tret de l'estructura del destí de la veritat) que els mortals hagen indicat les coses amb les imatges amb què de tant en tant, de fet, les han indicades; és necessari que els mortals i tots els parlants parlen i hagen parlat el llenguatge que de fet parlen i han parlat.¹⁷⁸

Creiem haver provat el que podríem qualificar d'"actitud comprensiva" per part de Severino en relació als llenguatges del mortal; la qual arriba al punt de

¹⁷⁷.- DN XIV, II, pags. 496-7. Cursiva nostra. No se'ns escaparà, d'altra banda, que ens trobem en una situació molt similar a la pròpia del *sforzo* fichteà.

¹⁷⁸.- DN XIV, III, pag. 505-506.

conferir-los la Necessitat -o el que ve a ser el mateix: l'Ésser- en el mateix moment en què s'intenta desvelar la seua estructura, *allò que són*, allò que diuen i allò altre que, per principi, no poden dir. D'una manera o altra *són* i ací res no promet la seua substitució per un llenguatge més o menys *ideal* que suplira tots els defectes dels llenguatges *mortals* i *reals*. No podem marginar el fet que la "insuficiència" d'aquests últims és un tret del Destí, no una casualitat ni, encara menys, es pot dir que representen quelcom semblant a una "etapa errònia" o a una "travessera del desert" que als ulls del mortal gaudiria d'una existència només "ideal" a cavall entre la memòria, que conté el passat com allò sobre el qual la voluntat no pot imposar-se, i la "fantasia" del que no se sap si mai ha estat o puga estar alguna vegada¹⁷⁹.

Si, a més, volem donar un suport metafísic al reconeixença severiniana de la finitud, recordarem que ell parla del **cercle del destí** com a **cercle finit** de l'aparèixer, en què no pot aparèixer el Tot¹⁸⁰. Ara, no costa gaire imaginar que aqueix *no poder* va també necessàriament determinat pel Destí. Conseqüentment, no constitueix una desfeta insuperable, encara que sembla així des de l'interior d'un o altre dels llenguatges mortals o, amb més precisió, des de la impossibilitat d'obtenir una altra visió (no sols d'una altra perspectiva!) que aquella que té lloc com a imatge posseïda per un d'aquests llenguatges. Severino parla tant d'un *cerchio finito* -teu o meu, d'una época, d'un grup, d'una classe etc.- com del *cerchio dell'apparire del destino* o del *intreccio dei cerchi*. Sota una o altra fórmula, s'al·ludeix al que podríem anomenar Aparèixer Trascendental o allò que se suposa té en comú tot el que apareix, ha aparegut o ha d'aparèixer. Noció aquesta sovint reivindicada en els escrits de Heidegger. Tanmateix, per a Severino, ni com a *finít* ni com a *trascendental*, l'Aparèixer pot oferir una imatge del Tot, probablement perquè Tot puga definir-se com a allò del qual no es pot tindre imatge, almenys

¹⁷⁹.- Sobre la "intercanviabilitat" entre contingut passat i contingut fantàstic, cfr. FF XXXVIII, 1.

¹⁸⁰.- DN, XV, III, pag. 551.

mentre continue vigent aquell sentit del *ser imatge* que fa d'aquesta un **realçament** de la cosa imaginada en detriment del Tot o, si un vol, un **realçament** que, per força, ha de resultar convencional, és a dir, sense fonament, des del moment que obliga a presentar el que forma part del Tot com a quelcom separat (realçat) del Tot. Per això no ens hem d'estranyar si, front al **realçament** propi de la imatge, que inclou els dos aparèixer anteriors, Severino parla d'un altre, al qual anomena "aparèixer infinit del Tot", en ell

cada ens és, alhora, imatge i allò del qual la imatge és imatge: això és imatge de tot allò que és altre d'això i tot allò que és altre d'això és la seua imatge¹⁸¹

No hem de confondre aquesta **necessitat** que uneix la cosa a la imatge, el significant al significat, la dada a la interpretació, amb aquella **altra necessitat** que, tot i unir les mateixes coses, ho fa només com a una etapa de la història del pensament destinada a ser superada: "un d'aquells immutables que són empentats en direcció a l'ocàs per la coherència del nihilisme"¹⁸². Aquest immutable també és presentat com a **naturalitat** en la relació mot-cosa, la qual, igualment, està destinada a veure's superada per la "convencionalitat".

Reconeixem que és una paradoxa que l'**aparèixer infinit** no aparega o, almenys, no aparega de la manera com ho fa l'*altre* aparèixer, del Destí, de l'*intreccio* o finit. Ara, també és una impostura *voler* que tot aparega com apareix l'últim citat. Més encara si pensem que el contingut finit, tal com apareix, es troba exposat a deixar de ser allò que és i que, l'**aparèixer infinit** justifica la seua existència -tot i que "no aparega"- com a garantia de la no contingència, de la no arbitrietat del contingut finit, del que diuen, han dit o diran els diversos

¹⁸¹.- DN XV, III, pag. 551.

¹⁸².- DN XV, IV, pag. 568.

llenguatges mortals. Ja hem vist que Occident no està protegit contra la identificació del passat amb l'irreal.

11.- La "veritat per consens" com a substituta de la veritat.- Assumir la finitud, al mode com ho fa la filosofia de Severino, significa "comprendre" el temor d'aqueix mortal que, davant de la impossibilitat de dir el Tot o d'alliberar-se de la cadena perspectivística del realçament, decideix enfilear la senda més fàcil, la més propera, assegurant-se la presència de la terra com a la sola cosa que apareix al mode com ell "vol" que les coses apareguen, menystenint la reflexió sobre l'aparèixer infinit. Aquest continuarà present, però tots els esforços del mortal aniran dirigits a no reparar en aquest mode específicament seu de presència. Ací troba la seua justificació última la interpretació com a renúncia expressa, per bé que inconscient, de dir el Tot de l'Ésser. Certament, el mortal no la veu com a tal renúncia, sinó com a conformitat o persuasió que allò que ell veu és tot el que un pot veure. De la mateixa manera que tampoc veu -perquè el Destí vol que siga així!- que l'associació entre mot o imatge i cosa siga producte d'una decisió. Perquè una tal associació pugui romandre estable i continuar com a immutable, ha de fer passar necessàriament el seu origen, allò que l'ha feta possible, a l'inconscient i presentar-se com a contingut des de sempre indiscutit, com a evidència compartida per la totalitat dels mortals. I no és aquest, precisament, un dels trets definitoris de la veritat? Ara, en aquest punt, el problema epistemològic de la veritat sembla coincidir amb el problema existencial de la comunicació. Quan veïem al mortal sucumbint als encisos de la interpretació (en detriment de la manifestació del Tot), no ens haurà passat inadvertit que el mortal justifica la seua decisió (que tanmateix ell no veu com a tal, sinó com a simple *sicurezza*, *resistenza minore al linguaggio* etc.) per raons d'ordre comunicacional. No creguem, però, que el mortal es troba dominat en exclusiva pel que podríem qualificar d'imperatiu comunicacional, car aquest, en constituir-se, ho fa delimitant, decidint, interpretant, allò sobre el qual

pot haver comunicació. Així allò que es considera veritat, la **terra segura** entesa com a allò sobre el qual és possible l'acord entre els mortals, passa a convertir-se en el paradigma privilegiat del que aquests poden arribar a dir, front al qual, qualsevol altre intent de comunicar quelcom que no gaudesca de tant de consens, ha de quedar necessàriament per sota. És el problema de l'experiència privada, front a la pública, per utilitzar la terminologia de Schlick a què ens referirem posteriorment. Fixem-nos ara en el perill que suposa la separació dels dos elements -evidència i consens- que, tradicionalment, conformaven la veritat. Ara, en l'última etapa del pensament, el segon va ocupant paulatinament tot l'espai de la primera. Això suposa un relançament de la **interpretació**. Aquesta ja no és allò que subsisteix al costat de l'evidència, per bé que l'última sempre ajorne el seu donar-se en sentit total, sinó que és aquella interpretació que sap que no hi ha altre contingut que el que ella veu d'ella mateixa. Caigut l'immutable que sostenia la diversitat de interpretacions i que confiava que la dada "evident" les sostinguera totes, només queda el major grau d'acord o consens per continuar respectant l'autoritat d'una o altra interpretació sobre les altres. No hi ha dubte que això suposa un canvi radical en la història del pensament, però tampoc hi ha dubte en relació a la continuïtat que aquesta nova situació guarda respecte a la tradició. Aquesta recorria a allò que no apareix -inmutables, universals, *permanenza* etc.- (a la manera *única* com el mortal creu que apareix el que apareix) i li concedia els trets d'allò que apareix, per tal de justificar l'ésser (entés com a identificat amb allò que apareix) del contingut fenomenològic. De igual manera, la dada de la ciència moderna -que és la unitat mínima resultant del consens- apareix dotada de quelcom que no apareix, i no apareix perquè, precisament, és resultat d'una interpretació el seu caràcter d'unitat mínima veritativa. Quin fonament hi ha per tal que la capacitat analítica s'ature en la dada? La ciència i filosofia modernes se n'han adonat de la impossibilitat de donar una resposta positiva a aquesta pregunta i ni tan sols tracten de justificar l'"aturada". D'altra banda, el Destí exigeix que, per tal que la interpretació no dubte

d'ella mateixa, i perda la seua eficiència, no siga autoconscient. Veurem, de totes maneres, com la magnitud del canvi esdevingut és una individuació d'aquella **repetició**, considerada pel mortal: **prossecució**, de la qual ens hem ocupat anteriorment. A l'igual que passava aleshores, en què la successió de M' a M'' es feia en base a la *permanenza* de M, la interpretació, fins i tot en èpoques com la nostra en què tothom sembla assumir-la i apareix com a triomfant i incontestada, guarda sempre una relació essencial amb aquella dada que, es confia, no siga resultat de interpretació alguna:

Fins i tot a l'interior de l'aïllament de la terra, és necessitat que alguna cosa no aparega... com a interpretació; és necessitat, fins i tot quan a l'interior de l'aïllament, s'afirma que tota dada pot aparèixer al seu torn com a interpretació. La possibilitat que tota dada aparega al seu torn com a interpretació, no exclou la necessitat que la interpretació es referesca finalment a quelcom que, al seu torn, no apareix com a interpretació.¹⁸³

El procediment és el mateix tant en un cas com en l'altre, la tradició i el moment actual de l'hegemonia de la praxi científico-tecnològica: presentar quelcom que no apareix amb els trets degradats del que considere *únic* mode de presència. "Degradats" perquè des del moment que considere que la presència actual és el mode privilegiat de presència, allò altre que es *vol* que aparega per tal de conferir a allò que apareix com actual però amb caràcter inestable, una major seguretat i consistència, apareix *relativament* a la presència que considere més familiar i pròpia de la **terra segura**. La *voluntat* que hi haja quelcom més que la terra segura, és, alhora, la convicció de tot el contrari, que no hi ha res més que la terra segura. Això significa que tant l'**immutable** com la **dada**, un que no és conscient de la pròpia fragilitat, l'altra que accepta el seu caràcter provisional (perquè és resultat d'una interpretació) però que juga el paper de referent últim mentre les condicions li ho permeten, tots dos, però, estan exposats a ser desmentits en allò que d'ells

¹⁸³.- DN XV, IV, pag. 561.

mateixos valoren com a més essencial. L'hegemonia del que ara i ací apareix pot destituir-los en qualsevol moment de la missió que els havia estat encomanada.

Precisament, perquè el mortal que vol la terra segura, no vol que això passe, no vol ser "desmentit", es veu obligat a recórrer al consens i la comunicació que el llenguatge possibilita per sostenir, contra tots els obstacles que s'hi oposen, el major grau de *permanenza* de certes dades sobre altres. La prova que aquesta *permanenza* continua vigent ja no ens és presentada en referència a un objecte estable, siga aquest de naturalesa transcendent o immanent, que encara mantindria l'objecte *a banda* de les interpretacions que sobre ell uns o altres pogueren formular, sinó com a pura interpretació autosuficient. Amb això, la comunicació, i l'intent de comunicar a altres, la recepció efectiva, passa a ser la sola garantia del que avui s'entén amb el mot *veritat*.

12.- L'aparèixer dins del qual apareix tot.- És important senyalar -més que això ens desvie un tant de la línia d'exposició elegida que va de l'hegemonia de la interpretació al recurs del consens- que la terra i la seguretat en ella dipositada, en la seua última etapa, es constitueixen *al marge* i *indiferents* a l'intent que durant dos milenis animà la metafísica: la contraposició inequívoca entre Ésser i No-res. No és que el superen -com podrien pensar certes escoles del pensament actual (com ara aquells que defensen que en Hegel se supera el p.d.n.c.)- sinó que *fan* com si l'intent haguera estat inútil, com si ens haguerem pogut estalviar tot aquest procés i arribar, exactament igual, a la mateixa convicció que *terra* i *sicurezza* representen. Fins i tot, fa la impressió que la mentalitat nodrida de la terra segura, retorna gustosa a una mena d'estadi mític o pre-filosòfic, en què el pensament es reparteix entre una evidència quotidiana, una "experiència de la vida", feta de tradició i costum, però no fonamentada, i, d'altra banda, la voluntat o desig que alguna de les coses incloses en aqueixa "vida" de la qual "un té experiència",

particularment aquelles que ens resulten més difícils de suportar: malaltia, dolor, solitud, mort etc., puguen ser allunyades de nosaltres mitjançant tècniques adequades per canviar la direcció volitiva de qui té el poder, déu o senyor, necessitat natural o determinisme social. Passa en aquest estadi com si, per no haver plantejat encara la contraposició Ésser-No res o per no plantejar-la ja, ni tampoc, consegüentment, la necessitat d'un saber total de caràcter epistèmic. el qual, si bé no evita el mal, permet almenys afrontar-lo sense afalacs ni falses esperances, es deixara oberta la possibilitat que les coses pogueren anar d'altra manera, més conforme al desig dels homes. Que la terra segura s'apodere del pensament del mortal, significa restituir l'actitud pròpia de l'etapa mítica en el que té d'imprevist i de possibilitat de realització del que el mortal vol, consentint-li de mantenir l'esperança:

En l'interior de la fe en la seguretat de la terra, la seguretat és la mateixa relació entre el segur i l'insegur - com passa en el món del mite, on, a més, el segur no és quasi mai el visible i el sensible com a tals, sinó l'invisible que regula i dóna sentit a l'adveniment del visible. (La terra no és la realitat de les filosofies immanentistes o empiristes: la terra és tot allò que s'endinsa en el cercle de l'aparèixer del destí; també els déus; també el déu del cristianisme, que és quelcom que irromp (*un sopraaggiungente*) perquè l'home s'entesta en ell o en la seua vinguda al món, o en un cert tret de la seua existència - i déu és quelcom que irromp respecte a l'home, tot i que siga l'home qui és concebut, en l'aïllament de la terra, com a un devenir que porta a l'encontre amb el déu.¹⁸⁴

El "visible" del text es correspon amb el que nosaltres hem dit "aparèixer actual". D'altra banda, què significa que "la seguretat és la mateixa relació entre seguretat i inseguretat"? Diguem que la lògica de l'aïllament imposa que la seguretat s'aïlle de la inseguretat amb què en l'origen disputa, de la mateixa manera que la decisió necessita aïllar-se de la indecisió amb què en principi s'ha hagut d'enfrontar (DN, 508 i 562). Que s'aïlle no significa, però, que anul·le el

¹⁸⁴.- DN XIV, I, pag. 495.

contrincant; sols el perd de vista en relegar-lo a l'inconscient. El conscient aconsegueix així una certa estabilitat, en la seguretat o en la decisió, que, tanmateix, no és capaç d'impedir l'adveniment del moment en què **seguretat i decisió** deixen de ser vistes com a abraçant la totalitat del real. És a dir: el moment en què l'autosuficiència en què vivien, trontolla pels quatre cantons. Amb tot, ni així, com veurem més endavant, el mortal dóna el seu braç a tòrcer. És el moment de la **negació impotent** que el contrast entre Destí i aïllament abraça la totalitat del real o el moment de la **persuasió abstracta** que ha caigut la seguretat dipositada en la terra, però es continua actuant com si no haguera caigut, complint les obres ansiades per la voluntat del mortal, a través de l'aparell científic-tecnològic.

Així s'explica que tant la **seguretat** com la **indecisió** puguen ser part de la contesa i, *ahora*, la totalitat de la contesa. Són totalitat en tant que el seu contrari es troba reclòs en l'inconscient, ho són, per tant, segons la seua autoconsciència. Ara, a rengló seguit s'estableix una comparança amb el "món del mite" en què "l'invisible regula i dóna sentit a l'adveniment del visible", és a dir: el que no apareix en sentit actual atorga sentit al que apareix en el mateix sentit. No hi ha, però, una diferència decisiva entre el "món del mite" i la **terra segura**, de la qual hem dit que se sustenta exclusivament sobre el que apareix en sentit actual? La diferència seria absoluta només si el que el mortal creu -que la dada és allò que no requereix interpretació- coincidira amb la veritat. En canvi, com s'haurà deduït d'un text citat anteriorment (DN, XV, IV, pag. 561), és una *interpretació* que la dada aparega com a allò que no requereix interpretació. O, dit amb altres termes, apareix la dada, però no apareix que "dada" siga allò que no requereix interpretació, això últim un ho interpreta. Qualsevol dels modes en què el llenguatge mortal estableix la relació entre imatge, pedestal, mot d'una banda, i cosa de l'altra, és el resultat de la composició entre quelcom que efectivament apareix i, a més, el contingut d'una interpretació que no apareix però que el mortal fa per conferir-li el

caràcter del que *actualment* apareix. Apareix, per exemple, una figura rectangular feta de fusta i vidre i, a més, apareix la finestra com a allò que obric quan fa calor, tanque quan fa fred, m'acoste quan vull relaxar-me de la tasca quotidiana, entre altres mil usos. Aquestes dues dades apareixen com a tals dades. El que no apareix és que una i altra siguin el mateix, a l'igual que, anteriorment, apareixia el llibre sobre la taula i el llibre sobre el prestatge, però no apareixia que el pas del llibre al prestatge, significara al pas al no-res del llibre sobre la taula. Això últim només s'interpreta, per bé que la interpretació, pel que hem dit abans, malde per fer-se passar per evidència. Pensar que "figura rectangular" (M') o "finestra" (M") siguin diverses determinacions "visibles" d'una realitat que no apareix (no visible) M, però que es necessita com a suport últim del que apareix actualment (o d'aquelles determinacions que podrien aparèixer, per exemple: la finestra banyada per la llum de la lluna, ara que és el ple migdia), és dotar al que no apareix de les característiques "degradades" del que apareix en sentit actual. Justament, ell mateix passa en relació a la "dada". Aquesta és tan resultat de la interpretació com ho puguen ser les "teories", a les quals ningú no nega la seua vinculació amb la interpretació. En canvi, tota la cultura moderna s'esforça per persuadir-se que la **dada** és "allò que es veu", sense necessitat de interpretació. L'oposició de Severino front a aquest tòpic és taxativa: "El sentit indicat del mot 'làmpara' és una 'teoria' científica amb el mateix títol que ho és la teoria de la relativitat"¹⁸⁵. Ací "teoria" equival a interpretació.

13.- Interpretació i Teoria.- El problema ve en confondre dos nivells de presència o en conferir-li a un d'ells els trets degradats de l'altre: si la sola cosa vertadera, o la sola presència acceptable, és la **terra segura**, el llenguatge no pot sinó aparèixer com a quelcom "artificiós" front a la major "evidència" de la cosa *com*

¹⁸⁵.- DN XV, IV, pag. 561.

a tal. En concret: la "realitat" de la figura rectangular, des de la perspectiva de l'alienació, per força ha de ser vista com a "més real" del que apareix com a "finestra". La segona apareix com a quelcom que *convencionalment* s'adhereix a aquella dada observable que és la figura. Podria objectar-se que el significat "figura", de manera igualment *convencional*, s'adhereix al seu significat. L'objecció està plenament justificada. De fet, no és que la finestra no siga una dada observable, o siga *menys* observable que la figura rectangular, sinó que la confiança exclusiva en la **terra segura** obliga a establir una "estratificació de nivells interpretatius"¹⁸⁶ pels quals és més observable la "figura rectangular" que la "finestra", sense que això signifiqui que aquest plantejament pugui resistir la més mínima crítica amb altre instrument que no siga el de l'obstinació forassenyada. Queda tancada doncs la qüestió de la jerarquització de immediateses o, en termes més recents, de la diferència entre l'*invisible* del mite i el *visible* de la **terra segura**, car l'últim, només aparentment, és a dir: per pròpia convicció, no es refereix a quelcom invisible. Malgrat estar persuadit del contrari, també el *visible* es refereix a l'*invisible*, per la raó que la dada visible reclou en l'inconscient la *invisibilitat* de la dada com a sola cosa observable o, simplement, com la més observable entre totes les observables.

Tanmateix aqueixa reclusió no pot ser mantinguda *ab infinito* i no hem de menystenir el problema que té plantejat la cultura moderna, la qual, d'una banda, *creu* en la irreductibilitat de la dada observable i, d'altra, *viu* la caiguda de tots els immutables, inclòs aquell que fa de la dada la sola cosa per se o immediatament observable. D'aquesta caiguda se segueix la progressiva implantació de la interpretació que soscava, fins i tot, la **seguretat** per un dipositada en la dada com a unitat mínima de la **terra segura**. Conseqüentment, no és exagerat dir que la cultura moderna es veu obligada a vacillar entre *dues confiances*: la dipositada en

¹⁸⁶.- DN XV, III, pag. 560.

la **dada** i la dipositada en la interpretació. De fet, per què ha de ser "més dada" la figura rectangular que la finestra? Les pròpies conviccions hermenèutiques de la cultura moderna la persuadeixen que una i altra, segons com, poden funcionar unes voltes com a dada, altres com a interpretació. També la persuadeixen que si una d'elles funciona com a **dada**, l'altra ha de ser la teoria que s'alça tenint aqueixa dada com a fonament o referent últim, ni que siga per aquella necessitat que la interpretació aïlladora té d'imposar nivells interpretatius. O, amb altres mots: la **dada** és interpretada per la teoria (cosa aquesta que la cultura moderna accepta majoritàriament), però també (i açò gaudeix d'un grau molt més inferior de consens) la **dada** interpreta la teoria. La interpretació, efectuada per la teoria, adopta també el tret fonamental característic de qualsevol altra **dada**: ser quelcom observable que automàticament, com qualsevol altra dada, ha eixit del no-res per retornar-hi. La dada és considerada observable pel mortal, perquè és ell qui creu que és allò no condicionat per la interpretació¹⁸⁷. Ara, si la interpretació com a tal també és una dada, tenim que interpretació és allò que provisionalment (mentre és útil) explica i dóna sentit a les dades que configuren el món. Açò últim és particularment palés en aquelles interpretacions que diem ideologies, i en la valoració que susciten en el món actual. Per tot això, la cultura moderna es veu obligada a oscil·lar entre l'actitud que identifica el món amb l'aparèixer actual de les coses del món com a dades -la confiança en la terra segura- i la sospita que les dades no són sinó com a subjectes a interpretació i en perill perpetu de ser revisades:

... la tesi sostinguda a l'interior de la cultura contemporània, segons la qual cada cosa és interpretació, o es capgira en l'afirmació que res del que apareix és interpretació (car si l'interpretat -allò que al seu torn no és interpretació- no apareix, la interpretació no apareix *com a tal*) o bé expressa la *voluntat* que la terra siga més ampla que això que d'ella els mortals coneixen, és a dir: expressa ella mateixa la voluntat de interpretar en un cert mode la terra.¹⁸⁸

¹⁸⁷.- Cfr. DN XV, IV, pag. 561.

¹⁸⁸.- DN XV, IV, pag. 563.

Marginem momentàniament la tercera possibilitat indicada en el text. Salta a la vista que si l'actuació, com a dada o com a interpretació, per part d'un element lingüístic és quelcom tan inestable que pot adoptar un posat o altre, aleshores, la relació del llenguatge amb la realitat no és mai de caràcter "natural" i així, recuperant exemples anteriors, no podem estar segurs que *anthropos* s'haja de traduir per "home", a l'igual que resulta arbitrari pensar que siga *la mateixa cosa* la figura rectangular i la finestra. Recordem, d'altra banda, la naturalesa lògica del que passa en aquest cas, la qual nosaltres hem enunciat prèviament: quan M' i M" són vistes com a successió de diversos aspectes de M, la pura successió de M' a M" acaba podent prescindir de la seua relació amb M. El "rectangle" o la "finestra" ocupen en l'exemple el lloc de M' i M", i el de M l'ocupa "la mateixa cosa" que déiem abans. Una vegada hem prescindint de la M-mateixa cosa, elegir entre M' o M" és una pura qüestió de conveniència o d'oportunitat del moment. Si el que vull és proporcionar una imatge entre infinites del concepte de rectangle, apel.laré al primer sentit, si el que vull és tallar el corrent d'aire que comença a estorbar la meua activitat, apel.laré al segon. Soc jo, per tant, qui decideix quin sentit s'escau millor. També pot ser que, en situacions distintes, successivament, necessite tots dos. Al respecte hem de dir que, a aquestes altures de l'exposició, ja tenim clar que el llenguatge no és responsable de la imposició hegemònica de la successivitat: "El temps és el destí de la paraula" déiem abans. No és menys cert, però, que és en casa del llenguatge que té lloc l'esmentada imposició, on *passa* l'esdeveniment i on un se n'adona. Se succeixen "figura rectangular" i "finestra" com a determinacions distintes d'una "mateixa cosa" (universal, *permanenza*), l'això que en la seua concreció el llenguatge no pot copsar -perquè hauria de recórrer a una altra determinació tan arbitrària com l'anterior, per exemple: atenent a les formes geomètriques del vidre de la porta rectangular de la finestra- i només pot denotar. L'això senyalat amb el dit és el més vague i imprecís dels mots, tot i que, en el

mateix moment, se l'empra per denotar el màxim grau de concreció en la cosa, aquell el qual el llenguatge no atansa; a l'igual que la suma de tots els predicats categorials imaginables no és igual a la *proto ousia* aristotèlica. Continuant amb l'exemple, pensem que si després d'haver-me referit a la cosa amb una o altra determinació ("figura rectangular", "finestra", "marc de fusta amb vidres colorejats" etc.), reconec la incompletud o parcialitat de tots els meus intents, i decidesc escurçar senyalant amb el dit l'objecte i pronunciant els meus llavis "això!", accepte alhora el caràcter "teòric" (en el sentit que déiem abans que el mot "làmpara" és tan Teoria com ho puga ser la teoria de la relativitat) de tot mot respecte a la realitat que vol designar, quedant així oberta la possibilitat indesmentible que el mot no anomene la cosa. Innaturalitat, per tant, de la relació mot/cosa o caiguda de l'immutable que feia d'aquesta relació quelcom de "natural". A partir d'ara, la decisió del mortal es troba sola per garantir una només relativa estabilitat en la relació mot/cosa.

14.- L'Aspecte.- Tanmateix la **convencionalitat** entre mot i cosa (que per si sola no constituria cap element específicament severinià) es fonamenta, al seu torn, en allò que, condicionat per la lògica d'Occident, o pel que Severino anomena *fe grega en el devenir*, podríem qualificar de miratge en la nostra relació amb totes i cadascuna de les determinacions del món. Això significa que la relació es produeix, més aviat que entre l'home i el món, entre l'aspecte de l'home i l'aspecte de les determinacions que conformen el món. Aspecte és la traducció literal de l'*eidos* platònic. En Plató l'*eidos*-aspecte no és l'exterior que cobreix un suposat "interior", el qual, en cas que apareguera desvinculat de l'aspecte -conclouria una mentalitat que té ben poc del platonisme originari-, ens mostraria l'essència de la cosa, allò la desaparició del qual, comportaria la desaparició de la totalitat de la cosa o determinació. L'*eidos* platònic és, ben al contrari, la pròpia essència en la seua vessant de ser allò que, decisivament, ajuda a la **il.luminació** de la cosa, a

manifestar allò que, amb més propietat li pertany o, millor dit, allò al qual la cosa pertany. L'*eidos*-aspecte de la justícia no és el que fan els tribunals d'aquest món en aquesta situació històrica, i, amb tot, si les realitzacions concretes de la justícia, que oportunament apareixen, tenen quelcom de bo -en el sentit d'oposar-se a la injustícia i no obeir a res més que a la pràctica desinteressada de la justícia- és perquè participen de l'*eidos* justícia que ressalta la justícia front a les mil-i-una formes de injustícia o d'esdeveniments indiferents a ella. Per sort, és aquest l'aspecte al qual ens referíem quan déiem que la nostra relació amb el món és una relació entre l'aspecte del que som nosaltres i l'aspecte del que són les coses del món? Respondrem afirmativament. Ara, immediatament se'ns objectarà que nosaltres hem convertit la relació en un miratge, mentre que en Plató és d'aquesta relació que naix qualsevol contacte del món amb la veritat. Un exemple: obric la porta després d'haver sentit la campaneta, em trobe al davant la presència d'un ésser estimat apassionadament ahir, avui de manera més distant; els ulls, la boca, la gràcia amb què recolza el seu cos sobre un dels costats del marc remiteixen directament a l'ésser de tal persona com a una determinació, entre altres, del món, un ésser que anirà desplegant la seua manifestació en un procés indiscutiblement de caràcter temporal, però que ho farà comptant sempre que hi ha quelcom (una *permanenza*) que, en acompanyar totes les manifestacions de l'ésser X, permet de reconèixer-les com a totes pròpies de X, i no com a expressions d'éssers diferenciats que res no tindrien a veure entre si. Des d'aquest punt de vista, l'aspecte és i no és el més immediat: ho és en el sentit que, de no ser immediat, seria impossible referir els modes en què una cosa apareix a aqueixa mateixa cosa: si no fóra immediat que X d'ahir i d'avui són el mateix, el nostre estar en el món, com déiem abans, seria impossible. Però, alhora, aqueixa identitat o *permanenza*, no apareix al mode com apareix el posat d'avui o com apareixia el posat d'ahir. Aquella apareix d'un mode ideal front al mode real d'aquests. La prevaricació del llenguatge rau, precisament, en desoir les veus que l'avisen que no és la mateixa

classe de presència i, desatenent al màxim aquesta diferència, el llenguatge es comporta front al que només apareix **idealment** *com si fóra* el que apareix realment. Això significa prendre el que apareix **realment** -el que descobresc en obrir la porta, la presència d'X que ara tinc al davant- com a **aspecte** o **signe** d'allò altre, que tot i no aparèixer al mode dels exemples que acabem de citar, em resulta necessari ni que siga com a suport al qual referir la multiplicitat i varietat del que va apareixent. X que avui apareix elegantment vestida i X que recorde vestida d'esport són **aspectes** de l'X suport de totes les presències d'X, com ara X', X" etc. No en el sentit que l'**aspecte** fóra allò que destorba i obstaculitza l'expressió de **X-permanenza**, sinó en el sentit que la **X-permanenza** intervendria sempre en totes les presències d'X per tal d'impedir l'atomització infinita que sembla la indiferència entre les successives subdivisions, i remitir-les, sempre a allò que, per més essencial, tenen en comú. El gran inconvenient d'aqueix **aspecte** que reuneix les característiques de l'*eidós* platònic rau en el seu **mode** d'aparèixer, que no és **real**, sinó **ideal**, per molt que un tendesca a menystenir la diferència entre un i altre.

15.- Aspecte i Miratge.- Ens trobem ara en condicions d'aclarir el sentit del **miratge** de què parlàvem abans: d'una banda tot mot o signe ho és d'allò que no és mot i que no és signe, sinó que és cosa. Sembla ser aquest el més elemental dels acords lingüístics: els mots, com a tipus de signes que són, signifiquen en tant que tenen un contingut cosa, objecte, vivència, sentiment, record etc. Això és tant com dir que el mot, per ser tal, no es dona mai sol, sinó sempre com a inseparable de la relació mot/cosa, la cosa és el significat del mot¹⁸⁹. El mot és doncs **aspecte** de la cosa, però **aspecte** en el sentit no quotidià, sinó metafísico-platònic. *Anthropos* és allò **ideal** que tanmateix haig d'aportar cada vegada que vulga referir-me a l'"home grec", bé quan es tracta de contraposar-lo a l'home no-grec, bé de comparar-lo a

¹⁸⁹.- El *classicisme* de Severino en un temps en què destaquen tots els tipus d'hermenèutica o deconstrucció, es manté, potser més explícit, en la seua última obra "especialitzada": *Oltre il linguaggio*, cfr. la tercera part.

la dona grega, bé quan vull ressaltar el valor de l'home en el sentit que després compartiran tots els humanismes d'Occident, cristians, laics, marxistes etc. En tots aquests casos, i en molts més que podríem citar, comptariem sempre que *anthropos* com a element d'una llengua és quelcom disposat a ser convocat per aclarir una de les també infinites situacions que, per contenir uns o altres elements nous, obliguen la parla a un esforç amb el qual tracta d'adaptar al cas pertinent el contingut de la llengua, o, dit d'altra manera, tracta de minvar la suposada "novetat" de la situació presentada, demostrant com els elements de la "vella" llengua són suficients per suprimir la seua resistència a ser dita. *Anthropos* és doncs la *permanenza ideal* que aguarda que recorreguem a ella per explicar el que no és permanent, sinó que és una de les situacions que el Devenir del món així com fa aparèixer, també fa desaparèixer. Els mots tenen així la batalla sempre guanyada, car quan nosaltres venim a adonar-nos de la "novetat", el llenguatge ja li ha retirat tot caràcter de tal, ja l'ha reconeguda com a quelcom per ell previst. Si, per exemple, en algun lloc es tracta de posar en marxa un projecte d'home nou, que no tinga res a veure ni amb l'home grec ni amb les diferents variacions d'*anthropos* que Occident ha conegut, serà un problema per a totes les cultures sorgides a l'ombra de la filosofia grega, definir la nova realitat i es veuran obligades a recórrer a *anthropos* o a "home" ni que siga per establir una analogia que, amb posterioritat, probablement, haja de ser desmentida en la seua pràctica totalitat. Tot i que siga desmentida, l'elecció és en gran part irreparable¹⁹⁰: l'analogia l'he buscada entre uns termes determinats i no altres, pensant que tot i ser grans les diferències, hi ha *més* analogia amb aquests que amb uns altres de la mateixa llengua. La llengua és la prova més feaent de la presència del passat entre nosaltres o, si un vol, de la caiguda sempre inevitable en el que Sartre anomenava *facticitat*.

¹⁹⁰.- En aqueix sentit es parla en altre lloc d'arbitrarietat en l'elecció dels elements comunicacionals.

16.- La interpretació ho és sempre de la cosa. Real i interpretat. La interpretació en Kant i Nietzsche.- Forma part del que anomenem "sentit comú" la creença que tot mot és signe d'una cosa que no és ell. O també, si un vol, que el mot remiteix a la cosa en denotar-la. Això significa que el mot, sense arribar mai a tornar-se intercanviable respecte a la cosa, la interpreta, esmerçant-se en fer-ho de la manera més completa possible. *Anthropos* és una interpretació de l'home grec, probablement aquella que aconseguí un major grau d'acord entre tots els parlants de la llengua grega. Ara, tota interpretació necessita ser interpretació de quelcom que no és interpretació, que és cosa, per sobre o al marge de qualsevol interpretació. "Finestra" és una interpretació que convé a això que tinc al davant, que, ara i ací, ressaltava sobre altres interpretacions del mateix, però que ho fa pensant sempre que, si no ella, com a interpretació i mot que és, almenys la cosa o realitat sobre què se sustenta, no necessita ser interpretada. Aquesta és probablement la més profunda de les conviccions presents en la manera comuna o pre-filosòfica de pensar: simplement, hi ha coses a les quals corresponen els mots: al Sol, a la lluna, als estels, als hàmens, com a mots, corresponen coses. D'altra banda, al si de la nostra cultura hi ha "altres coses" de les quals no veiem tan clarament el seu caràcter de tals. En el canvi de Wittgenstein des del llenguatge com a "pintura", de la primera època, a la segona dels "infinits jocs lingüístics", així com el canvi respecte al significat dels mots, que de vindre determinat per la realitat que pinten, passa a ser l'ús que d'un mot fem en un determinat moment, hem de veure una progressiva sensibilització respecte a aquells mots que semblen no "pintar" res, encara que, indiscutiblement, tenen altres funcions. Des del punt de vista de l'epistemologia el problema es planteja en voler justificar la validesa de les distintes "teories". La cultura científica pensa que hi ha coses que s'observen com a reals, i altres coses que cobren sentit només a l'interior d'una teoria, idealment per tant. Per exemple, pense que aquesta taula sobre la qual escric, és quelcom d'observable, mentre que l'expressió "cultura d'Occident" que tantes voltes apareix a l'interior de les ciències

humanes, és quelcom més complexe al qual, certament, haig de recórrer per explicar certs fenòmens que només així descobreixen significats ocults, inaccessible per l'observació immediata. No és el mateix si em limite a constatar la caiguda del règim soviètic, que si aquest mateix fenomen l'observe des de la convicció que el règim soviètic és quelcom que sorgí i ha caigut a l'interior de la "cultura occidental". Comptat i debatut, no hi ha una diferència substancial de comportament front a la cosa "taula" o front a la cosa "cultura occidental". La decisió en matèria del saber actual rau, precisament, en el manteniment d'aqueixa actitud. Si, a diferència del que passa amb la meua actitud front a la "cosa taula", consentira que, en utilitzar l'expressió "cultura occidental", transparentara qualsevol signe de dubte o indecisió referent a la seua capacitat designadora, el contingut de les ciències humanes seria un ídol de peus de fang, sempre acomplexat d'inferioritat respecte a aquelles altres ciències que per comptar amb més dades observables, poden prescindir més de la interpretació, sense que això signifiqui que ho puguen fer totalment.

No és, d'altra banda, que la "consciència" de l'home modern siga insensible o indiferent a l'exigència amb què directament s'enfronta d'acudir a la interpretació per a la solució de determinats problemes. Decidir en part significa acceptar el contingut d'una interpretació com a més segur, més útil o, en un moment determinat, més viable que el contingut d'una altra interpretació. Severino és perfectament conscient que gran part de la cultura filosòfica moderna, de la qual Nietzsche representaria el cim més emblemàtic, no sols *es troba* amb la interpretació com a realitat que ha d'assumir, sinó que, fins i tot la reivindica com a mètode heurístic privilegiat. Algú com Michel Foucault, ha considerat que aquest assentiment a la puixança interpretativa, és el tret dominant de les tres grans "hermenèutiques" del nostre temps: la de Marx, la de Nietzsche i la de Freud. Tot i així, malgrat la "popularitat" assolida per la interpretació o hermenèutica en la pràctica totalitat de les branques del saber actualment vigents, el comportament o

l'actitud quotidiana no difereixen massa respecte a èpoques anteriors, és a dir: s'actua indiscutiblement conscients que el moment interpretatiu és indefugible, però, alhora, *com si* la interpretació continuara referida a una cosa, la qual, simplement, ajorna o postposa la seua manifestació com a tal, aquella que pot prescindir d'interpretacions que es vulguen superposar a la dada. Podria objectar-se-nos que això només passa a nivell del sentit comú o del pre-filosòfic i que, contràriament, els grans discursos filosòfics o científics denuncien també sense ambigüitat la vacuïtat d'una tal postposició. El propi Severino diu: *Que les "coses" i els "objectes" siguen interpretacions és una de les tesis més característiques de Nietzsche*¹⁹¹.

I encara va més enrere, fins Kant mateix. Aquest no diu expressament que tot coneiximent siga interpretació, però sí que el contingut fenomènic és quelcom construït pel propi subjecte. Cert, no pel subjecte psicològic que podria discrepar d'altres subjectes psicològics, sinó pel subjecte transcendental. Això garantitza, sense opció per a la posició contrària, l'acord sobre el contingut del coneiximent, almenys d'aquell científic-natural. És a dir, que en el cas de Kant, es pot pensar que hi ha interpretació (del fenomen que exclou que pugui haver coneiximent del noumen), però que almenys hi ha unitat de criteri en relació a allò que ha aconseguit formar part de la realitat fenomènica com matemàtica o ciència natural. Hi ha, per tant, interpretació, d'altra banda inevitable, per decidir els límits del camp de la interpretació, del que es pot saber; però un cop efectuada la delimitació, es restableix l'*epistème* com a coneiximent del que resta. En Nietzsche, en canvi, a diferència de Kant, també "això que resta" es veu sotragat per la interpretació i l'*epistème* es troba ja immersa en un procés de decadència ineluctable. Les "coses" i els "objectes" de què parla el text de Nietzsche, en el cas de Kant, encara hagueren estat fendòmens:

¹⁹¹.- FF XXII, 1., pag. 201 i FC IX, 6.

Es pot dir que, per a Kant, el coneixement és interpretació del múltiple empíric que és l'efecte de l'acció de la cosa en si sobre el subjecte. Es tracta, però, de la interpretació incontrovertible i insubstituïble, que és idèntica en tota consciència humana i finita. La interpretació, per a Kant, coincideix amb l'*epistème*. En Nietzsche aquesta coincidència s'esvaeix (viene meno), la interpretació interpreta el caos del devenir, i el sentit grec del devenir és l'*unicum* que, també per a Nietzsche, no és interpretació, sinó que és evidència originària i incontrovertible.

El que és la tesi central de la segona part d'aquest text, a saber: que la cosa en què s'aturen, abandonant el reconeixement explícit de la voluntat interpretadora, sense continuar aprofundint l'estratificació de nivells interpretatius, les interpretacions, és la pròpia "evidència originària" del Devenir, mereixeria un estudi comparatiu, que nosaltres ací no estem en condicions d'elaborar. De no fer-ho així, perdriem el nostre fil sobre el caràcter interpretat o l'aspecte de cada cosa. I en aqueix sentit més modest, és a dir: més immediat que la gran tesi nihilista que, segons Severino, subjau a tot el pensament nietzscheà, Nietzsche diu quelcom decisiu, que les "coses" i els "objectes" són també resultat d'una interpretació, no sols els mots, ni sols les teories, també el que la ciència considera "dades observacionals". Si un vol, podríem dir que en Nietzsche es fa extensible a totes les coses de la terra el que des molt temps enrere se sospitava dels mots: el caràcter convencional de la relació amb la realitat que creuen representar. També ho podríem expressar dient que totes les coses del món passen a comportar-se com ho fan els mots: en referència sempre a quelcom que és diferent a ells o que front al caràcter "ideal" dels mots, n'adopta un de "real". Finalment, la relació que jo mantinc amb la totalitat de determinacions del món, no pot ser diferent a aquella que mantinc amb els mots: en part de desconfiança, perquè els mots no són "reals", en part de persuasió, perquè el mortal creu que no hi ha més que allò que els mots diuen.

Ja hem vist que és una decisió el que em fa optar per la "finestra" o pel "rectangle de fusta i vidre"; per què no hauria de ser també fruit d'una interpretació, comptar amb quelcom del qual jo parle, però que no apareix al mode com apareix la taula que tinc al davant? Del passat, per exemple, puc parlar-ne i contar anècdotes, joies, dubtes, ansietats, esperances, fracassos i, en parlar-ne, supose que tot això és suportat per una cosa que no apareix, però que necessite per referir-li tot allò que sí apareix. Com deia Locke, no apareix la substància de la rosa, apareixen les seues qualitats: flaire, color, sensacions tàctils etc., la "substància" rosa és una X a què recorrec com a substrat d'aquests predicats. La rosa de Locke o la meua taula són objectes presents i, amb tot, presenten la mateixa problemàtica, pel que fa a la seua relació amb el llenguatge, que el passat que "no apareix". Presents o no, un i altres necessiten el suport del que no apareix per referir-se a allò que sí apareix.

Aquesta figura formada per un taulell i quatre potes que apareix, al contrari del que pensa Occident, no és la cosa en què s'atura la cadena de nivells interpretatius com a més "real" que, posem per cas, allò per al qual la taula puga servir: per menjar o per escriure, com a objecte pràctic o com a despulla nostàlgica. No és menys cert, però, que la tendència és de, en un moment donat, tallar en sec la "cadena" i quedar-nos en el "fet" que la cosa taula és suport dels aspectes constituïts pels usos de la taula, i no sols dels usos. El mateix val per a la cosa "Occident", per a la cosa "teoria de la relativitat" etc.

Igualment, apareix el record de tal o qual persona desapareguda, apareix el desig que la persona estimada truque la porta, en canvi, no apareix que allò que apareix siga signe o aspecte d'una cosa que no apareix encara o que ha deixat d'aparèixer ja. Ser signe consisteix, precisament, en ressaltar una certa regió del que apareix sobre una altra. Un, certament, no pot dubtar que hi haja signes que apareixen. Passa, però, que apareixen com a inseparables de la relació amb allò de què són signes. Aquesta relació adopta un posat "necessari", i aquesta "necessitat"

és el que la filosofia de Severino creu que la interpretació no pot garantir. Més endavant veurem com la filosofia de Severino reivindica una "necessitat" infinitament més rigorosa per lligar aquests fenòmens que aquella que mai ha pensat Occident. De moment, però, continuem el fil d'exposició:

Però si és necessari que el signe siga signe, *no és necessari* que un cert esdeveniment (per exemple la figura traçada sobre el paper o un so emés per boca humana) siga signe. I tampoc és necessari que un cert esdeveniment (figura, so) siga el signe (el mot, el nom) d'una certa cosa.¹⁹²

El mot remet a la cosa. Les coses remetent a altres coses. *Anthropos* remet al viuant que veig passar per la finestra, l'espera de tal persona a la realització efectiva de la seua vinguda. El que Severino nega és que aquesta remissió tinga caràcter de necessitat, per bé que en el pensament d'Occident, amb major o menor grau segons èpoques, s'hi crega, es tinga fe en ella. La "creença" o la "fe" actuen ací de substituïts de la verdadera Necessitat del Destí, aquella que Occident no es troba en condicions de poder reconèixer.. El mortal, l'home d'Occident, pensa que l'espera de tal o qual persona és una cosa "real" sustentada però, sobre alguna altra que només, actualment almenys, és "possible" (ideal), que és com dir que encara no és. El "possible" és només ideal front a la realitat de l'espera. L'espera que ara és real, es conservarà quan passe a ser real la vinguda, però ho farà com a ideal contingut del passat. Si la visita aprofita per afiançar la meua relació amb el visitant i assegurar-li continuïtat, el "record" (idea) de l'espera s'aliniarà amb tota la sèrie de vivències que mostren els temps d'aquesta relació; si la visita en canvi cau en la banalitat que és prova de indiferència, el significat contrari que haguera pogut tenir, quedarà com a contingut exclusiu "meu", de la "meua consciència", del "meu interior". Per als altres -parlem sempre del que suposa el mortal- aquesta espera seguida de frustració, és quelcom d'insignificant, irreconeixible, quelcom del que

¹⁹².- FF XXII, 4., pag. 203.

no s'assabentaran mentre jo no vulga, per a mi és quelcom que puc convertir en inefable, perquè només jo mortal ho sé. Tanmateix aquesta divisió implícita e que el mortal creu que es resolen la totalitat de fenòmens -entre el **real** susceptible de comunicació, i **ideal** que hi presenta més reserves- no es dona sempre com a estable i no exposada al seu enderrocament. J.P. Sartre, el 1939, ficava el següent exemple: estic sol en la meua cambra, sent passes al corredor, no puc estar-me de mirar pel forat del pany. Ningú no m'ha vist i tanmateix, concloïa Sartre, l'altre m'ha guaitat des de qualsevol indret, ha estat un "altre" resident en mi qui, desoïnt la meua "consciència", la possessió de mi mateix que creïa acompanyava la meua vida, m'ha empentat cap a una acció com a aquesta. Un altre invisible m'ha atansat allà on jo creïa que menys possibilitats tenia de fer-ho. Heu's ací un cas d'experiència privada assetjada per l'altre públic que no està present però que actua des tots els flancs. En un mot: en contra del que un poguera pensar, no hi ha experiència suficientment privada com per prescindir de l'altre en el seu procés constitutiu.

17.- Oblit de la contraposició ésser i no-res. Conseqüències que se'n deriven per a l'aparèixer.- Com a mortal, però, jo no deïxe de creure que hi ha "consciència", "jo", "món privat" com que hi ha coses. És la mateixa actitud aquella amb què em dispose a utilitzar l'escalfador, que aquella amb què acudesc a la consciència privada per ocultar la meua ansietat prèvia a l'arribada de la persona estimada. La indiferència simulada en arribar Z, remet a la consciència privada com l'escalfador remet a l'aigua calenta. En ambdós casos crec de poder disposar, he assolit la persuasió que es tracta d'un mateix mode de presència, quan es tracta de l'escalfador o quan es tracta de la consciència. D'aquesta manera, el mortal "oblida" la mateixa diferència per ell establerta entre **real** i **ideal**. Significa això últim que Severino invite a una mena d'anul.lació de la diferència entre tots dos? En absolut. Només que, segons ell, el que Occident vertaderament "oblida" és que **real** i **ideal**,

diferències a banda, comparteixen el fet de ser. També són l'error, el dolor, el dubte, la possibilitat, el buit, l'absència, la foscor i, en general, tota determinació entesa, total o parcialment, com a privació d'una altra, fins i tot aquell cas extrem que considerem com a privat de la totalitat de predicats, el no-res absolut, *enantíon*. També aquest cas extrem, apareix. Si, d'un mode o altre, no apareguera, ni tan sols tindríem notícia, seria irreconeixible, inefable i incomunicable. Tanmateix -se'ns objectarà sense dubte- de què aprofita aquesta crida severiniana a reparar, no anul·lant els diversos modes d'aparèixer però sí situant-se per sobre de tota diferenciació (nivellització, jerarquització etc.) entre ells, en un aparèixer únic del qual no apareix el seu aparèixer? Comptem que si li dic x a la proposició "estic assegut mentre escric" i de l'aparèixer d'x en faig un pur predicat (al mode de l'*existentia* respecte a l'*esse* tomistes), aleshores aquest predicat pot o no acompanyar x. x i aparèixer d'x són dos d'aquells universals abstractes que, com veïem abans, poden subsistir, abstractament sense dubte, al marge de la relació concreta en què apareixen com a síntesi. Ara, si la síntesi només és accidental, l'aparèixer d'x, com vol Husserl, és fonament d'x. En un cas així, en què la síntesi pot ser o pot no ser (en aquest últim cas, els membres components es retiren a subsistir per separat), res no pot impedir que l'aparèixer reclame un fonament de l'aparèixer, un aparèixer de l'aparèixer, un aparèixer de l'aparèixer de l'aparèixer i així successivament. Si una determinació es veu separada del seu aparèixer, fent d'una i altre dos universals que com a tals són estables, però que la síntesi concreta, única manifestació de la individualitat, a què donen peu, es veu continuament exposada a deixar de ser, si passa així, la determinació es veu obligada a cercar el seu fonament en quelcom que no és ella, a una inestabilitat del que ella és com a manifestació de la individualitat i al *regressus ad indefinitum*. Exemples: el mot "façana", la façana real, els diversos fenòmens que formen part de l'economia de lliure mercat, els billets i les operacions financeres, tot això són signes, aspectes i, com a tals, apareixen. Ara, separats del seu aparèixer, no apareix

allò a què creuen remetre: la façana real o aquelles altres parts de la casa ocultades per ella, l'economia de lliure mercat com a fenomen macroeconòmic. L'aparèixer d'aquests fenòmens és un aparèixer inestable: no és una evidència que darrera la façana hi ha la casa, ni que la transacció bancària siga un fenomen a l'interior de l'economia capitalista, és una interpretació.

Aquesta és la raó per la qual, preguntar-se per l'aparèixer de les coses no és res buit de contingut ni vacua especulació. La nostra "creença" que hi ha coses, es fonamenta sobre una altra "creença" nostra segons la qual deixem oberta la possibilitat que les coses del món puguen ser quelcom al marge del seu aparèixer, encara que això supose la perpètua exposició al *regressus* per part de qualsevol determinació. Proposem a continuació un text que aclareix el sentit de l'aparèixer, molt més enllà de l'aparèixer actual, que ací estem fent servir:

L'aparèixer és un tret *comú* a cada cosa que apareix (en sentit anàleg a aquell pel qual el blanc és un tret comú de cada cosa blanca); en la totalitat del que apareix és la dimensió unitària que *inclou* tota possible dimensió, és a dir, que no té al seu costat o fora de si altra cosa. De fet, si s'afirmara que aquesta altra cosa existeix, això, d'una manera o altra, apareixeria: no ens hi podríem referir si no apareguera (si no es mostrara, no s'il·luminara, no es manifestara); a més, si apareguera no seria *altre* respecte a la totalitat del que apareix, sinó només respecte a una part d'ella, erròniament qualificada com a totalitat del que apareix.

La totalitat del que apareix no només no deixa res fora de si, sinó que tampoc ho fa "abans" o "després" de si. Adhuc en aquest cas, de fet, a això que és abans o després la totalitat del que apareix (se'n pot parlar, se'l pot afirmar) només si apareix i està contingut en la totalitat del que apareix...¹⁹³

Menysprear aquest Aparèixer, suposa oblidar deliberadament el nexa necessari que cada determinació, nom o cosa, guarda amb la totalitat de la resta del que apareix. Totalitat no només en sentit espacial, sinó, cosa encara més difícil d'acceptar per part de la consciència del mortal, també temporal, de l'abans i el després. Justament la "totalitat" que marca el cim més característic de l'intent

¹⁹³.- FF XX, 5., pags. 185-6.

filosòfic. Probablement, però, la filosofia s'esglaia de la seua pròpia gosadia i en compte de seguir aprofundint en la magnitud de l'Aparèixer *che non lascia niente fuori di se*, va a l'aguait de la **terra segura**, que no és només el conjunt de les determinacions que conformen el món com a distintes de l'Ésser o de l'Aparèixer en el sentit que acabem de citar, sinó tota realitat, immanent o transcendent, pensada com a "més segura" que aquelles altres que d'antuvi són considerades presa irrecuperable del Devenir: idees platòniques, lleis científiques, llengua (front a parla) etc.

No és pot pensar el Tot si, immediatament i simultània, no se'l pensa com a concreta negació del no-res: no sols *el Tot és el Tot* sinó que *el Tot és negació concreta i determinada del no-res*. Del no-res *enantíon*, que apareix en *El Sofista* platònic, però que, ràpidament, el discurs sobre ell és abandonat, en aduir Plató que, en coherència, no se'n pot parlar, passant a centrar el seu interès sobre el no-res purament *eteron*, que són totes les determinacions del món en tant que diferents (no contràries!) de l'Ésser, però no com a absolut no-res, que seria, justament, el no-res *enantíon*.

Quan Parmènides consenteix que les determinacions no són, tot i que són com a *doxai* del mortal, fonamenta la més profunda de les contradiccions a l'interior del seu propi pensament. Si d'una banda la seua formulació del principi de identitat o no-contradicció és la més concreta mai enunciativa per boca humana, d'altra banda, però, la viola en consentir que hi haja certa regió del que és (la varietat de determinacions) que és *sense contraposar-se absolutament al no-res*. Plató, al seu torn, explicita el que en Parmènides encara apareix revestit d'una certa ambigüitat. En el llibre *Vé* de *La República* ens diu: "I si quelcom es comporta d'un mode tal que és i no és, no se situarà enmig del que és en forma pura i del que no és en

manera alguna?"¹⁹⁴. El text platònic ja no deixa dubtes: allò que oscil·la entre l'Ésser absolut i l'absolut no-res, són les determinacions del món. La sola existència d'aquelles, invalida el p.d.n.c. Plató ha volgut salvar el món del no-res a què Parmènides l'havia condemnat, i l'Ésser, que ha concedit a les coses o determinacions del món, és només en sentit provisional, és a dir: mentre el devenir i el temps li ho permeten. Per això el "parricidi" de Plató és un parricidi frustrat, un parricidi que no va molt més enllà d'on, de fet, havia arribat ja el propi Parmènides. El platonisme no restitueix l'Ésser a la totalitat de les coses del món (la qual cosa haguera constituït l'autèntic parricidi perpetrat contra el nihilisme parmenideà), sinó que testimonia definitivament el seu abandó en relació a les coses del món.

18.- De la confusió sobre l'aparèixer al devenir del món.- Les coses del món són aquelles en què la contraposició Ésser/no-res no té caràcter d'absoluta, sinó que admeten participar tant d'un com de l'altre, legitimant el Devenir. En altre ordre de coses, com ja hem apuntat, ací se situa un dels punts bàsics respecte a la complexa relació de Severino amb Heidegger. En opinió del primer, el segon no fa atenció a la presència en *El Sofista* del sentit absolut (*enantíon*) de la contraposició Ésser/no-res, malgrat la seua apressada marginació per part de Plató. Sabem que la "marginació" platònica respon a l'intent de ser coherent amb la solució adoptada al final del llibre *Vé de La República* respecte a les coses del món: el sentit absolut *enantíon* de la contraposició no els convendria. Ara, quina és la raó per la qual Heidegger ni tan sols repara que, malgrat la marginalitat a què es veu sotmesa, la contraposició en el sentit al·ludit també hi és?

Tornem per un moment a la qüestió de l'Aparèixer. Déiem: no pot haver un Aparèixer en sentit absolut que deixi fora de si part del que apareix o, amb altres termes, no hi ha res del que apareix que, en última instància, no remeta a un

¹⁹⁴.- 477 a i cfr. 478 e, i, sobretot, 479 complet.

únic aparèixer. Això, evidentment, és un asserció que fem des d'ací, no compartida pel sentit comú ni per alguns dels discursos filosòfics de més renom. Abans hem vist com en Heidegger s'establia una tríada Ésser/no-res/Aparèixer *front* a les determinacions individuals: l'Ésser/Aparèixer *és* no-res en tant que *són* les determinacions individuals. Tot i així, de l'Ésser de les coses ni tan sols ens adonaríem si no fóra perquè apareixen. Finalment, si l'Aparèixer en què les coses apareixen no es contraposa de manera definitiva al no-res, tenim que allò que apareix com a *essent* alguna cosa, ho fa dins de quelcom (l'Aparèixer) que en absolut es troba en condicions de garantir ni el seu propi ésser, ni el d'allò que apareix dins d'ell. En aquest moment, podem reconèixer la magnitud de conseqüències que té per a la història del pensament d'Occident, tant la infravaloració platònica del sentit absolut (*enantíon*) de la contraposició, com el descuit heideggerià en la lectura del *Sofista*. Tots dos faciliten que la convicció, o segons com es mire: volició, més profunda d'Occident -que les coses són no-res, no són- avance un pas més envers la superfície conscient, encara que, com ja hem avisat, no pot ser mai *totalment* conscient, perquè, a l'igual que Heidegger o que el neopositivisme, el "conscient" del mortal sempre s'aturarà, pensant que hi ha quelcom *que és* i, obviàment, sense poder fonamentar aquesta "aturada".

Un món de pures coses (és a dir: de determinacions separades de llur Aparèixer) porta irremissiblement al *regressus ad indefinitum* del seu fonament. Un món sense fonament, és un món en què l'absència de fonament empenta envers la persuasió que no hi ha altre fonament que l'absència de fonament, de la qual el Devenir n'és testimoni. L'evidència originària obliga a desviar la mirada de l'Aparèixer-Ésser fora del qual no pot quedar res, res del que, d'una manera o altra, se'ns apareix o del que, com a real, ideal, passat, futur etc., gosem dir *que és*. A més, decantar-se pel *regressus* és el fonament del progressiu oblit del Tot que havia estat la màxima aspiració de la filosofia. D'ara endavant, ja no es pensa el Tot, sinó

una de les parts que, això sí, es *vol* que siga el Tot: passat "ideal", immutables, lleis que governen el devenir històric o natural etc. Les "parts", però, estan destinades, abans o després, al fracàs en el paper que se'ls havia encomanat representar. Podríem dir que el Tot es venja en impedir que el somni d'una de les parts, de prent-se ella mateixa pel Tot de l'Ésser, acabe per reconèixer la seua pròpia fal·làcia. Després, ni tan sols caldrà que ho reconega, perquè l'home d'Occident acabarà per renunciar a pensar el Tot de manera explícita, l'unitat soterrada de l'Aparèixer a què remiteix tot aparèixer concret, la possibilitat d'un coneiximent o d'un tracte amb el món que no siga una interpretació, o com nosaltres hem dit: un miratge. La "venjança" del Tot té lloc perquè ell continua *essent*, malgrat la ceguesa de la part, de la interpretació o del miratge. Per sort, algun d'aquesta tríada és a banda o a l'exterior del Tot que tot ho comprén?¹⁹⁵

19.- L'eternitat de tot, com a autèntica alternativa, no precisa d'una proposta ètica.

La "solució" severiniana, entenem que resulte desconcertant i, fins i tot, incompreensible, dit breuement: *tot és etern i només és una interpretació el fet que no es considere etern*, sembla, en principi, no resoldre cap problema dels que, pensem, des de sempre han amenaçat la recerca de felicitat que, d'una manera o altra, han perseguit tots els pobles de la terra. No sembla haver, ni, probablement, l'haja, una resposta "ètica", un deure que complir, una màxima que seguir, en relació a la felicitat en l'obra de Severino. El seu treball sembla més aviat centrat en la descripció de les conseqüències últimes de la decisió adoptada pel pensament d'Occident en el mateix moment de la seua naixença, en un sentit més profund del que creuen la major part de crítics que aqueixa mateixa tradició ha generat. Aquesta tasca està sempre per damunt de la confecció d'una proposta de naturalesa ètica que apuntara cap a un tipus o altre de "superació". Per una raó òbvia: una tal proposta

¹⁹⁵.- Cfr. U. Galimberti LC II, 4.: *La verità come aletheia*.

naixeria sempre a partir de la convicció que es pot considerar no-res el que han estat errors, fracassos, dolor i vergonya en la vida dels hòmens. Entraríem així en contradicció amb el més característic del pensament severinià. També en el sentit que la proposta ètica condicional d'antuvi tot fenomen futur. No hi ha res que no aparega, però no tot apareix del mateix mode. L'error rau, precisament, en voler que els diversos modes d'aparèixer acoblen en un de sol: "real" o "actual", aquell sobre el qual està vigent el poder de la voluntat. El futur, en relació inversa al passat, és allò sobre el qual, la voluntat, si no pot influir ara, sap que podrà demà. La voluntat, en condicionar d'aquesta manera la seua aparició, vol que el futur siga no-res. Voler que el futur siga no-res, és voler que responga a les ansietats del passat o del present. Per sort, recomana Severino creuar els braços? Qui ho pense, errarà en la comprensió del seu pensament. Per exemple, voler que el futur siga més feliç que el present (que és una forma de no creuar els braços) és quelcom que apareix i perquè apareix, des de la perspectiva severiniana, és etern, i com a tal brillarà en el firmament de l'Ésser. Voler que les guerres s'acaben per sempre més quan més aviat millor, és quelcom d'etern, i forma part indiscutible de la veritat. Pensar que la felicitat o la pau advindran perquè jo, uns quants més com jo, la totalitat de la població del planeta ho volem, és una interpretació. Els "intèrprets" volen que s'impose el seu desig. No ignoren que hi ha altres "interpretacions" que no volen que advinga la felicitat o que s'instaure la pau, però els primers lluiten perquè la "seua" siga la interpretació triomfadora. Desprovistos d'una previsió de caràcter epistèmic que els persuadeca que la pau serà una realitat tal dia a tal hora, es nodreixen de la "fe" que el desig es farà realitat en un futur més o menys llunyà. Aïllen el seu desig d'allò altre que no desitgen, renunciïn al Tot de la previsió epistèmica perquè aquesta és incapaç d'albirar el vencedor. Un dels temes favorits del Severino dels any vuitanta -posem com a exemple- ha estat el del conflicte Nord-Sud. Podríem caure en la temptació de pensar que els darrers esdeveniments de l'antiga U.R.S.S. -sol.licitud d'entrada en la C.E.E. i en l'O.T.A.N.- són el

signe o la prova que Severino tenia raó en allò que deia cinc, sis o deu anys abans. Tanmateix que el signe siga signe d'allò que deia Severino, és una interpretació. Què hem de fer, doncs, no dir res, renunciar a influir d'una manera o altra sobre aquest món que no ens agrada?

20.- El pensament occidental s'autolimita.- Tot passa per comprendre que l'error no es troba en la interpretació, de la mateixa manera que, déiem abans, el llenguatge no és responsable de l'alienació que s'esdevé en el llenguatge, sinó que allò que puga haver de "necessari" o inevitable en la interpretació, en tant que *il cerchio de l'apparire é un cerchio finito* i, per tant, no és *l'intreccio dei cerchi* que només és accessible a la totalitat dels pobles de la terra, no a una consciència, ni a un grup, ni a la totalitat de les consciències, es veu sobrevalorat per aquella mirada "inconscient" o inatenta del Tot que apareix o de l'Aparèixer que tot ho acompanya. Amb altres mots: no és que d'ara endavant, interpretar haja de quedar prohibit per obra i gràcia de la filosofia severiniana -la qual cosa constituïria una forma com un altra de prevaricació de la voluntat sobre el Destí-, sinó d'adquirir consciència del grau en què l'*opinió* que no és pot sinó interpretar, és, al seu torn, una interpretació. Que la "naturalitat" que governava la relació entre significat i significat, estiga destinada a convertir-se en convencionalitat; que el signe no puga ser sinó interpretació de la teoria, i la teoria del signe, no és un resultat a què porta la investigació de Severino, n'és la conseqüència necessària de les cadenes amb què el pensament occidental s'ha lligat a si mateix, en particular aquella constituïda per l'"evidència" que no hi ha res d'etern o, en una primera època, que no tot (=el que no és immutable) és etern. En relació al llenguatge i a la interpretació, la filosofia de Severino no recomana tal o qual canvi de comportament. Si de cas, l'adopció d'una actitud, que no té, però, conseqüències pràctiques, sinó que es resol en la pura contemplació. Que no és una novetat que ha d'irrompre, sinó que el mateix mortal l'ha executada des de sempre, per bé que *com a contesa* amb aquella actitud

que vol ressaltar el significat dels mots per sobre del Tot. És el "llenguatge silenciós i invisible" de què tindrem ocasió d'ocupar-nos. També podríem parlar d'una humilitat pròpia de qui sap, d'una banda, que tot missatge és provisional per interpretat, i, d'altra, que el missatge com a tal, no és no-res. En aquest finíssim interstici, tractant de no decantar-se ni cap a un costat ni cap a altre, se situa la vertadera essència del llenguatge. En base a això últim, podem comprendre el profund significat d'aquestes paraules:

Que el testimoniatge del destí siga un llenguatge mortal, no té res a veure amb una situació en què l'aparèixer del destí de la veritat siga alterat o velat pel llenguatge que en parla.¹⁹⁶

La voluntat de tornar-nos afàsics per part de tots els habitants del planeta -sembla dir Severino- no representaria cap canvi significatiu de l'estat de coses actual. Ho déiem més amunt: el llenguatge del Destí parla amb tots els llenguatges de la terra. Constitueix una altra prova del "realisme" que reivindicuem com a propi de la filosofia severiniana: front a la idealitat de la voluntat, la realitat del que a diari parlen tots els homes i pobles de la terra. Això no representa, però, la defensa d'un o altre tipus de conformitat amb l'existent, sinó l'adopció d'una actitud d'humil escolta i reconeixement del que gaudeix d'un o altre mode d'existència, amb el fi que el futur que en pot brollar, no siga una repetició del present que només aparentment pot ser considerada com l'autèntic futur. La "construcció" del futur, en contra del que pensen la creença o la fe, passa per l'observació més atenta i més omnicomprendiva possible de l'actual, "real", d'allò que es creu objecte vigent de voluntat, i que l'escolta, el reconeixement, l'observació han de denunciar com a tals, el seu caràcter de "miratge", car miratge és identificar el "real" amb el que és objecte de voluntat. El "realisme" que denuncia el "miratge" s'ha d'extendre, amb

¹⁹⁶.- DN XV, II, pag. 549.

totes les conseqüències, *també* a les obres de Severino en el que representen com a intent de testimoniar el Destí:

...tampoc la testimoniança del destí sap parlar el llenguatge del destí -per bé que siga l'únic lloc en què el llenguatge dels mortals pot parlar del destí, de la seua contesa amb l'aïllament i del llenguatge del destí... el testimoniatge del destí no és el destí...¹⁹⁷

O siga, que ni les obres de Severino, ni les obres de ningú, constitueixen per si soles la testimoniança del Destí. En una entrevista de caràcter "divulgiatiu" ho afirma de manera clara: "...l'error rep la testimoniança de les paraules i les obres". Amb altres termes: l'error *és* i no pot ser menystingut com a inexistent. Ara, el que es dóna testimoniatiu per "les paraules i les obres" no és aquell ésser que, com a contradicció, s'oposa al no-ésser. Per això, posa en guàrdia en el sentit que "no oblidem la distinció entre això que apareix i la testimoniança d'això que apareix"¹⁹⁸.

Els que creuen que Severino professa una mena de prejudici antilingüístic, pensaran que ens trobem davant una prova fefaent en favor de la seua posició. En canvi, mai no es diu que aqueix error que "rep la testimoniança de les paraules i les obres" i les paraules i les obres com a tals, siguen contingents o puguen no haver estat. L'error, com qualsevol altre ens o esdeveniment, és necessari, en el sentit d'aquest terme en els texts severinians. Entre els que fan una lectura política de Severino, hi ha qui pensa que això últim significa al fonamentació d'un conservadurisme que mira la història amb els ulls de qui mira a la natura, comptant, per la nostra banda, que la distinció natura/història és quelcom que es produeix a l'interior, i no al marge, de la nostra tradició. Ací no és lloc d'encetar una

¹⁹⁷.- DN XIV, IV, pag. 517.

¹⁹⁸.- S, pag. 250.

investigació al voltant de la "política" continguda en el pensament de l'autor. També ens semblaria desencertat -pensem només en la quantitat de pàgines dedicades al tema en els darrers quinze anys- esquivar la qüestió. Limitem-nos a dir que si alguna vegada es pot extraure d'aquest pensament una ètica política, aquesta no podrà mai adoptar la forma d'una "ideologia" o d'una "fe" que constantment s'enfronta, i perd, a una realitat "tossuda". Sota aqueixa forma, els diversos missatges de salvació no poden mai transpassar la seua "idealitat", estan vençuts abans mateix de començar la batalla. La línia de l'autor aniria, més aviat, per recomanar a la voluntat que vol la veritat, i també a la veritat que suposa la **finalitat** d'una o altra praxis, de no fer com si el passat fóra no-res ja i el futur no-res encara. Es vorà millor amb exemples: per què haig de respectar i tractar de no destruir l'equilibri ecològic del planeta si, paral·lelament, estic convençut que aquest ha pogut suportar ja certs atemptats al llarg de segles de història i s'ha adaptat a tots ells, i si estic persuadit que per molt que atemptem jo, els meus amics, la meua classe social, la meua nació, la humanitat de la meua època, ja no serem ací quan se'n revelen les conseqüències més funestes? Nietzsche, al respecte, pensava que el reconeixement del **Etern Retorn** serviria per guarir l'home de l'**esperit de venjança** o **ressentiment** que experimenta pel passat, contra el qual, en mires a la seua modificació, no pot fer res. En Nietzsche, com en Severino, el passat és el límit contra el que la voluntat s'estavella. Tanmateix, si no hi ha veritat, si no brilla la veritat que diu que tot és etern, per què no hauria d'incórrer en delictes ecològics o per què no m'hauria de venjar? Si l'error és quelcom que oscil·la entre l'ésser i el no-res, que s'ho emporta el vent, que torna a ser no-res, que desapareix absolutament del cercle del que apareix identificat amb l'Ésser mateix, per què no l'hauria de repetir? Per què no hauria de *prossequir* amb l'atemptat ecològic o amb el ressentiment contra la vida?

21.- Necessitat de l'esdeveniment de l'error.- Potser a la llum d'aquestes consideracions, puguen ser compreses més concretament les, sense dubte abstractes, paraules severinianes al respecte:

dir que l'error esdevé amb necessitat no equival a dir que el contingut de l'error és necessari. Afirmar la *necessitat de l'esdeveniment* de l'error no equival a afirmar la *necessitat del contingut de l'error*, perquè el contingut de l'error és l'impossible, és l'absurd.¹⁹⁹

Aquesta distinció entre *necessitat de l'esdeveniment* i *necessitat del contingut*, de l'error, pot semblar un pèl artificiosa. No és més, però, que un altre recurs per reconèixer la "realitat" de l'error i, **ahora**, poder deixar oberta la possibilitat d'un futur qualitativament diferent al present. En aquest equilibri, entre la "realitat" del passat i la "realitat" del futur ("ideals" totes dues, des del punt de vista del realisme genuí del sentit comú), rau tot el repte de l'aposta severiniana. Respondrem que no sols l'esdeveniment és necessitat en el pensament d'Occident (per a aquell que reeix a eixir-ne), sinó que, en un sentit encara més estricte, tot allò del qual Occident és conscient, adopta el posat de l'esdeveniment del que ix del no-res per retornar-hi. Això significa que el pensament d'Occident pot no voler el que realment vol: que l'ens siga no-res. És a dir, pot no ser-ne conscient. Fins i tot, pot ser conscient de tot el contrari, de voler que l'ens siga. En canvi, mentre l'ens no passe de ser un esdeveniment (*accadimento*) diga el que diga el conscient, inconscientment, se sosté que l'ens és no-res, l'*absurd* de Severino. Això és voler la *necessitat de l'esdeveniment*, la qual cosa no exclou que si el mortal sabera el contingut d'un tal esdeveniment, potser retirara la vista espaiat. L'esdeveniment, de l'error o de l'encert, és necessari, com és necessari que ara em trobe ací assegut intentant ordenar aquest conjunt de idees: "si la salvació pertany al que esdevé

¹⁹⁹.- S, pag. 251.

(*all'accadere*), aleshores és clar que la salvació no pot esdevenir si no esdevenen tots els esdeveniments que estan destinats a esdevenir"²⁰⁰.

Aqueix difícilíssim equilibri del repte severinià, és el que evita el decantament cap a un o altre tipus d'ètica o de praxis. En aqueix sentit, és significatiu que Severino no haja mai cedit en el que és, en canvi, un dels trets dominants de les ètiques postkantianes: llur progressiva separació de la veritat, en benefici de la vessant voluntarista, *l'atteggiamento pragmatico-fideistico*. Amb tot, ací i enllà, es troben elements que podrien ajudar a la confecció d'una veritat de l'acció (si no li volem dir una ètica), enllà del dilema que suposa haver d'optar per la veritat o per la fe, ideologia, creença etc. A la fi d'aquesta entrevista, sense anar més lluny, diu quelcom que sense dubte hem d'entendre com la resposta més coherent a aquells que l'acusen de conformitat amb el món tal com està:

...en espera que *caiga* el contrast, aquesta espera és alhora la voluntat que esdevinga l'error i *no* és la voluntat -impossible- que l'error no siga error...
...l'espera d'aquesta caiguda és alhora la voluntat que l'error esdevinga; però no és la voluntat que l'error prossegueca.

Finalment, amb propòsits clarament didàctics i divulgatius, Severino diferencia entre el llenguatge que sap de les seues limitacions i aquell altre que, considerant-se autosuficient, no repara en la manca de fonament sobre la qual se sosté: "qui sap que peca cada dia set voltes set, no viu la mateixa vida de qui peca set voltes sense saber-ho".

22.- Destí i testimoniança del destí.- Significa això que la solució del problema passa, simplement, per l'augment de la capacitat atenta de la consciència? Res més lluny del propòsit de l'autor: la consciència, cada consciència, és un d'aquells

²⁰⁰.- S, pag. 252.

*cerchi finiti*²⁰¹ que malden per testimoniar el Destí, però no és l'únic. D'altra banda, en distingir entre Destí i testimoniança del Destí, preveníem contra la creença que hi haja un o altre tipus de testimoniança que pugua apropiarse de la totalitat del Destí. La sola actitud correcta de les distintes testimoniances pel que fa a les seues aspiracions, és la humilitat. Quan un o altre *cerchio finito* creu testimoniar el Destí, en realitat no fa més que complir-lo, com ho fa qualsevol altre ens o esdeveniment. El Destí es veu a si mateix a través dels esdeveniments, no per un instrument que subsistira al marge d'ell i que seria allò que, des de l'alienació, considerem llenguatge que diu açò i no diu allò, voluntat que vol açò o allò altre, ètica que té tal objectiu i no tal altre etc. Totes aquestes determinacions, i qualsevol altra que poguera comparèixer, són el que són en tant que pertanyen al Destí. Certament, no en el sentit que el propi Destí, al mode d'un *Deus ex machina*, les empente cap a la seua pròpia finalitat, sinó en el sentit que des de sempre, quan per a la consciència, com a *cerchio*, només són un projecte vagament o en absolut formulat, pertanyen al Destí. Tampoc són Destí al mode que el *fet* de la seua realització coincideixa amb allò que vol el Destí, perquè el *voler-se* (o l'*escoltar-se* com diu Severino) del Destí no és res que *irrompa* per sorpresa en la comprensió que el Destí té de si mateix. En aqueix sentit, el Destí gaudeix del mateix privilegi del déu aristotèlic-tomista, car en ell no hi ha distància entre intel·ligència i voluntat. El Destí ja *volia* les determinacions -que són la seua actualització- quan elles encara no sabien què volien o no ho veïen amb claredat suficient.

El Destí, com ja hem apuntat, no ha de tèmer, malgrat llur incompletud, la testimoniança que d'ell fan els diversos llenguatges, les diverses interpretacions, la miríada de *cerchi*. Constitueixen el seu contingut i sense que esdevinguen, tampoc hi ha Destí: no hi hauria Destí sense l'esdeveniment fàctic dels fenòmens que el

²⁰¹.- Cfr. DN XV,II, pag. 549.

neguen o es comporten indiferents a ell. Això representa un altre argument a favor d'allò que estem dient "realisme" de la filosofia severiniana: no és només aqueix **immutable** en què convertim el Destí quan el confonem amb la "fatalitat", i el separem del seu contingut²⁰², sinó també són Destí, i no precisament en sentit menor, totes les coses de la terra. El Destí com a **immutable**, com a llei abstracta que des de fora governara les coses del món, està "destinat" a caure. Si no ho fera, sufocaria l'adveniment del futur en què tanta confiança solem dipositar els homes. La tècnica moderna ha demostrat ser més capaç que aqueix destí-fatalitat per construir el futur, i la primera ha obligat el segon a dimitir del seu paper de previsor epistèmic. Nosaltres vivim aquest precís moment en què la capacitat científico-tecnològica ha esbandit la fatalitat de la tradició. Ara, l'autèntica novetat que des de sempre el Destí (que no és un dels **inmutables** d'Occident) té reservada per a Occident i per a tota la terra, la caiguda del nihilisme, coincideix amb l'hegemonia indiscutida de la tècnica? En aquest moment, Severino introdueix una preciosa distinció entre la caiguda de la **persuasió abstracta** (meua) i la caiguda de la **persuasió abstracta comuna als mortals**. La **persuasió abstracta** que la relació home-món haja d'estar marcada per l'aïllament i la separació és aquella que cau amb l'adveniment del domini científico-tecnològic, el que no cau és aquella altra **persuasió** representada per la convicció comuna a un grup suficientment gran de "mortals":

La *qualificació* del que cau i del que roman, quan el llenguatge mortal comença a testimoniar el destí, és operada per la mateixa interpretació aïlladora, en el sentit que és sobre la base de tal interpretació que s'afirma que l'aïllament de la terra (o siga, la interpretació aïlladora) cau com a **persuasió abstracta** -com a **persuasió** o pensament abstracte que és "el meu"- i roman com a **persuasió comuna als mortals** (és a dir, com a **persuasió "altri"**) i com a multitud de les obres produïdes pels mortals (entre les quals, sobretot, ells mateixos com a producte del propi operar) a l'interior de l'aïllament de la terra. Però *que* la terra continue encara aïllada,

²⁰².- Cfr. DN XV, IV, pag. 568: "... una necessitat que no és la necessitat del destí... sinó que és un dels inmutables emposos envers l'ocàs per la coherència del nihilisme."

quan cau la persuasió que ella siga la regió segura i el llenguatge comença a testimoniar el destí que des de sempre ja apareix, això no és un contingut de la interpretació aïlladora, sinó que és un tret del destí, és a dir, de la veritat de la caiguda de l'aïllament.²⁰³

Que la persuasió cau com a meua significa que cau la convicció que des del contingut mateix del Jo, podia confiar en l'existència de l'aïllament. Dit amb altres termes: que com a veritat metafísica, com a immutable, com a contingut de l'*epistème* cedeix el lloc a un altre tipus de veritat sustentada sobre l'opinió majoritària. Caiguda de l'aïllament i començ de la testimoniança del destí. Ara, *només* començ. Aquest començ pot durar segles, podria acabar-se el món i nosaltres continuar instal·lats en el "començ". El "realisme" severinià, poc amic ni de suggerències ètiques ni de previsions epistèmiques que tracten de minvar allò que el futur puga contindre d'amenaça, traïria a si mateix, si d'aquest començ fera una dada (o esdeveniment) subjecta a una o altra interpretació de les teories sociològiques o de les diverses històries de la cultura. Precisament per això, és un tret del Destí que la terra continue aïllada quan, fins i tot, ha caigut la **persuasió abstracta**. No h'hi ha prou amb el contingut del *voler* (que és presència ideal) que caiga l'aïllament, perquè caiga de fet. Tota la *idealitat* del contingut del voler és brossa de riu front al més humil dels fets ungit pel Destí. Per sort no és un fet - se'ns podria objectar- que jo vull la caiguda de l'aïllament? Indiscutiblement, sí. Aleshores, però, ensopegue amb la meua pròpia estratificació de immediateses o jerarquització de classes de presència, que és, en definitiva, qui m'ha conduït a la diferència entre real i ideal. Per tant, sóc jo com a mortal, i no el Destí, que em persuadesc de la "irrealitat" o idealitat del meu voler; d'altra banda, per la mateixa raó, no són "més reals" (ni més Destí) les coses que efectivament passen, que allò que només passa dins de mi, com a contingut mental. En qualsevol cas, i tal i com estan les coses per al mortal, que no és el mateix que com estan per al Destí,

²⁰³.- DN XV, IV, pags. 563-4.

suposaria per part nostra una concessió a allò mateix que tractem de denunciar, si confonguerem la caiguda de la **persuasió abstracta ideal** amb la caiguda de la **persuasió comuna als mortals real**. És el que Severino adverteix en el cas d'un dels texts fonamentals de la religió hindú, extensible a altres religions i escoles de pensament, la conclusió: "l'alienació no pot consistir en el simple considerar que estem alienats"²⁰⁴. L'alienació no és només l'ens *ideal* (considerar-se alienat) i per això, en caure, no arrosega amb ell la totalitat de conseqüències que es deriven de l'aïllament de la terra. D'altra banda, com veïem, la genuïna necessitat severiniana, per res interfereix amb el curs del món, almenys en el sentit que poguera evitar, previndre o provocar un o altre esdeveniment del món. En aquest cas, la caiguda de la **persuasió abstracta** ni preveu ni evita la **persuasió abstracta comuna als mortals**. Si fóra capaç de preveure-la o d'evitar-la, o en cas que l'esdeveniment de la primera fóra l'avís de l'esdeveniment pròxim de la segona, o, finalment, que la caiguda de la segona fóra entesa com a conseqüència de la primera, en tots aquests casos, es tractaria sempre de interpretacions i -repetim- això no és quelcom que diga la filosofia de Severino, això -*que siguen interpretacions*- és responsabilitat directa del pensament d'Occident, almenys mentre continua en la seua creença, segons la qual, el mode d'aparèixer actual gaudeix de superior estatus ontològic o és aquell, per analogia al qual es constitueixen els altres modes d'aparèixer.

23.- Conseqüències de la caiguda de "la persuasió abstracta".-Res no li resta doncs realitat a l'*esdeveniment* **persuasió comuna als mortals**. Cap voluntat pot intercanviar la seua existència per un o altre fenomen substitutori. Els mortals, prou faran limitant-se a reconèixer amb precisió la seua entitat **real**, i no confonent-la amb no sé quina altra **ideal**. La crítica que adreçava al pensament hindú, podria ser

²⁰⁴.- DN XV, I, pag. 543.

adreçat a qualsevol altre idealisme de la filosofia occidental o, més precisament, a la totalitat de la filosofia occidental com a idealisme, en el sentit que així l'han qualificada autors, d'altra banda tan diferents, com Marx o Nietzsche. *Que cau la persuasió abstracta com a meua*, vol dir que cau l'absoluta "certesa" amb què la *meua* ment, esperit, consciència acomplia o volia l'aïllament. Que ho acomplira o volguera la *meua* ment, esperit, consciència, no significa que no ho hagueren de voler les altres consciències, ments, jo. Significa que "jo" vivia pensant que si estava cert, *també* n'havien d'estar els altres. Doncs bé, és aqueixa petita deducció -de la meua certesa a la dels altres- el que cau com a **persuasió abstracta meua**, deixant pas a la instauració d'una mena d'estat permanent de inseguretat en la relació entre el que vull dir i el que acabe efectivament dient. Si comence a malfiar-me que les operacions dutes a terme en nom del *risalto*, no siguen correctes i freturen fonament, si comence a sospitar que la relació entre imatge, signe, mot i cosa no és *natural*, aleshores qui o què m'impedirà pensar que la relació verbal que *risalta* el que crec que soc, tampoc té res de *natural*, àdhuc tractant-se de mots tals com "jo", "consciència", "ment"? Un exemple ben senzill que Severino fa servir com a prova de les contradiccions del conductisme. D'acord amb aquesta escola, no puc saber què siga la set de l'altre, si no atenc al comportament -sequedat dels llavis, pregunta per la ubicació de l'aixeta etc.- que la posa de manifest. En canvi - en això rau la contradicció-, no cal atendre al meu comportament per saber que jo tinc set²⁰⁵. Aquesta desigualtat, en cas que el Jo siga el meu o el d'altri, no pot durar massa temps ocultant la problemàtica que la sacseja. És a dir: no es pot estar molt de temps *creient* en l'existència del Jo (fins i tot el conductista hi creu), que és quelcom que no apareix (al mode de l'aparèixer privilegiat d'Occident) i, d'altra banda, pretendre que, des del punt de vista del coneiximent, només compta el comportament. Abans o després, una o altre, creença o coneiximent, s'hauran de

²⁰⁵.- SFP, capitulo terzo 2. pag. 75.

retirar. Tal com estan les coses, és a dir: tal com ara i ací es valora determinat mode d'aparèixer, sembla que és la creença en el Jo qui s'haja de retirar, car es troba situada en un mode d'aparèixer que no és, precisament, aquell en què el mortal confia més. En cert moment, puc haver cregut que la comunicació o l'entesa amb el proïsme era difícil en tant que el Jo o la consciència d'altri no apareixen. Després de la implacable crítica severiniana, tampoc apareix la meua pròpia. A partir d'ara, ja no hi ha problema de la comunicació: entre *què* o *qui* hauria d'haver-la, si, fins i tot, em veig forçat a dubtar de l'existència del meu Jo que, creïa, no podia ser objecte de dubte? El text que continua pot servir com a exemple de la radicalitat de Severino en el plantejament de la qüestió:

I diem justament que és interpretació fins i tot l'afirmació de l'existència dels hòmens i del llenguatge que van interpretant infinitament. Dir això significa que és interpretació també l'afirmació de l'existència de tot això amb què l'home i el llenguatge estan en relació: la societat humana i la complexitat de les seues relacions, de les seues institucions i dels seus productes, les coses de la natura (cel, terra, mar, arbres, animals) -en general totes les "coses" i tots els "objectes" amb què tenim relació (*abbiamo a che fare*).²⁰⁶

Com hem dit, que el llenguatge no puga passar d'interpretació, la possibilitat que en qualsevol moment significat i significat testimonien la convencionalitat o innaturalitat de la seua relació, no és res que ineluctablement siga així, sinó que, una vegada oblidat el sentit de la presència originària o de l'Ésser que absolutament s'oposa al no-ésser, no pot no passar així, no pot no succeir el que acaba succeint. Per què no hauríem de separar significat i significat, els mots de les coses, revelar la inessencialitat (= el seu despegament o separació de l'Ésser) si la relació que les manté unides és de naturalesa purament inestable i provisional? O, en altre sentit, si la relació entre aquell aspecte de la llengua grega *anthropos* i l'home és -tal com pensa el sentit comú- més convencional que el que manté

²⁰⁶.- FF XXII, 1.

l'aspecte físic d'un home amb la totalitat del que siga aqueix home, aleshores què pot aturar que els dubtes que avui ja ens assetgen referents a la capacitat que tal o qual mot represente tal o qual realitat, demà s'extenguin fins allò que considerem aspecte més natural de les coses, aquella part de les coses que no necessita interpretació perquè, per si sola, se'ns dóna? Per avaluar la gravetat del problema que es planteja, ens cal avisar que, per a Severino:

La imatge és el llenguatge. Però el llenguatge no és només paraula, gest, comportament, escriptura. Llenguatge són totes les coses visibles, oïbles, tocables de la terra segura... fins i tot les conformacions "sensibles" que s'anomenen "arbre", "taula", "estel", "làmpara"...²⁰⁷

Això no significa, però, que siga el mateix l'aspecte físic que l'aspecte com a mot. El que roman idèntic és la voluntat que *decideix* què siga aspecte físic i què siga l'aspecte com a mot. La resposta definitiva a aquesta problemàtica, Severino l'ha donada en una obra recent, *La Filosofia Futura*, de la qual passem a transcriure dos epígrafs. Justifiquem aquesta decisió, per la claredat -dins de la dificultat del tema- i perquè, en la línia adoptada per nosaltres, que tendeix a demostrar la coherència d'un pensament esparcit entre escrits de naturalesa molt distinta, ajudarà, sense dubte, a tranquil·litzar el lector en allò que, fins ara, li hagen pogut semblar del nostre discurs sobre Severino, afirmacions plenes de gosadia:

7. *Mot i aspecte.* -

L'aspecte d'un home és, alhora, un signe que indica aquella realitat (més complexa que aquella en què consisteix el seu aspecte) que és l'ésser home. I el signe, el mot *anthropos* és, alhora, un aspecte de l'ésser home - tot i que la voluntat interpretant entén aquest segon aspecte com a més "extern" o "accidental" respecte a l'ésser home. Això significa que el *mode* en què el que diem "comportament humà" és l'aspecte d'un home; és diferent del mode en què *anthropos* és aspecte de l'home; i que el mode en què el mot *anthropos* és signe de l'ésser home, és diferent del mode en què el "comportament humà" és signe de l'ésser home, tot i quedant clar que quan un esdeveniment és entès com a "comportament humà", un l'assumeix ja com a signe i

²⁰⁷.- DN XV, I, pag. 534.

aspecte de l'ésser home, així que, pròpiament, assumir -voler- un esdeveniment com a signe i aspecte de l'ésser home és, precisament, assumir-lo com a signe i aspecte d'un comportament humà.

8. Interpretació de la interpretació.

Un dels motius determinants pel qual el mot d'una cosa és aspecte de tal cosa en mode divers d'aquell en què això que comunment s'anomena "aspecte" d'una cosa n'és justament l'aspecte, és troba constituït per la circumstància que la voluntat que interpreta un esdeveniment com a mot d'una cosa (o siga d'un cert altre esdeveniment o d'un cert altre essent) és justament interpretació d'una interpretació: pensar (voler) que quelcom siga l'aspecte d'un ésser home (o siga, d'un individu humà) és una interpretació; i fins i tot és una interpretació pensar que *anthropos* siga el mot que indica l'ésser home; i com que l'ésser home indicat per *anthropos* és com a molt la síntesi entre l'ésser home i el seu aspecte, i aquesta síntesi és, justament, una interpretació, resulta que la interpretació que fa d' *anthropos* com a signe de l'ésser home és, com a molt, interpretació d'una interpretació.²⁰⁸

Per a una plena i fructífera comprensió d'aquests texts, recomanem al lector la mateixa actitud adoptada per nosaltres, car ens sembla que si ací es practica un tipus d'*epojé* és aquella que posa en suspens la més "banal" de les evidències quotidianes: el supòsit que a la cosa correspon el mot, i al mot la cosa. Al respecte, el "com a molt" (*per lo più*) del segon epígraf, resulta d'allò més significatiu. El que com a molt el mortal quotidià reconeix -que *anthropos* com a signe de l'ésser home siga interpretació d'una interpretació- no és de fet l'actitud més corrent en la quotidianitat. És ja una "interpretació" de lingüista o de filòsof del llenguatge, i com a tal *teòrica, ideal, passada*. El normal o corrent en la quotidianitat no és que *anthropos* indique "la síntesi de l'ésser home i el seu aspecte" que, com a tal, suposa un grau més alt d'activitat especulativa, "sinó l'ésser home com a distint del seu aspecte". És sobre això últim, precisament, que ha d'actuar l'*epojé*, allò que, justament, un creuria més a recer de qualsevol temptació de dubte, però també, allò que constitueix la prova màxima que l'enteniment aïllador no espera a les grans

²⁰⁸.- FF XXII, pag. 206.

construccions de la ciència o de la filosofia per desplegar tota la seua influència. El que continua, d'una banda suposa sempre el que aquests texts, i el nostre propi discurs, diuen, d'altra, desenvolupem el que hem dit fins arribar a les mateixes portes del que, des de la perspectiva severiniana, és conseqüència de la separació o aïllament dut a terme per l'intel.lecte i testimoniats pel llenguatge: la separació o aïllament que, com a decisió, l'hegemonia de la tècnica imposa.

24.- Dubte i domini intersubjectivament reconegut.- Hem arribat al punt en què la persuasió que el que el llenguatge pot fer és **interpretar** s'afirma de manera desinhibida. Això no trau que aquesta *persuasió* siga *viscuda* conjuntament amb una altra que només aparentment se li oposa: aquella que estableix la correspondència entre mots i coses. El que ara ens interessa més, però, és que tota la problemàtica referent a la comunicació queda, de sobte, dissolta o infonamentada. Ara ja no és que el filòsof que continua parlant amb esperances de ser entès, pugui mostrar les seues reticències front a la capacitat efectiva de la comunicació (la qual cosa constituiria l'enèsima versió de la vella paradoxa de l'escèptic), sinó que es veu *llençat* en la *fe* que la veritat és un pur contingut lingüístic, que veritat és allò que el llenguatge vol o permet que siga veritat. Les reticències del filòsof s'esvaeixen arrossegades per la pròpia pragmàtica del llenguatge que no s'atura a reflexionar sobre les seues pròpies possibilitats, sobre el que pot dir o sobre allò que, tot i no poder-ho dir, d'una manera o altra, ni que siga per recordar la insuficiència del que efectivament diem, està present. En les antípodes, el pensament de Severino, desautoritza gran part del pensament contemporani en la tolerància que aquest manifesta front al fenomen lingüístic, el qual -raona aquesta tendència actual- si bé no aprofita per testimoniar la veritat, aprofita almenys per continuar la comunicació, el consens en tot aquell camp llunyà de les ciències més exactes en què la consciència del mortal, mancada d'una veritat que se li presente de manera irrevocable, es veu obligada a produir la seua pròpia. Per a l'italià, en canvi, el

problema que no ha resolt el *logos*, no hi ha raó perquè el resolga el diàleg. El diàleg es dona entre dos o més que no sols interpreten i, a partir de cert moment, *saben* que interpreten (cosa aquesta afirmada a bastament pel pensament actual), sinó que afirmen -saltant-se tots els límits de l'aparèixer actual i *volent* que siga un altre aparèixer el que apareix al mode de l'aparèixer actual- que no poden sinó interpretar. Confonen el que fan ells, després d'haver traçat el camí per no poder fer sinó això, amb la sola cosa que es pot fer. És en aquest sentit que diem que el diàleg o la comunicació carreguen amb el que ja era problema com a *logos* o com a *epistème*. Recordem, per tal de lligar caps, que abans hem reduït el problema de l'*epistème* a la confusió entre els modes de l'Aparèixer. Vegem ara com aquesta cultura del diàleg i del consens, en absència de la veritat, s'adiu amb l'hegemonia, també actual, del saber i de la *praxis* científico-tecnològica:

El món està dominat per la ciència i per la tècnica només si tal domini és intersubjectivament reconegut. Però la intersubjectivitat del reconeixement -i, per tant, del domini de la ciència i de la tècnica- no és un "fet natural" que només requeresca ser reconegut, sinó que ell mateix és quelcom de *cregut*, *volgut*, *interpretat*, o siga, quelcom que existeix i apareix només a l'interior de la interpretació del món en què la ciència consisteix.

Assolim així el punt de màxima tensió des de que hem començat a sospitar que allò que pensàvem no requeria interpretació, és, ell mateix, resultat d'una interpretació. La filosofia actual reconeix que el llenguatge, com a fenomen que sotmet tota veritat a la interpretació, no cessa de guanyar posicions a l'interior de la consciència del mortal, però la filosofia ni tan sols és capaç d'imaginar que el llenguatge mateix, i el que és la seua conseqüència pràctica: la comunicació, siguen interpretacions. Des d'aquest punt de vista, és una *interpretació*, i no una convicció, que ens entenem mentre parlem, que els llibres de Severino puguen col.laborar al desenmascarament del nihilisme com a més profund postulat del pensament occidental, que hi haja "entesa" o, fins i tot, que hi haja quelcom

semblant als "llibres de Severino"²⁰⁹. Per què "llibres de Severino" amb més dret que "figures ortoèdiques"? Per què comunicació i no intercanvi de monòlegs solipsistes? On *apareix* que la determinació "llibre de Severino" siga més adient a això que tinc al davant que "figura ortoèdrica"? On *apareix* que ací s'estiga produint una comunicació i no un simple intercanvi de missatges sense sentit? A l'igual que, déiem abans, on *apareix* que darrere la façana estiga la resta de l'edifici? És com si Severino plantejara el repte en aquests termes: si la persuasió del pensament d'Occident indica que el que no apareix al mode com ho fa l'aparèixer actual no és (ha deixat de ser, no és encara, es troba constantment en vies de deixar de ser), no és o, el que ve a ser el mateix si la fe exclusiva en la terra segura la mantenim fins a les darreres conseqüències, fent que, si el passat no és *perquè* no apareix actualment, *tampoc* siga el que per ocult o llunyà del nostre camp perceptiu no és contingut del aparèixer actual, aleshores, la fe en la terra segura ha de portar irremissiblement al dubte sobre la "realitat" de tot el que ens envolta. Certament, la fe en la terra segura sempre s'atura abans d'enfrontar-se a aquesta conseqüència terrible de la seua pròpia forma de procedir i s'entesta a creure que hi ha certes coses de les quals no es pot dubtar, per exemple: de la façana de la casa, si no de la resta de la construcció. L'acte d'*aturar-se* o de *no voler veure*, l'acte de mantindre determinat contingut a nivell inconscient) representa el retorn que, en l'època de la fe en la terra segura, l'home experimenta en direcció al mite. Aquest presidia el pensament quan encara la filosofia no havia plantejat la contraposició entre Ésser i No-ésser. El *nou* mite fa sentir la seua presència en tant en quant ni la filosofia, ni encara menys la ciència, han sabut reconèixer el potencial immens que aquesta contraposició contenia.

²⁰⁹.- Cfr. TEU (EN) XXI: "Traços negres sobre el paper, esdevenen paraula, quan hom els entén com a signe d'un significat, és a dir: com a invitació a seleccionar un significat. Un llenguatge és la invitació a seleccionar certs significats i a dispondre'ls en una certa connexió. Malgrat totes les motivacions que empenyen a entendre quelcom com a llenguatge, i com a cert llenguatge, la motivació última és l'entesa mateixa, és a dir la convicció que quelcom siga llenguatge i siga cert llenguatge més que un altre. La dada és transformada en llenguatge -en cert llenguatge- per la voluntat interpretadora; tampoc ací la testimoniança de la veritat sap prohibir les interpretacions diverses".

Resumint: si la presència actual és el model de totes les "altres" presències, aleshores no som coherents quan pensem que les coses són el que *per a nosaltres* són, o que els mots diuen el que *segons nosaltres* volen dir, o que els signes o aspectes remiteixen a allò de què creiem són signe o aspecte. En raó que *el que siguen per a nosaltres* no figura mai dins de l'aparèixer actual, és sempre presència ideal, irreal, passada. Si no hi ha més aparèixer que l'actual, o si tots els altres són formes incompletes d'ell, aleshores la forma en què apareix l'ésser signe del signe o la relació entre el mot i la cosa, han d'acabar consentint que el dubte acabe apoderant-se d'ells. El mortal mateix sufoca tota possibilitat en sentit contrari.

25.- La caiguda de la persuasió abstracta té com a resultat la restauració de l'actitud quotidiana.- La necessitat de tancar la qüestió del llenguatge com a fe en la interpretació, ens ha portat a abandonar momentàniament la distinció que ja havíem introduït entre la persuasió abstracta (meua) i la persuasió comuna als mortals. Ocupar-se del llenguatge no ha estat gratuït perquè en la seua reconeguda identificació amb la interpretació, i en la consegüent renúncia més o menys explícita a dir la veritat, s'acompleix, de manera més palesa que en cap altre lloc, la caiguda o ocàs de la primera persuasió i el començ del domini en solitari de la segona. Aquesta última adopta tot un posat pràctic desinteressat de qüestions teòriques i únicament preocupat pels resultats. En ella ja no preocupa ni sembla dubtes el fet que el llenguatge s'haja assumit com a interpretació, sinó només "el que es pot fer" quan la persuasió ha estat assumida i la seua assumpció ha desaparegut del nivell immediatament conscient. D'altra banda, hem avisat que la distinció entre les dues persuasions té lloc impulsada pel Destí²¹⁰, com a negació de la veritat, de la qual, però, la veritat no pot prescindir, com a objecte de la seua negació, si no vol veure's recaiguda en l'abstracte. Finalment, cal dir que aquesta caiguda de la

²¹⁰.- DN XV, IV, pag. 564: "En aquest sentit és el el destí mateix qui posa com a "persuasió abstracta" això que de l'aïllament de la terra cau, i com a "obra" això que d'ell continua."

primera persuasió no acompanyada per la de la segona, constitueix l'última fase a l'interior de l'aïllament característic de la terra segura²¹¹. És a dir, que l'aïllament de la terra segura és responsable d'aquest estat de coses, però que, alhora, l'aïllament, com a qualsevol altra determinació, és un ens etern en el firmament del Destí. També podríem dir que la causalitat amb què l'aïllament influeix sobre el fenomen al·ludit (la caiguda d'una de les persuasions i la no caiguda de l'altra) no és canvi el que regula l'aïllament com a fenomen que pertany (no que és causat) pel Destí. Temps haurà, però, d'ocupar-nos d'aquestes qüestions més especulatives. Descrivim ara el que, en el seu nivell més reconeixible, aquest estat de coses representa:

El decidir i el fer són alienació, però jo continue decidint i fent àdhuc després de la caiguda de l' "abstracta" persuasió aïlladora. "Jo continue decidint i fent" significa que en l'estratificació de l'interpretar aïllador, una certa capa de la interpretació no cau: la capa constituïda per un cert decidir, per aquell decidir que és la convicció que certs esdeveniments es realitzaran perquè ella disposa de l'instrument (que ella en diu "el meu cos") que està en posició de produir-los.²¹²

És a dir que pot caure la persuasió abstracta i continuar perfectament vigent "el conjunt de les obres que l'art del mortal produeix a l'interior de la terra segura" (DN 558). El procés de la "caiguda" s'atura just en el moment en què també anava a afectar a la pròpia "praxis", "acció" o treball del mortal. Aquest, per la seua banda, és suficientment fort per a assistir a la davallada de les pròpies "idees", però no fins al punt que, junt amb aquestes, caiga també la pròpia capacitat de decidir, la qual continua com a persuasió comuna. D'altra banda, no és la totalitat del "Jo" que cau, sinó només aquell transcendent o noümenic, aquella

²¹¹.- DN XV, III, pag. 558: "Però els trets de la terra que, apareixent en la mirada del destí de la veritat són testimoniats en el llenguatge que comença a testimoniar el destí de la veritat quan l'aïllament de la terra comença a caure, són els trets que apareixen quan cau això que en la perspectiva de l'aïllament interpretador és posat com a persuasió "abstracta" que la terra siga la regió segura, és a dir com a persuasió distinta d'això que, en aquella perspectiva, és posat com a conjunt de les obres que l'art del mortal produeix a l'interior de la terra segura."

²¹².- DN XV, IV, pag. 566.

absoluta "certesa de si", sense la intervenció del qual, qualsevol forma del dubte a l'interior del Jo, que és qui adverteix el contingut del dubte i no dubta del propi contingut com a *quelcom dubtós*, constitueix una entitat autocontradictòria. En efecte, sense la certesa transcendental que el que passa a l'interior del meu "jo" és dubtós, aleshores: o el dubte és quelcom que no pot ser vist com a dubte, sinó com una més de les "certeses" amb què un va passant la vida, o tot és objecte de dubte, inclosa la meua certesa que estic dubtant, que no és un dubte sinó una certesa...²¹³. De totes maneres, en aquest estadi, aquests importantíssims problemes preocupen poc al sentit comú en totes les seues formes. Volem dir que el jo transcendental o noümic pot anar-se'n en orris i el jo empíric, que actua, que estima, que odia, que espera, que desespera... descobrir sense consternació que no li feia cap falta. En presentar el Jo transcendental com a un universal, aquest ha de seguir el destí que espera a tot universal o a tota *permanenza* en el si d'Occident. La estructura lògica ve donada perquè, com déiem abans, la distinció entre M' i M" acaba per descobrir que és autosuficient i que, per res del món, necessita M. Roman, en canvi, un sentit del "soc jo" del qual l'obra aïllada no pot prescindir, sense dubte perquè també ell és obra aïllada, però també perquè és aquell instrument purament *pràctic* i alliberat de disquicions especulatives com les suara plantejades, considerat en la pura vessant resultativa: el meu cos

La convicció que la terra és el terreny segur és no només convicció de ser la convicció comuna als mortals -de ser la convicció comuna d'aquell mortal del qual tal convicció diu: "soc jo", però que també és comuna, pel que fa al seu contingut, fins i tot a tots als altres mortals-, també és convicció que la terra està dominada pels mortals que tenen en comú el seu contingut, i és convicció de *dominar* les coses de la terra, en tant que una tal convicció és "meua", o siga d'això que interpreta com al "meu cos".²¹⁴

²¹³.- El lector podrà seguir aprofundint aquest problema, que representa el punt màxim d'encontre i de distanciament de Severino amb Descartes, acudint al text següent: Postille 2 i 3 a SFP, pags. 297 i ss. (ed. 1981), des d'on el propi autor el remetrà cap a als texts corresponents de DN.

²¹⁴.- DN XV, IV, pag. 566.

Podríem dir que la caiguda de la **persuasió abstracta (meua)** és compensada amb escreix pel manteniment i potenciació del "meu cos", el qual, probablement, faça perdre seguretat, però facilita l'adquisició de força. A més, a diferència del Jo o de la consciència, el cos forma part del món, d'ací la desvalorització dels problemes especulatius. D'altra banda, l'hegemonia en solitari del **cos**, resulta un ajut inestimable per la hegemonia de l'acció tècnico-científica. La confiança dipositada en l'acció tècnica com a alliberada d'objectius que hagueren pogut portar fora del món, desplaça la fe que cercar la felicitat és el camí més curt envers la felicitat, que parlar és el camí més curt per entendre's. Si un vol: l'actuar tècnic i l'intercanvi de missatges és la sola cosa que ens resta, un cop perduda la fe en una felicitat més enllà de la tècnica, d'una intimitat més enllà dels mots. No es tracta, per tant, d'imposar una meta a la felicitat o a la paraula, sense comptar amb el que la *téchne* presumiblement pot fer -la qual cosa seria comprensible- sinó de no preguntar-se, ni abans ni després, per finalitat alguna. Amb això tancaríem el llarg periple representat per la història de la filosofia, en el que té de diferent al sentit comú, i retornaríem a la fe mai abandonada: la de la nostra solitud sobre una terra que no és sinó el que mostra. Si hi ha algun element innovador, és la possibilitat que per al mortal s'obre d'adonar-se fins quin punt pensava des de la *téchne*, des de la capacitat productivo-destructiva, àdhuc quan la fe en els immutables semblava ferma i del tot independent de la voluntat dels homes. El que ací és, però, constatació i interpretació d'una dada -que la tècnica o les obres es mantenen quan fins i tot cau la pretensió d'un "saber únic i incontrovertible que salve de l'angoixa"- en el Severino més genuí, va sempre avalat per l'actuació pròpia del llenguatge que des de sempre, en la història d'Occident, retén uns significats mentre consenteix que la naturalesa d'altres siga només accidental i passatgera. Des d'aqueix punt de vista, la lògica i la metafísica aristotèliques constitueixen la gramàtica profunda de la llengua d'Occident. Allò que en elles ens és presentat com a més segur -subjecte o proposicions apofàntiques- adopta un

caràcter *ideal*, front a la *realitat* que testimonia en sentit contrari. L'*actualitat* (el F-immediat) és sempre del Devenir i, com a tal, permet sobre ella l'acció de la nostra voluntat tècnica. La resta: el no-actual, *passat* i *ideal*, allò sobre el qual la voluntat i decisió tècniques s'estavellen. Tanmateix, *passat* i *ideal* no són ficcions que, una vegada revelades enganyoses per al mortal, permeten que la realitat es mostre lliure i privada de qualsevol atavisme. Ben al contrari: en la proposta severiniana, el *passat ideal*, com a estructura fonamental de tot el pensament d'Occident, és més "real" que allò que, des de l'interior d'aqueix pensament, s'entén per "realitat":

Una caiguda (de la persuasió abstracta*) que no apareix tampoc com a esdeveniment acomplert d'una vegada per sempre, sinó com a esdeveniment recurrent, en què la recurrència implica el retorn d'allò que ha caigut, i en què la mateixa recurrència és un passat i una possibilitat, sent l'aparèixer actual l'aparèixer del destí, precisament perquè la persuasió aïlladora i la seua recurrència són un passat²¹⁵.

Comptat i debatut, sembla com si tot l'esforç de la metafísica occidental per fonamentar un saber més enllà de l'evidència immediata, més estable i segur que el pur contingut del sentit comú, haja resultat un fracàs. No en el sentit que l'home acabe, al final d'un procés de segles, decebut per no haver trobat allò que cercava, sinó perquè allò desitjat se li revela insubstancial, buit, privat de qualsevol qualitat per garantir la continuïtat de la "vertadera realitat". Al final, doncs, tenim el mateix que al principi, la convicció que acompanya al mortal en llevar-se cada matí: que ell -com a *sono Io o mio corpo*- és l'instrument que fa possible les obres, que tota realitat té lloc en algun punt entre aquests dos extrems i que no hi ha més que el *passa* entre aquests dos extrems. El sentit comú demostra poder més que la persuasió abstracta. El vencedor no es comporta com aquell heroi antic que, malgrat el seu triomf, es mostrava disposat a reconèixer la grandesa de l'intent del

²¹⁵.- DN XV, III, pag. 558.

seu contrincant, sinó que el ridiculitza i l'escarneix com si tota el sojorn d'aquell sobre la terra haguera constituït una pura inutilitat, un error de principi a fi.

I no és, d'altra banda, que la caiguda de la persuasió abstracta no tinga efectes, car, després d'ella, el mortal mai no tornarà a estar segur sobre la terra. No sols això, però: el mortal descobreix, paral·lelament, que allò que ell entenia amb el mot "seguretat" i que com a tal ansiava, el coneiximent, d'una o altra forma, epistèmic, no és el que es troba en millors condicions per avalar la seguretat que realment vol. Se'ns objectarà, de totes maneres, que en el canvi d'un tipus a altre de seguretat -de la sustentada en les teories a la sustentada en les obres- es produeix un canvi que no hauríem de menystenir en absolut, en tant que la primera no admet la possibilitat de ser revisada o sotmetre's a un judici que podria desbancar-la, mentre que la segona extrau la seua força i atorga més seguretat en tant que accepta ser revisada quantes voltes calga, car a si mateixa no es veu més que com a una interpretació tan provisional com un vulga. Les defenses d'aquesta última per afrontar el devenir històric són més grans, precisament, perquè la seua coincidència amb la pròpia quotidianitat, amb el que aquesta conté de saber no reflexionat i infonamentat, és pràcticament total, de manera que no s'estranyarà d'aquelles "sorpreses" que el devenir li puga reservar. Des d'aquesta fe en la seguretat pròpia de la quotidianitat, la caiguda de la seguretat en la teoria no es valora, al seu torn, sinó com a "teoria", "punt de vista", "interpretació", un dels ens que apareixen i deixen d'aparèixer. La seguretat en les obres, pensa per exemple: el món de l'empresa no ha de comportar-se de diferent manera de com es comporta perquè tal o qual discurs (inclòs el de Severino) veja en la tècnica el fenomen més característic de l'última etapa del pensament d'Occident, la pau, si ha de venir, no serà per la voluntat dels pacifistes. El "realisme" del partidari de la seguretat en las obres no resulta, certament, indiferent a Severino, sense que això signifiqui, de cap manera, una coincidència de posicions. Per exemple, quan el món estava

reconegudament dominat per les dues superpotències, Severino deia: mentre les superpotències estiguen armades i continue la cursa d'armaments, els pobles pobres de la terra no gosaran agredir el món ric. Si les superpotències decidiren desarmar-se -cosa que els pacifistes expressament demanen-, el tercer món agrediria el primer immediatament. Això no ha de significar, o no ha de significar necessàriament, una mena de invitació al conservadurisme o inacció moral, si invita a quelcom, és a posar-nos en guàrdia contra aquell **voluntarisme** que es creu més lliure en tant que ha trencat, totalment o parcial, amb el saber de la veritat i així creu estar una mica més aprop de la realització de la utopía sobre la terra. Si aquest esforç cap al saber -que mai no pot passar d'*esforç* encara que constantment s'omple de nous continguts- es manté, aleshores ni perd la utopia voluntarista ni guanya Severino, és la Veritat qui adquireix el dret a, com a predicat, o millor: com a constant persintàctica, ser aplicada a tot allò que, com a encert o com a error, forma part de les determinacions que conformen la terra: les superpotències, la seua caiguda o el seu manteniment, són des de sempre *eterns*. Si, per el contrari, romanem en l'estadi en què hi ha (perquè apareix en determinat moment del temps) un fet o una dada que en diem "superpotència" que es veu desplaçada del *cerchio* del que apareix per una altra dada que en diem "caiguda de la superpotència" (i qui diu "superpotència" pot dir qualsevol altra determinació de la terra sorgida a l'interior del pensament occidental: pau, Occident, dia, nit, taula, encenedor, cadira...), no eixim d'aquell miratge de novetat (car hi ha indiscutiblement *incremento*) que disimula la repetició o prossecució del mateix. No diem que dia i nit, Occident i el seu ocàs siguen el mateix, diem simplement que comparteixen el fet de veure's a si mateixos com a separats de l'Ésser i, consegüentment, com a simples significants destinats a l'ocàs un cop es considere que els significats que representen han deixat de ser (ja sabem que Occident és l'indret des d'on es pensa que que el que és, pot tornar-se no-res). En aqueix sentit, la relació interdependent de les determinacions, és tan accidental com pugua ser-ho la del universal o idea amb

aquelles entitats individuals que creuen ser-ne actualització. Dit amb altres mots: el que hem considerat autosuficiència de la quotidianitat -que acaba per desplaçar l'intent epistèmic- és conseqüència de la pròpia separació metafísica -entre ens i ésser- com a primera expressió del nihilisme, l'*epistème*. Vegem en aquest text de quina manera en una etapa posterior, la de l'hegemonia de la interpretació, continua repetint-se l'esquema metafísic segons el qual l'universal, ara la dada, continua com "el mateix" (fent idèntica funció) mentre se succeixen les determinacions individuals, ara interpretacions:

Però aquest romandre de l'estratificació de la interpretació aïlladora és un oneig (*ondeggiamento*), un balanceig (*rollio*). En la mirada del destí, aquesta estratificació de l'interpretar apareix com a alienació, però el conjunt de conviccions que constitueixen l'interpretar oneja immergint-se en l'ocàs i emergint-ne, devenint un passat i retornant al present. (Si el passat és l'acompliment del romandre de la identitat de diversos -cfr. cap. VI- l'"emergir" i el "retornar" és l'irrompre (*sopraggiungere*), després de la interrupció que ha determinat l'acompliment del romandre, d'una determinació que és al seu torn un dels diversos unificats per llur identitat permanent, i que és un retornar d'aquesta identitat, precisament perquè s'uneix a ells després de la interrupció). El balanceig de l'estratificació de l'interpretar aïllador no porta a l'ocàs i no fa tornar a emergir des de l'ocàs, la totalitat del volum de l'estratificació, sinó una de les seues parts sempre variant (així com l'embarcació, en balancejar-se, no està totalment submergida, sinó que estan submergides només àrees sempre diferents dels seus flancs - el pont, mentre l'embarcació sura, està sempre en emersió).²¹⁶

²¹⁶.- DN XV, IV, pags. 565-6. Recomanem la lectura de la postil.la 4rta. a SFP per la seua capacitat integradora de conceptes tan importants com el de *rollio*, l'*incremento* o *immer wieder* o el de concepte abstracte de l'abstracte, tots ells referits, òbviamment, a la testimoniança de la veritat que és el llenguatge. A mode d'exemple, per despertar encara més l'interés del lector, citem: "D'antuvi, però, si la veritat és vista en la seua síntesi amb el llenguatge que la testimonia, aleshores és veritat que la veritat no siga definitiva en el sentit indicat de tot el paràgraf 5é - entenent sempre però (cosa que no passa en aquests *Studi*) que el moviment de la veritat, testimoniada pel cercle de l'aparèixer, siga el reaparèixer i el desaparèixer d'aquell ens etern, o siga: d'aquella complexa estructura d'ens eterns, que és la testimoniança de la veritat. El <<repensar continuament>> la veritat és el continu reaparèixer del llenguatge que la testimonia; i tal llenguatge n'és la testimoniança només en tant que no reapareix com a llenguatge indeterminat, sinó com a llenguatge que emmiralla de mode concret les determinacions de la veritat - tot i sabent que és justament aquesta <<concreció>> que, per aparèixer de mode processual, es constitueix com a concepte abstracte de l'abstracte, o siga com a concepte abstracte d'aquell abstracte (és a dir: d'aquella dimensió parcial de la veritat) que és emmirallat en cada punt del procés lingüístic." (pag. 304).

Finalment, no ens estem de confessar una especial predilecció per la forma en què la qüestió de la qüestió de l'*actualità* (Gentile), *immer wieder* (Husserl) de la veritat, en relació sobretot a allò que ens ve donat com a <<ja fet>>, herència, contingut de tradició etc., apareix en el segon estudi, II 2., pag. 58 i ss.

El moment de l'oneig i el balanceig és el nostre. Sabem que les "identitats permanents" no són inexpugnables, constitueixen només "interrupcions" del moviment incessant de "immersions", "emersions", "retorns" i, tanmateix, no estem disposats a portar tan lluny la nostra reflexió que ens poguera conduir a l'abandó de la fe que si no tot, part almenys roman. No són sempre les mateixes "àrees dels flancs de l'embarcació" aquelles que queden fora de l'aigua, però confiem que algun almenys, ho farà. El Destí vol que res no deixi de ser, però el mortal vol que el que continue apareixent siga només una part, probablement perquè tem que, en voler el Tot, pot acabar trobant-se amb el no-res²¹⁷. La *permanenza*, a diferència del que passava en èpoques anteriors a la nostra, pot transmigrar d'una classe d'ens a una altra, però nosaltres no estem disposats a escoltar qui diga que per pensar la *permanenza*, no ens cal fer-ho contra el no permanent, separadament una de l'altre. Qui així ens parlara, creuria a més que tot és etern i que res no prova el cas contrari. En les antípodes, la nostra cultura i la tradició de què beu, pensa que tot fa pensar que la totalitat o algunes seccions del que és, vénen del no-res i cap a ell s'encaminen.

La interpretació "emergida" i vigent ara i ací, malgrat tots els temors en contra que sense dubte la nostra cultura alberga dins de si, vol que "els mortals continuen sent mortals i la tècnica continue aprofundint i extenent el seu domini sobre la terra"²¹⁸. Aquesta *voluntat* constitueix l'"autèntica realitat" front a tots els discursos -de Heidegger, l'escola de Frankfurt, els moviments ecologistes, Severino...- ideals, passats i irreals. Ideals perquè el "sentit comú" creu que la

²¹⁷.- En SFP III 7., trobem: "...si no em sent capaç d'anar a l'enter, o si no crec que existesquen vies que hi porten, faig que l'enter vinga a mi, el reduesc a la diversió, al plaer dels sentits, al costum quotidià, al treball: hom identifica el significat amb tals situacions i el que queda enllà d'aquestes, no té significat perquè hom no vol que el tinga."

En termes molt semblants en TEU (EN) XIII, pag. 226: "Es pot rebutjar la salvació perquè en l'esdeveniment que ha de portar-la, un tem la més abismal de les perdicions. Es pot tancar la terra en la solitud perquè es creu que no hi haja altra salvació enllà d'aquella aportada pel mode en què l'esdeveniment de la terra ens està al davant."

²¹⁸.- DN XV, IV, pag. 564.

tècnica *fa* mentre que la paraula se l'emporta el vent o que els significants no són com *són* les coses. Passats perquè, a banda d'existir al mode del passat: com a contingut mental o de memòria, sempre arriben tard respecte a la tècnica que ha de resoldre problemes abans de pensar en les seues arrels o en el seu abast. Irreals perquè la "dada" sobre la qual cruen sustentat-se i ser-ne interpretació, roman per força més lluny d'ells que l'obra ho està de l'acció tècnica, a l'igual que el mot-aspecte no estava tan aprop de l'aspecte físic de la "realitat", a la qual, però, tots dos diuen remetre. Si Occident continua parlant com parla, o deixa que la consideració que el llenguatge li mereix *emergesca i es submergesca per tornar a emergir*, Occident sempre veurà com a "més evident" que la roda és producte de l'obrer, que el fet que el significat "Occident" vaja unit a tot allò que han fet els homes d'Occident al llarg de tots els temps. "Occident" sempre serà irreal front a la roda. Aqueix "realisme" de qui troba més real "roda" que "Occident" no és el mateix que nosaltres associàvem als escrits de Severino. L'obra d'aquest és realista perquè sap que ningun ocàs de la **persuasió abstracta** va necessàriament acompanyat de l'ocàs de la **persuasió comuna als mortals** o pròpia de les obres, no perquè determinants significants, des de l'interior de l'aïllament, siguen considerats com a més reals que altres.

Creiem haver fonamentat així el que abans hem dit amb caràcter assertiu: que la interpretació és al llenguatge, el que la decisió és a la tècnica. Quan a tot no li és concedit un mateix dret a ser, aleshores és inevitable que l'elecció per un o altre mot-aspecte o per una decisió en un sentit o en un altre, siga fortuïta, és a dir: coexistesca amb la possibilitat permanent de ser substituïda per un altra. I no és que es tracte de simple paral·lelisme. Aquest fa temps que s'ha convertit en confluència. Severino és taxatiu al respecte: "La civilització de la tècnica porta al límit la

La immediatesa i el discurs.

convicció inicial del mortal de ser patró del propi llenguatge"²¹⁹, seguit de: "En la civilització de la tècnica, totes les coses s'han convertit en paraules de les quals el mortal se sent patró". Tota aquesta temàtica reapareixerà en pàgines posteriors. Fins ara hem vist com la problemàtica s'originava a l'interior del llenguatge, però no hem insistit suficient sobre com des de la seguretat de la tècnica és vist tot aquest procés. És el que anem a fer a a partir d'ara.

²¹⁹.- DN XV, IV, pag. 570.

SEGONA PART:
LA TÈCNICA EN EL MÓN.

I A PROPÒSIT DE CERTS LLOCS COMUNS.- En un dels darrers escrits de l'autor llegim:

(És així que l'organització ideològica de la tècnica dona pas, cada vegada més, a l'organització tecnològica de la tècnica). Aquesta és la tendència fonamental en acte avui sobre la terra²²⁰.

Es tracta d'una de les comptades ocasions en què Severino gosa pronunciar-se sobre la diferència entre tècnica i tecnologia, la qual, en canvi, constitueix un dels motius fonamentals en obres que, sobre la mateixa temàtica i en el mateix sentit -reivindicar la vinculació de la tècnica amb la metafísica- el precediren. Aviat veurem que el problema, per a l'autor, no rau en la diferència entre dos adjectius -ideològica i tecnològica- sinó en la continuïtat del substantiu: tècnica. A la llarga, comprovarem, fins i tot, com la diferència d'adjectius pot desviar l'atenció del que, segons ell, és més important: la identitat del substantiu.

Per això, ens ha semblat molt difícil desvelar la *Téchne* sense, prèviament, fer front a algunes temptacions interpretatives que formen part del debat filosòfic més actual, però que són ben lluny de coincidir amb el que constitueix, probablement, un dels punts més originals del pensament del nostre autor. Qui gosa, ara i ací, acceptar acríticament les conseqüències, visibles des de fa dècades, de la implantació de la civilització tècnico-industrial, tant pel que fa al món de les coses, de la Natura, com pel que fa a l'univers humà històric i socialitzat? Qui no es preocupa d'un temps ençà per aquelles conseqüències de la civilització tècnica que amenacen, fins i tot, la supervivència de la raça humana? No deixa de resultar significatiu que entre la pràctica totalitat dels grups polítics, haja acord quasi unànime en relació a les reivindicacions, des del punt de vista intencional si més no, dels grups de pressió que tracten de desviar l'adveniment d'un futur tan trist com el previst. En aquest sentit, hi ha a més, qui pensa que, en negatiu i en positiu, la

²²⁰.- TFNT II, 3, pag. 46.

imposició de la tècnica i el nombre de veus crítiques que s'alcen contra ella o alguna de les seues conseqüències, ha liquidat definitivament els enfrontaments ideològics del segle XIX. Tant de bo, sobretot si tenim en compte que els enfrontaments, en moltes ocasions, van ser quelcom més que "ideològics". El cas és que, per un o altra raó, pensar en, sobre o des de la tècnica s'ha convertit en un punt de referència obligat per a la cultura del segle XX.

Clar està, però, que cometriem un error si férem coincidir el moment de màxim desenvolupament de la *Téchne* amb l'inici de la seua reflexió, car aquesta és molt més antiga que aquell. L'obra de Severino malda per demostrar que el tan anomenat problema de la tècnica és, en el fons, un problema de molt menys renom: un problema de la *Poiesis*. Ara, de moment, només estem traspasant la cleda que conté el que fa molt temps és patrimoni dels mass media, perquè la tècnica forma part del que preocupa als media.

Si fem però un pas enllà del que ja és moneda corrent, la impressió encara s'aferma més i continua sense aclarir-se la qüestió. A favor, en contra o en les mil variants de les posicions intermitges, el tema ha preocupat cada vegada més a la consciència col·lectiva del segle XX. Des de l'adoració crítica de Marinetti al pesimisme desesperançat -car en aquest cas el problema de la tècnica és un problema del seu destí o encara més, del destí d'Occident- d'un Heidegger o del propi Severino, trobem: la indiferència condescendent d'aquells que, tot i preocupar-se de garantir la *cientificitat* de les proposicions, estaven prenent partit pel món que volien i, també, per la *téchne* emprada en la seua construcció; en altre lloc, trobem aquells que no volen que la tècnica siga en mans de qui, presumiblement, la té i aposten, només, per un "canvi" (també fruit d'una tècnica, ací, potser, d'una "estratègia") de l'equilibri sempre fràgil, existent entre forces productives i relacions de producció. Tenim -potser els que més abunden- aquells que tot i reconèixer la tècnica com a fet irreversible, somnien, però, en salvar

alguns valors de la voràgine impossible d'aturar d'allò tècnic, poden ser els valors *tradicionals* -per exemple: el representat pel paisatge que durant centenars d'anys ha contemplat el succeir-se de vides humanes sempre efímeres- o potser siguen aquelles vivències on encara -qui sap si per falta material de temps- la tècnica no s'ha introduït. Ara i ací encara no existeix la manera tècnica de sentir la obra d'art o de previndre, amb bons resultats, la "solució" del conflicte edípic. Tot allò que Husserl deia *Lebenswelt*, el món de la vida, presenta encara avui resistències contra l'assimilació que la tècnica podria practicar sobre ell, en tant que no s'ha trobat la manera de dotar els seus continguts d'un llenguatge acceptat per el que la tècnica beneeix com a braç teòric seu: la ciència. Tanmateix no es menys cert que existeix una consciència, no per difusa, menys arrelada, segons la qual, la tècnica i el pensament tècnicament condicionat, cada vegada guanyen en capacitat de domini i en parcel·les de poder. Mentre açò escric tinc al davant un programa d'activitats d'una entitat financera. Un dels seus apartats porta com a títol: "Saps com cercar treball? Tècniques de recerca de treball?"

Positivistes, fenomenòlegs, falsacionistes, sociòlegs crítics, hermenèutes... i un llarg etcètera que són totes les grans corrents filosòfiques del nostre temps s'han referit explícitament o implícita a la qüestió de la tècnica. Uns creient que era hora de que, pacíficament, la metafísica deixara el lloc lliure de la manera que una generació econòmicament obsoleta deixa el camp obert per tal que la generació següent la substituïesca, altres convençuts que la ciència moderna arribava a un grau de coneixement objectiu que la metafísica mai no hauria pogut assolir ni en somnis, altres fent vots per la compatibilitat entre el progrés tècnico-científic amb els grans resultats de les metafísiques de la *praxis*, com ara la de Aristòtil o la de Kant. La llista de combinatòries possibles fóra inacabable. El problema ve quan Severino pretén estar a igual distància de totes elles. Que siga així és cosa que difícilment podem decidir a aquestes altures de l'exposició, el que si podem fer es presentar les raons adduïdes per mantenir-se en la seua apreciació.

Ningú, segons l'autor, ha tractat mai de situarse al defora del projecte científic-tècnic i, al seu torn, aquest projecte no ha tractat tampoc de romandre als marges d'aquell camí obert per la metafísica grega. Entrar directament en aquesta, suposaria avançar uns esdeveniments que només l'estructura progressiva d'aquest treball pot anar mostrant. Diguem sols que, segons ell, la metafísica grega és la responsable única que hagen *coses* i que aquestes coses siguen el resultat d'una producció o creació, tant se val, en definitiva, d'una *Poiesis*²²¹. Aqueixa creació (Poiesis) va íntimament lligada amb allò que per a Severino constitueix la convicció més íntima de tot el pensament d'Occident: el Temps. Breument: que les coses són en el Temps, que ocupen un o altre fragment del Temps, que l'anihilació de les coses coincideix amb la seua desaparició de l'escenari del Temps. Que les coses, abans que qualsevol altra consideració, abans que res, són Devenir. La tècnica, de totes les maneres de fer i de pensar que l'home d'Occident ha conegut, és la més convençuda que les coses són Devenir, aquella que menys obstacles hi posa. Totes les altres -el pensament mític, la religió, la metafísica, la pròpia ciència físic-matemàtica fins al començ del segle XX-, com veurem més endavant, tractaren de contrapesar aquesta profunda convicció amb una altra de signe contrari, el que Severino diu *inmutables*. Els *inmutables* podien ser les idees platòniques, el Déu creador o les lleis matemàtiques que governaven l'Univers, en definitiva, tot el que aconseguia sostroure's a l'acció del temps. La tècnica, en canvi, és qui no necessita dels *inmutables*, perquè les coses que naixen i moren són purament a disposició d'un altre que també naix i mor, de l'home, al qual Severino anomena, no per caprici, *il mortale*.

²²¹. - Som conscients del risc d'aquesta afirmació, però potser siga consubstancial al destí del pensament d'Occident haver de renunciar a la possibilitat de datar el seu propi origen, i el que val per al pensament, val igualment per a l'acció. V. Vitiello ha reparat en el fet que en l'obra de Heidegger es juga oportunament amb "dos" orígens de la metafísica: Parmènides i Plató (op. cit. VI 2, pag. 125 i ss.). En el cas de Severino, en ocasions, encara hauríem d'afegir-ne un tercer, un "defora" de la metafísica que unes voltes apareix caracteritzat com a màgia (PM IV,7) i altres, més freqüents, com a llengua de la quotidianitat, tots dos més "reals" que els orígens de procedència "més filosòfica". Cfr. *Metafísica, Tècnica i Nihilisme* a la quarta part del treball. Per a la qüestió de l'inici o origen, és obligat conèixer l'obra de M. Cacciari *Dell'inizio*. Milano, Adelphi, 1990.

Tenim ja una afirmació sorprenent, sobretot si pensem en el nietzschanisme profund que, almenys això sembla, impregna tot l'esperit del segle XX. Ens havíem acostumat tant a pensar en aquella "innocència del devenir" de la qual tant es vanta Zarathustra, presentant-la com el revulsiu més perfeccionat contra la metafísica, que ens hem de sentir incòmodes per necessitat, car la posició severiniana contrasta obertament amb allò del qual el mestre de Sils-Maria ens havia convençut que era el sentit i el recurs últim de la metafísica: privar les coses del seu devenir, tancar-les a l'interior de les parets del cervell, transformant-les així en idees, tal i com manifesta, sense anar més lluny al "Gai Saber". Créiem haver atansat el punt just des del qual poder denunciar els ardits de la metafísica i ara resulta que, a causa de l'obra d' E. Severino, el que descobrim és que aquell punt era un més en el que ve a ser la línia dinàstica de les metafísiques, una nova ocasió en què quan créiem haver-la sorprés en la seua nuesa, aquesta ens fa l'ullet i dóna a entendre que la nuesa era falsa. Contra tota previsió, resulta que la metafísica no sols no té res contra el Devenir, sinó que és la seua pròpia mare. Una mare que no vol que el seu fill mostre totes les seues virtuts als estranys, és cert, però, en definitiva, una mare que, com totes les mares, un dia es veu obligada a deixar campar el seu fill, a contracor.²²²

Un dels objectius de Severino rau en demostrar que la tècnica necessita del devenir, el que constitueix, precisament, un parany que Nietzsche no preveu i que afecta seriament tot el seu pensament: si no fóra per la inexhauribilitat dels moments del temps com produiríem sense límit tal com passa en aquell mode de producció

²²². - Sobre la impossibilitat que la "innocència del devenir" o que la "voluntat de poder" redimesquen el passat, resulta convenient senyalar que, a la Introducció a "Identidad y Diferencia", Anthropos, Barcelona, 1988, pag. 36., A. Leyte ha expressat el que ací tractem de dir en aquests termes: "Incluso el propio Nietzsche piensa las nociones de "voluntad de poder" y "eterno retorno" como nociones liberadoras. A la postre, según Heidegger, sólo vendrían a expresar la realidad de un mundo cuya mejor comprensión consiste en entenderlo como proceso de producción, de industrialización, pero de modo absoluto; esto es, desligado de todo control y orden exterior, porque él mismo es ese orden supremo." D'altra banda, V. Vitiello se n'ha ocupat del problema de la "redempció del passat" en diversos passatges de la seua interessant obra *Utopia del nihilismo* (Guida editori, Napoli, 1983). Cfr. especialment: I 6,7 i 8, II i VI 4. Per a l'autor, l'experiència del nihilisme contemporani ve marcada pel fet que l' amor fati nietzscheà ha fracassat i s'ha quedat en fatto: "*Volere il volere... porta a non più volere*" (I, 8, pag. 31). Tornarem en mantes ocasions sobre aquesta obra important.

en què vivim? Només en un temps sense límits, un pot produir també sense límits, però quin és ací el paper de la metafísica? No són la Tècnica i el Devenir conceptes propis de la modernitat que res no deuen a la història del pensament d'Occident que els precedí? Bo, això precisament, és el que Severino no creu, encara que nosaltres, en aquests moments, només podem avançar-ho a la manera d'una asserció. No diu que la tècnica pugui ser reduïda, sense més, a la metafísica, però sí pensa que, si això arriba, és perquè la tècnica aconsegueix allò que la metafísica mai no va aconseguir tot i pretendre-ho: fer les paus amb el Devenir, i dominar-lo, el qual no significa que, des de sempre, el devenir, no haja estat, per a la metafísica, el més evident. En lliurar-nos al Devenir, com recomanava Nietzsche, no ens lliuraríem a alguna cosa a la qual, des de sempre, els nostres pares s'havien estat lliurant tot i que s'esforçaren en negar-ho?

El problema dista molt de ser insignificant i és, precisament, entre els crítics de la tècnica, on més agudament es planteja. Què dirà Severino a aquells que pensen que la tècnica fa innecessari Déu, l'*ens causa sui*? Doncs que el tal ens fou ell mateix un creador, un *poietic*, un concepte nascut de la convicció grega, en primer lloc, que fa que les coses siguin en el temps. Déu, en la teologia cristiana, passa a ser justament el responsable últim de la comparecència o no de les coses en el temps. Al capdavall no es comportava tan diferentment de com ho fa l'home modern convençut del poder de la Tècnica, només que ell (Déu) era encara un **immutable**, **immutable** que en l'altre cas no trobem per enlloc. Per tant la tècnica no ha destruït res que la cosa destruïda no haja permès que es destruïra, perquè el propi destí de la metafísica l'ha tornat innecessari. "Almenys, podrien replicar els menys exigents, podria haver-se emportat Déu, però haver-nos deixat la Fe". Només que, per a Severino, la Fe sols pot subsistir si, d'una banda es conserven els **inmutables** i, si d'altra, se sap que el grau de domini de l'home sobre les coses és lluny de ser total; quan aquestes condicions desapareixen la Fe perd la seua raó de ser. Per això, curiosament, el moment de màxima realització de la voluntat de

potència, coincideix amb el de màxima inseguretat de l'home sobre la terra. Això no passa, com podrien concloure els nostàlgics de Déu o de la Teologia, perquè hem abandonat Déu o perquè hem perdut la Fe, sinó perquè des de sempre, des de que Occident és Occident, inconscientment primer i, cada vegada més conscientment després, hem estat segurs que la creació-producció (*poiesis*), no de Déu, sinó dels mortals mateixos, acabaria per imposar-se sobre tot. El lector trobarà aquestes idees molt més desenvolupades en un pròxim apartat.

En l'obra en què ens estem endinsant, no hi ha tampoc trencament entre aquelles civilitzacions on dominava el sagrat i aquella altra on domina la tècnica, perquè el sagrat, almenys el sagrat d'Occident ja no s'interpreta com a "allò sense temps", com a immutable, front a la civilització de la tècnica que fóra, segons la interpretació corrent, aquella destinada a introduir una profunda sensibilitat historicista en tots els àmbits del saber i de la vida. Segons Severino, no es pot parlar d'un temps del sagrat (cíclic) i un temps pròpiament històric (línial), per a ell la línia de continuïtat entre tots dos no té fissures, si més no, des de que els principis de l'ontologia grega passaren a ser el sentit d'Occident. Tradicionalment s'ha pensat que el temps i el sentit de la historicitat eren l'aportació genuïnamet jueu-cristiana a la ontologia grega. Severino discrepa d'aqueixa opinió, car per a ell és el sentit del Devenir el que fonamenta la història, i aquest, per a ell, és de procedència inequívocament grega. El que sí es pot pensar és que la tradició cristiana aporte el seu immutable particular que, en aquesta ocasió, se'n dirà Déu i que ocasionarà, a l'interior d'aquesta tradició aquella ambigüïtat entre el temps sagrat i el temps profà, de la història, que, d'altra banda, tampoc és res que pertanyi en exclusiva a aqueixa tradició, sinó a totes aquelles que floreixen a l'ombra de l'arbre de la metafísica. En aquesta mateixa segona part tornarem a referir-nos al tema amb més profunditat.

Severino no comparteix l'opinió dels que tracten, com ara Ricoeur²²³, de trobar una via de mediació entre les dues concepcions del Temps. Per a ell, els que així actuen no se n'adonen del que hem qualificat de més profunda de les conviccions de l'home d'Occident i, encara han comprés menys, que el segon d'aquest temps -el de la tècnica i la historicitat- estava *destinat* a imposar-se sobre el primer fins convertir la presència del primer en purament innecessària. La història de la tècnica és la història de com, progressivament, Occident ha anat eliminant els immutables que un dia li aprofitaren però que, actualment, dificulten el seu camí.

El problema de les relacions, cada vegada més tenses, entre el sagrat i el profà, ens porta a la qüestió, no menys espinosa entre els fets que són com són i els missatges de salvació que tracten de minvar la fatalitat del que és com és, i que es torne una mica menys fatal i més adequada a les necessitats i interessos propiament "humans". Les "coses que són com són" del món modern són aquelles, d'una manera o altra, cada vegada més, produïdes per la tècnica, la qual cosa fa que els missatges de salvació siguin, també de manera progressiva, les despulles dels immutables, el que hom diu ideologies²²⁴, les quals, d'una banda, tracten de romandre veritats estables en un món en transformació constant, d'altra banda, tracten de *corregir* els errors o els defectes d'aqueixes transformacions. Les ideologies, els diversos missatges de salvació, són els últims obstacles que cal salvar abans d'acceptar el pur, simple i lliure Devenir de la història, la *historicitat* de la història.

A més, els missatges de salvació no estan tan radicalment separats de la *realitat* tècnica com, a primera vista, un poguera pensar: Qui, d'entre els salvadors,

²²³.- Cfr. AT I 2 i III 2.

²²⁴.- op. cit., Una de les definicions severinianas de ideologia: "és tot això que fa impossible la història" III,2, pag.131.

renuncia a l'actuació tècnica per tal d'obtenir els resultats que pretén? Ni l'humanisme socialista, ni el cristianisme, ni l'ecologisme revisen seriosament el que, per a Severino són les seues bases gregues. Tots aquests projectes no renuncien de cap manera a la més pura *téchne*, "només pretenen la seua racionalització més eficaç"²²⁵. Grec és també aqueix sentit de la historicitat que *necessàriament* un dia havia de descobrir-se i mostrar-se en tota la seua lluïssor. Qui, entre els salvadors, es troba en condicions de renunciar a *instrumentalitzar* la llengua per tal de convèncer-nos de la veracitat del seu missatge? Qui serà tan ingenu per creure que després d'aquesta *instrumentalització* seguirà pensant que l'instrument, la llengua, és innocent i, tot depén, de les intencions d'aquells que d'ella disposen?. Evidentment que un pot optar per alguna d'aquestes solucions, però aqueix no és el mode per el qual Severino es decanta i, per això, critica Habermas, el qual distingeix entre una racionalitat tècnica i una racionalitat comunicativa, que hauria quedat desatesa en benefici de la primera. Segons l'autor italià, Habermas no se n'adona que una i altra, la tècnica i la comunicativa, depenen d'aquella ontologia que converteix les coses en voluntat que les coses siguen **Temps i Devenir**.

Malgrat tot, potser, no és fins arribar a la confrontació amb Heidegger, que Severino arrisca més en allò de fer de la Tècnica i del Devenir, la voluntat profunda de tot el pensament d'Occident. El risc és tant més gran des del moment que un pensaria que les coincidències entre Heidegger i Severino són fora de discussió. Tanmateix la distància entr ambdós autors és, si cap, més deconcertant en el moment que un s'inicia en l'estudi tant d'un com de l'altre, a causa de l'aparent similitud. Heidegger ha sabut apreciar la relació profunda existent entre civilització de la tècnica i ontologia grega. Aquesta relació l'ha copsada en el que ell considera una **diferència** de l'ens respecte a l'ésser. Crec que Severino podria subscriure el

²²⁵.- op. cit. I,1, pag. 13.

que hem dit fins ací en relació a Heidegger. Però el distanciament esdevé en el moment que l'autor alemany invoca, influït per Nietzsche, el deixar ser com a remei contra el "mal" de la tradició filosòfica -el "florir sense perquè de la rosa-, sense adonar-se'n que el remei és la pròpia malaltia, que és la tècnica qui, precisament, millor que ningú, porta a les últimes conseqüències el manament de deixar que l'ens siga. Siga, què? Devenir, evidentment. Per a Severino, quan Heidegger més creu haver esbrinat el fonament de la tradició, és, justament, quan actualitza el programa que aquella mantenia, en estat latent, des de 2000 anys enrera. El més propi de la metafísica no consisteix en impedir l'ésser del devenir de les coses, sinó, justament, en promocionar-lo, interpretant, des de sempre, l'Ésser com a Devenir. Això acosta obres aparentment indiferents, com la de Heidegger i Marx, mentre que allunya altres com la de Heidegger i la de Lukàcs, car Severino creu reconèixer en aquest últim una necessitat de mantenir l'episteme, que tracta de contindre, en preveure-lo, el devenir, superada en el cas dels altres dos autors²²⁶.

Amb el que portem dit, creiem haver tallat el pas a dos grans grups de perills malinterpretadors d'allò que la tècnica siga: D'una banda, el que Severino diu *rinnovato illuminismo* dels que creuen que la tècnica supera i liquida la civilització tradicional, sempre que per civilització tradicional entenguem aquella que té el pensament grec com a referent últim i que, per ell, Occident pensa i actua de la manera com ho fa. En un altre ordre de coses, el pensament de Severino conté una part important destinada a la investigació filològica, la qual té, com a finalitat última, demostrar que el que diem Occident no té les últimes arrels en el naixement de la filosofia escrita com a tal, sinó en el naixement de les llengües pròpies

²²⁶.- Cfr. *Destino della necessità* I,2 i VII,3.

d'Occident, la grega en cap. Difícilment, per tant, ni la tècnica ni ningú podran trencar amb la tradició que els ha provist d'una llengua.

D'altra banda, el que ell diu "anime belle" que volen conjugar i armonitzar el progrés tècnic i el manteniment de valors tradicionals, o morals. Aquests no se n'adonen que els immutables en nom dels quals parlen, foren creats per *contindre* els avatars del Temps i que una vegada que aquests avatars han estat acceptats per la tècnica moderna, els immutables han deixat de tindre sentit, ens referim a coses tals com la dignitat de l'home, el respecte a la natura, el reconeixement de les nacionalitats etc. Totes aquestes qüestions han merescut un tractament detallat en el que segueix. De moment només hem tractat que l'obra de Severino no es classificara en una o altra de les modes incentivades per la "preocupació per la tècnica". A rengló seguit comencem a ocupar-nos d'ella en el que tinga d'específic. Abans, però, tractarem resumir en una sola frase de **Gli Abitatori del Tempo**, el contingut del que portem dit, com a mode d'entendre allò que el discurs severinià sobre la tècnica té de radicalment propi, front a altres igualment coherents: "La tècnica europea és nihilisme, no en tant que se la utilitza *mal*, sinó en tant que és tècnica."²²⁷.

Fetes les recomanacions pertinents per tal de no caure en fàcils assimilacions, estem en condicions d'ocupar-nos d'aquells elements o expressions que primer criden l'atenció en el llenguatge de Severino, respectea al tema proposat.

Afirma en més d'una ocasió que els déus són envejosos²²⁸, envejosos d'eternitat; de fet, són tan envejosos que, des de sempre, des dels començos més remots de la història d'Occident, els déus han volgut posseir l'eternitat en exclusiva i deixar tot el Temps per als homes, per als mortals. D'una manera o altra, el que

²²⁷. - AT I,1, pag. 22.

²²⁸. - Sobre l'enveja dels déus, vegeu AT I,1, pag.22.

més caracteritza els déus és la seua dèria per funcionar com a **immutables**, ells són els detentors de l'eternitat, front a un món d'homes i de coses, uns i altres, destinats *irremissiblement* a passar. Des d'aquest punt de vista, la història de la metafísica és la història dels déus o, encara millor, la història dels immutables. Cal dir, però, que, potser, mai no ha hagut un immutable tan desimbolt en el seu paper com ho feia el Déu de la tradició cristiano-medieval.

La història de la metafísica, al seu torn, és la història de l'idealisme, almenys en aquell sentit particular que el terme té de Nietzsche encà, que, al meu entendre, permet una fàcil relació amb la qüestió de "l'enveja", car no hi ha també una certa **enveja** en el que és el postulat bàsic de l'idealisme en sentit de Nietzsche: la concessió de major entitat ontològica a la idea en detriment del que no és idea? No hi ha dubte que així les coses, difícil ho tindrà l'idealisme per a evitar el solipsisme. És per això que, per a saber el paper que la crítica a l'idealisme -molt personal com es podrà comprovar a llarg d'aquest treball- juga en l'obra severiniana, hem de començar preguntant què s'entén per home a l'interior de la consciència comuna del mortal i, només després, diferenciar-la, si es que podem, de la pròpia de l'idealisme. Aquesta investigació ens reserva alguna sorpresa al respecte, el contingut de la qual, probablement, estiga destinat a constituir-se en avís de certs canvis importants en futures lectures de l'idealisme.

Per al mortal l'home és una cosa entre les coses que, a l'igual que aquestes, ix del no-res per retornar-hi. Mentre, entre aquests dos extrems, *un té consciència*, encara que, constantment, es troba exposat a la pèrdua, en el son, la malaltia etc. Potser la tècnica pugui encarregar-se un dia de que aquestes "pèrdues" siguin menys i més breus. La veritat és que si la consciència vol ser vista com a *disponible* per tal o qual apartat tècnic, cal que passe a formar part de la categoria de **cosa**, sense la qual la tècnica no pot actuar. Aquella necessitat que té l'esperit de fer-se **cosa**, experimentada ja per Hegel i que els temps posteriors no han fet altra cosa que

aprofundir. Es clar que, si la consciència esdevé cosa, ha d'investir-se de la mateixa manca d'eternitat que caracteritza totes les coses.

Tanmateix la descripció de la consciència de què ens acabem d'ocupar no és la que domina expressament la història de la metafísica, per la senzilla raó que aquesta tracta, o ha tractat, de preservar els immutables. L'idealisme, com a metafísica que és, des de Sant Agustí, ha situat el temps a l'interior de la consciència, fent d'ell un producte derivat i ontològicament secundari respecte a l'eternitat, que era la característica principal d'aquella. La il·lusion de l'idealisme ve donada per la creença que l'immutuable anomenat consciència disposa dels recursos suficients per a conservar-se a si mateixa com a tal immutuable. Totes les variants de paral·logismes de la raó pura -incloent-hi la pròpia apercepció pura kantiana- posen en mans de l'home una arma de la qual, ni ell mateix, coneix el seu poder. En fer que l'eternitat tinga seu en el seu interior, s'està comportant com els déus envejosos i, a l'igual que feien aquells, la consciència s'apropia il·legalment d'aquella part d'eternitat que a les coses correspon.

Però eternitat expressa ací el privilegi ontològic del pensament respecte als ens que són pensats, a l'igual que la idea de Plató és privilegiada respecte als ens sensibles.²²⁹

Aquest home de la metafísica d'ahir que convertí la seua consciència en un immutuable a expenses de tot allò altre que l'envoltava, té el seu hereu en l'home de la tècnica d'avui que se sent suficientment fort com per poder prescindir de qualsevol immutuable, inclosa la pròpia consciència que es veu substituïda per una sèrie de dades psicològiques que, en qualsevol moment, la tècnica pot manipular. Si un vol la descripció metafísico-epistemològica disposava de més arguments, però és la de la consciència comuna la que ha acabat imposant-se. Prova que la llengua

²²⁹.- Per a la qüestió de la relació ente tècnica i metafísica s'ha de consultar, entre altres, TEU, XX, pags. 246-7. Per a la crítica severiniana a l'idealisme, TEU III, 198-9. Per veure un exemple d'enfrontament entre "dos" idealismes, el de Kant i el de Hegel, prenent com a base la diferent consideració sobre l'Ego, cfr. Vitiello, op. cit, VI 3.

parla abans que ho faça la pròpia metafísica²³⁰. Aquest continuat encontre entre l'especulació i la quotidianitat és un dels trets més característics del pensament de Severino.

Però l'immutable anomenat "consciència" no és el primer dels **inmutables** al qual els mortals van haver de recórrer. Hi ha **inmutables** des de que Plató va decidir que les coses no podien formar part de l'Ésser. Potser fou Parmènides qui ho decidí, potser un camperol d'Esparta (no serà aquesta l'última vegada que se'ns presentarà el problema de "l'origen"), però fou Platò qui gosà sistematitzar-ho, presentar el producte de manera que poques ambigüitats podien suscitar-se respecte a les seues formulació. Ja ho hem dit: des del moment que hi ha **inmutables** privilegiats, tenim, alhora, lliurament al no-res d'allò que no és **immutable**. Així Plató, en convertir les idees en **inmutables**, lliurava les coses sensibles a la possibilitat -realitat abans o després- que les coses esdevinguen no-res. Aquest camí serà més o menys llarg, s'utilitzaran uns o altres **inmutables** abans de lliurar les coses al Devenir, el cert és que el procés és d'ara endavant irreversible, de la mateixa manera que també és irreversible que les diverses formes d'**inmutables** vagen desapareixent fins tornar-se innecessàries. Això s'esdevé quan la tècnica es troba suficientment forta per poder afrontar un procés sense límits de creació-producció de les coses sense l'ajut de cap **immutable**.

Diu Severino que Platò distingeix entre:

una tècnica divina (*theia téchne*) que produeix en fer passar del no-res a l'ésser els materials que existeixen "sense la contribució humana".

i

²³⁰.- La qüestió del JO, a efectes de l'interés actual, la podem, trobar, no és l'únic lloc, a SG XXII, pag.179.

una tècnica humana (*anthropine téchne*) que "produeix en transformar els materials pre-existents i en fer passar del no-res a l'ésser la nova forma que acaben assumint."²³¹

Un cop efectuada aquesta distinció, cal dir que la història de la tècnica és la història de la imposició de la tècnica humana sobre la tècnica divina. Això no significa que no puguem trobar encara avui certs **anacronismes**. Anacronisme és, per exemple, que Marx parli de "condicions naturals eternes de la vida humana" com a condicions eternes i "independents" dels modes específics en els quals, històricament, l'home viu. Més encara quan diu que aquest conjunt de condicions "és comú a totes les formes socials de la vida humana", a les pre-capitalistes, com capitalistes, com socialistes²³². Aquest immutable marxista Severino l'identifica amb el treball. El caràcter indiscutit de l'obligació de treballar, el seu compromís amb el procés de socialització, el treball *com a tal*, aconseguiria superar exitosament totes les giragonses de la història, burlar la força destructiva del Temps²³³. Ara, hi ha algun impediment perquè aquest **immutable** anomenat treball deixi un dia de funcionar com a **immutable** i substitueca el seu valor metafísic pel seu valor purament tècnic? Si les lleis absolutes de la ciència moderna han suportat la seua transformació en lleis probabilístiques, no hi ha raó perquè no arribi el dia en què el concepte de treball no deixi de funcionar com a **immutable**, com a idea. És més, en opinió de Severino, tot fa pensar que aquest és el seu destí. Déu es comportava ja com a treballador, com a creador. Aquest creador diuen que no se'l troba en el pensament grec originari, en canvi, el que ningú pot dir que no hi era és la mateixa

²³¹.- TCH VI,5, pag. 217 i TEU I i XX.

²³².- TCH VI, 5, PAG. 215.

²³³.- Les conseqüències que el treball *com a tal* siga un immutable, només podran ser avaluades quan hagem exposat tot el que el discurs de Severino conté referent a la fe, l'acció i sobretot, la decisió, la inevitabilitat del fer, la convicció -hi ha quelcom més evident que això per a qualsevol de nosaltres?- que sense intervenció humana, el món -incloent-hi la satisfacció de les nostres necessitats- no pot tirar endavant.

acció de crear (*poiesis*), entesa com a extracció feta de quelcom des del no-res per tal de portar-ho al reialme de l'Ésser. La persona (el primer motor aristotèlic, el Déu creador dels cristians) i l'acció (*theia téchne* i *anthropine téchne*, totes dues en oposició, i així fins la desaparició de l'hegemonia de la producció artesanal, a *banusia*, treball no qualificat, treball d'esclaus) han consentit que, en els temps moderns, se'ls substituïra el primer per l'home, el segon per l'acció merament humana, aquesta, però, si no degradada a treball d'esclaus, lluny, en qualsevol cas, d'aquell lligam indissoluble entre mitjans i finalitats, que carateritza l'època artesanal de la *techné*, si han consentit això, per què no havien de consentir que el treball com a tal es convertesca en producte merament històric i pugui abandonar tota referència a l'eternitat de la naturalesa humana o de la *permanenza* treball, encara present en Marx? De fet Severino, en ser acusat d'idealisme, per part d'aquells marxistes que consideren que la seua tesi segons la qual el nihilisme és l'essència d'Occident, és un absolut ahistòric, o suprahistòric, els torna la pilota replicant que, des del mateix punt de vista, no és menys absolut el concepte de Treball en Marx, des del moment que aquest distingeix entre o "els moments simples del treball (treball com a tal*) i les seues formes socials determinades"²³⁴. Ni tan sols cal dir què és allò que, des de la perspectiva severiniana, està destinat a imposar-se com a activitat pròpia de l'home d'Occident. Sols que aqueix treball, pura activitat, ja no necessita per res del món confrontar-se amb cap "forma social determinada", amb cap producte pròpiament històric, perquè ell mateix s'ha historitzat, és pura

²³⁴.- TCH VI, 7, pag. 233. D'altra banda, els moments simples són: l'activitat conforme a un objectiu, l'objecte del treball i els mitjans de treball. Aquests preexistirien a tota ideologia que, tanmateix, necessàriament, ha de ser construïda sobre ells. Constituïrien l'*inmutable* pel qual ha de passar el *mutable* històric, que és la ideologia. Tot i així, ells que no són ideologia, si hi ha quelcom que els distingeix com el que són, treball humà radicalment diferent al treball animal, és que, d'antuvi, són com a pensats, mentalment, com a *idea*. Amb això Severino està convençut que la seua tesi sobre el nihilisme no és una altra ideologia que Marx pugui desemmascarar, sinó el fil conductor de tot el pensament occidental, en el qual Marx no ocupa, precisament, un lloc menor: "La tesi que el nihilisme és l'essència d'Occident no enlaira una simple ideologia al rang de principi motor de la història; tampoc es deixa sorprendre per l'esquena a causa del desemmascarament marxista de les ideologies. Aquella tesi descendeix al subsòl essencial -per sota de la mateixa oposició entre idealisme i materialisme històric- perquè veu en el nihilisme la dimensió que no es limita a guiar i embolcallar allò que Marx anomena "ideologies", sinó que guia i embolcalla el mateix sentit d'allò que Marx diu *moments simples del treball* i el mode mateix en què l'home d'Occident treballa."

acció independentment de fins, objectes i mitjans, que eren el que diferenciava el "treball com a tal" de les ideologies i modes de producció o les formes socials determinades. En aqueix vaixell tenen tant dret a viatjar Plató com Marx, Déu creador o la religió científica decimonónica, el treball artesanal d'ahir com el treball industrialitzat d'avui.

També les opinions polítiques vigents col·laboren a la pogrressiva implantació del domini de la tècnica i al desgast de la metafísica. Severino afirma²³⁵ que la metafísica es presentava com a saber aristocràtico-especulatiu, mentre que la ciència i la tècnica ho fan com a saber democràtico-pràctic. Passa que, una vegada enfilats en aquesta via, no són només els immutables tradicionals els que entren en perill d'extinció, sinó també el propi ideal de ciència que ha anat traçant el seu camí del Renaixement ençà. Encara la ciència físico-matemàtica en la seua versió tradicional, malgrat que des de certs indrets se la presentara com a enemiga de la metafísica, compartia amb ella un desig de saber absolut i incorover^Ss bé, la cada vegada major influència de la branca tècnica sobre la teòrica, a l'interior del procés de maduració de la ciència moderna, ha fet que aquesta renunciara més i més al vell ideal i, ahora que la seua *democratització* acceptara la seua reducció a saber no absolut sinó hipotètic, que les seues lleis passaren a tindre un valor purament probabilístic.

Per tot això només la tècnica -i no la religió, la metafísica, ni tampoc un model newtonià de ciència- es troba capacitada per portar al nihilisme d'Occident a les seues últimes conseqüències. Severino entén per nihilisme aquella manera de pensar (en sentit ampli, no només com a operació intel·lectual) que vol que les coses siguen no-res o, el que ve a ser el mateix, que només siguen momentàniament. Ara, només la tècnica pot realitzar les dues condicions que el nihilisme exigeix:

²³⁵.- TCH VI, 1, entre altres.

a) que tot, absolutament tot, passe a ser producte de l'activitat humana, que s'esborre doncs aquella diferència, tan pròpia dels orígens de la metafísica entre allò que és per *physis* i allò que és per *téchne*. Que tot passe a ser per *téchne*.

b) que la ciència accepte tornar-se anti-ciència o, millor encara, anti-*episteme*, que renunciï al saber unitari i coherent entre totes les seues parts, per un altre, alhora, amo i criat de la casuística, destinat, abans que res, a la solució pràctica dels problemes, condicionat sempre per els interessos de qui el necessita. Quan Plató deia que el coneixement del sensible havia d'aprofitar per "salvar el fenòmens", no sabia que la ventafocs de la mansió epistemològica acabaria ocupant el lloc de les seues germanes, en principi, més avantatjades.

Tanmateix Severino no es decanta pel plany per la metafísica, perquè aquesta junt amb Déu, els poetes, els marginats, els opressors i els oprimits, els partidaris de les fonts d'energia alternatives, tot allò que forma part del nostre món i que constitueix la nostra vida és en el plantejament severinià tan responsable del present com ho són altres factors que, només la *inconsciència* dels mortals reconeix més fàcilment com a responsables de l'adveniment del nihilisme.

II Occident.- Ens ha semblat que aquest concepte reunia les característiques tant d'importància en el conjunt del pensament severinià com de certa familiaritat i interès d'aquell que, tot i compartir la preocupació per aquestes qüestions, fa per endinsar-se en una obra tan personal per primera vegada.

Començarem dient que Occident és el *topos* de la tècnica, l'àmbit que l'ha vista créixer i desenvolupar-se. De fet, ja hem comptat amb aquest concepte, car hem parlat d'home d'Occident, de metafísica occidental etc., i això ja constituïria una prova de la impossibilitat de parlar d'una cosa sense parlar-ne de l'altra. Diu Severino:

Occident és una nau que s'enfonsa, on tots ignoren la pana i treballen meticulosament per fer sempre més còmoda la navegació, on ningú no vol discutir altra cosa que no siguin problemes immediats, on un només reconeix sentit als problemes en tant que es divideixen les tècniques resolutòries que els corresponen.²³⁶

Davant la radicalitat d'un discurs com aquest, se susciten algunes qüestions que, tot i la seua ingenuïtat, deguda potser al descocert i a la normal inajornabilitat de l'acció, no podem menystindre: hi ha un altre món que no siga el d'Occident? Podem esborrar l'empremta d'Occident i inaugurar un camí absolutament nou? Era necessària l'alienació que Occident ha hagut de travessar i encara travessa? Aquestes són les qüestions que tractarem de resoldre al llarg d'aquest apartat. Ho farem, probablement, però, formulant-ne de noves que mduren i perfeccionen l'esquemàtic de les primeres.

Del text que acabem de citar, es desprén que Occident és és l'indret on ningú vol parlar d'altra cosa que no siga l'imminent, només es planteja allò que un sap que pot resoldre, que disposa de la tècnica adequada per fer-li front. Això és tant

²³⁶.- SMD (EN), pag. 363. "La civilització de la tècnica és filla de l'enveja dels déus." (TCH VI, 7, pag. 227). A més Cfr. TFNT V 8 i VII 3,4 i 5. El primer aborda la diferència del grau de consciència de voluntat, segons es tracte de la Fe o de l'aparell científico-tècnic, dins del que podríem qualificar com a última de les fases en l'evolució d'Occident. El segon és un compendi prou estructurat, donades les característiques de dispersió de l'obra severiniana, sobre la relació Nihilisme-Occident.

com dir que Occident només parla d'allò que apareix (en sentit restringit òbviament). Per això la tendència natural d'Occident, no sols de la fenomenologia, és la de restringir el que és al que apareix. Això constituirà a la llarga una de les característiques fonamentals del nihilisme i la raó del distanciament de Severino respecte a la Fenomenologia.

Quin és el tret més definitori d'allò que és Occident? L'autor no és gens ambigu en la seua resposta: Occident és l'únic dels indrets de la terra que ha gosat encaminar-se envers el desvelament de l'Ésser. Altra cosa és que l'intent haja acabat, per el moment, amb una identificació entre Esser i No-Res. En qualsevol cas, la salvació vindrà sempre del després d'Occident i del seu intent, de cap manera de l'estadi anterior. L'autor sembla no tindre dubtes en aquesta qüestió concreta:

L'Orient no és la salut, és l'estat que precedeix la malaltia.

L'Orient ha continuat per inèrcia aquell mode de viure no metafísic, que, a l'inici de la nostra història, Parmenides s'encarregà de superar... L'Orient no s'havia salvat: encara no s'havia perdut.²³⁷

Com es veu, els textos aporten suficients proves de que Occident parteix, amb un cert avantatge, sobre qualsevol altra civilització de la terra. La gosadia d'Occident, el fet d'haver-se preguntat per l'Ésser, la fundació de la metafísica, constiueix, probablement un dels fets més significatius de la història de la

²³⁷.- AT I, 1, pag. 25 i SG III, pag. 148. Orient, en altra ocasió (PM IV 2, pag. 96), és qualificat de *strada sbagliata*, en tant ha optat per no decidir. Altres vegades (TFNT I 4, pag. 34) finalment, se'ns diu que Orient "ha cultivat, sobretot, la capacitat d'esdevenir patró del món interior, Occident del exterior." D'aquest text hauríem de concloure que no hi ha orígen, almenys, que no hi ha inici, car no hi ha un "abans" d'Occident clarament diferenciat. A rengló seguit, Heidegger ens és presentat com a una de les víctimes de la seducció exercida per la diferència, convertida en tòpic, entre tècnica i tecnologia. No crec que la juxtaposició dels dos temes siga casual: el deixar ser heideggerià no es relacionaria amb aquella "indecisió" de l'oriental, que és constitutivament incapaç de reconèixer la seua pròpia voluntat de domini?

Una vegada més quan tractem d'eixir de Severino, tot i seguir, en bona part, les vies per ell proposades, hem de recórrer a U. Galimberti, molt més *comprensiu* amb Orient: "Orient no ha contraposat mai l'home a l'ésser fins al punt de generar tota aquella sèrie de dualismes en què s'ha expressat a tots els nivells la metafísica occidental. L'home oriental no ha viscut mai el desafiament a l'ésser i així l'abandó no ha estat mai fruit de la decisió, sinó de la originària comprensió de la totalitat, percebuda com a amfitriona de l'home. Orient no ha tingut figures titàniques mitificades per l'adopció del desafiament, no ha conegut l'*adikia* de qui vol arribar enllà dels propis límits; en això el *pólemos* ha complementat el succeir-se segons justícia, no l'obstinació ostentosa. El domini de l'ésser no ha estat mai viscut com a problema, les expressions imponents de la seua presència omnicomprendiva (*Umgreifende*) han deixat ben lluny la possibilitat de l'oblit, del qual, en canvi, fou víctima Occident en el curs de la seua història bimil·lenària." (LC III, 2, pag. 98).

humanitat, i encara més: ni la història d'Occident pot ser una altre de la qual ha estat, ni els problemes d'Occident i del món sencer poden superar-se si, per dir-ho així, l'alienació fonamental d'Occident no ha acomplert el seu cicle:

No s'ha de preguntar de quina manera podrà desenvolupar-se la vida de l'home al llarg de la senda del dia: com tampoc s'havia de preguntar a Plató de quina manera anava a desenvolupar-se la civilització d'Occident.²³⁸

Optar pel contrari del que se'ns proposa significaria, des dins del plantejament severinià, d'una banda, admetre la possibilitat de que allò que és, puga no ser. D'altra, privar de l'Esser allò que positivament ha estat. Assumir Occident és condició *sine qua non* per a començar la superació (tramonto) d'Occident. Conscients que Severino potser no ho admetria o afirmaria anar molt més enllà, paga la pena preguntar-se, si l'etern retorn no és el que més pròpiament hi ha al darrera d'aquest plantejament: com podríem superar Occident i quedar-nos amb la mala consciència, amb l'esperit de venjança, en sentit nietzscheà? De totes formes, en honor de la veritat, hem de dir que, fins i tot en una conversa privada, Severino no s'ha estat de marcar distàncies entre la seua afirmació de l'eternitat de l'ens i l'etern retorn de Nietzsche. Com a resposta a la nostra objecció, segons la qual la seua proposta portaria directament a la retenció en la memòria, a la venjança, al *fals* devenir del *nan*, no dubtà en contestar, més o menys, en aquests termes: "Mire vosté, si no hi ha veritat, si no hi ha eternitat de l'ens, per què no m'hauria de venjar? En qualsevol cas, si el *nan* representa la possibilitat que tot retorne, *tot*: no només l'instant!²³⁹, que res no se'n vaja, aleshores, joestic amb el nan."

²³⁸.- SG (EN) XXX, pag. 191.

²³⁹.- El que diem sobre Nietzsche i el *nan*, ho fem en base a l'excel·lent Història de la Filosofia del professor Martínez Marzoa (Istmo, Madrid, 1973) i, probablement, incorrem en certa frivolitat, donat que només tangencialment ens ocupem de la qüestió. No obstant cal senyalar que la conclusió del pensador gallec i el motiu pel qual Severino es distancia definitivament de Nietzsche, és idèntic: en Nietzsche s'afirma obertament i lliure el caràcter del devenir no contrastat per cap immutable. Per això ens tempta deixar l'anècdota de Severino i el *nan*, malgrat l'evident perill de simplificació: probablement, si tinguérem més espai, i no ens desviarem excessivament, per ocupar-nos de la qüestió, hauríem de concloure que malgrat l'analogia establerta en la nit veneciana, Severino *tampoc* està amb el nan.

Occident i la seua metafísica, com ja havia detectat Heidegger prou abans que Severino, amb totes les reserves d'aquest contra el primer, viuen en l'oblit de la diferència entre l'Ésser i l'ens, en llenguatge de Heidegger, mentre que fomenten aquella que, hipotèticament, existeix entre l'Ésser i la individualitat de cada cosa, en el llenguatge de Severino. Aquest creu reconèixer ja aquesta separació en el cas de Parmènides, car aquest expulsa les coses al defora de l'Ésser i així les lliura a les mans mateixes del No-res. L'intent platònic tractaria de resoldre el problema però, al seu torn, es veuria forçat a reconèixer que les coses, no les idees, només són en tant que són dins del temps, dins del que Severino diu "cercle de l'aparèixer"

Per a Parmènides l'Ésser és el pur 'és'; la determinació (com ara casa) aïllada del seu 'és', ha de ser posada com a un No-res. Plató, en canvi, sap que l'ésser és la determinació-que-és (per exemple, la casa-que-és), car 'és' vol dir: 'no és un no-res' i la determinació, per ex. 'casa', no és un no-res (o siga, no és una manera de significar el No-res). Però Plató llença a terra aquest lligam entre la determinació i el seu 'és', en haver, a l'igual que Parmènides, aïllat des del principi la determinació de l'ésser, i havent-se vist obligat, des del començ, a entendre-la com a un no-res, de manera que uneix a l'ésser (o siga, al no ser un no-res) el que està destinat a ser pensat com a un no-res. En tant que la determinació és pensada com a no-res, la metafísica troba legítim que la unió de la determinació amb l'ésser siga accidental i que, per tant, s'haja d'afirmar que la determinació "és quan és i quan no és, no és"²⁴⁰, i que el devenir de la determinació siga el procés en què aquesta (el no no-res) ha estat i torna a estar un no-res.²⁴¹

L'intent platònic-aristotèlic testimonia, per a Severino, un descreïment profund pel que fa al principi de identitat: que el que és, és ha estat reduït per part de l'home d'Occident a un valor purament lògic-formal; quan deixem aquest formalisme i passem al món de les vivències concretes, ens trobem amb que les coses són *quan* són, no abans, no després. En el pensament de l'home d'Occident,

²⁴⁰.- Versió genuïnament aristotèlica del principi de identitat, ja totalment afectada de *melissianisme*, la qual per a Severino constitueix l'acte decisiu pel que fa a la privació del caràcter d'Ésser referent a les coses. És el tema fonamental de l'article programàtic *Ritornare a Parmenide*.

²⁴¹.- TEU (EN) XI pag. 222. A més cfr. PM II 1, pag. 63.

la força del Temps pot més que el principi de identitat. Tanmateix ell no coneix res més que les coses d'aquest món, el qual, al seu torn, només és *a mitges*, és a dir, mentre té permís del déu *Kronos*. L'home d'Occident és aquell que diposita tota la seua confiança en les coses del món només en tant que se'ns apareixen i, per això, com que les coses no sempre apareixen, tota la seguretat, produïda per la confiança, es torna profunda inseguretat. L'home d'Occident només pot veure el que té immediatament davant dels ulls.

En separar la Terra de l'Ésser, Occident separa la Terra del Sagrat, aquest esdevé una pura qüestió subjectiva. Les coses del món, de què tan segur està l'home d'Occident, han de romandre necessàriament indiferents a la influència d'aquest sagrat reduït al purament subjectiu, ideal, irreconeixible, en qualsevol cas, per al pre-filosòfic o per al sentit comú, per al que queda després de la caiguda de la negació impotent o de la persuasió abstracta. La Fe de l'home d'Occident està condemnada a estavellar-se contra la Terra esdevinguda l'únic lloc segur, per obra i gràcia de l'home occidental. Justament per això, la tècnica i la fe no són, com es podria pensar superficialment, termes antagònics, sinó perfectament complementaris. És en aquesta terra, separada de l'Ésser, que només subjectivament, es a dir: a voluntat, rep la visita del sagrat, on la tècnica i la fe troben el seu medi natural de creiximent. Una tracta de fer la realitat, l'altra de *compensar* de les insuficiències d'aqueixa realitat.

Déu i tècnica són les dues formes en què Occident duu a terme la poiesis.

Però la teologia és la primera forma de tècnica, i la tècnica la primera forma de teologia.²⁴²

²⁴².- Corresponen a SG XXIV i AT I, 1 pag. 17. De nou trobem convenient consultar l'obra d'U. Galimberti com a exemple del mode en què probablement es desenvolupen els treballs de pensadors formats en l'esperit de les tesis severinianas. De fet el que ací apareix com a Déu-creador o teologia-tècnica, remet sempre al prestigi assolit en l'interior de la tradició pel concepte de causa, severament criticat per Galimberti en l'apartat del seu llibre titolat "L'*apeiron* d'Anaximandre" (III 4., pag. 103 i ss.). Segons ell l'*apeiron* és l'autèntica víctima de la causa i el seu abandó suposa l'abandó de la via que hauria portat Occident a un altre lloc d'aquell en què ens trobem, doncs per a ell no cap dubte que el causalisme no és sinó *quell'impostazione mentale, ad un tempo cristiana i scientifica*. Molt suggerent resulta també l'aliniament que estableix entre, d'una banda *intendere* amb causa, d'altra *ascoltare* amb l'*arché*.

No era Déu l'expressió més pregonada del sagrat? En opinió de Severino, no: era només una de les fases transitòries cap a la seua decadència i el seu qüestionament com a element inherent a la Terra. Coneixem ja algunes de les raons de l'autor per pensar d'aquesta manera. No ens ajudarà Spinoza a eixir de l'atzucac? El panteisme d'aquest autor no constituirà una garantia de la presència del sagrat entre nosaltres? Severino, per tal de tancar el tema, apel·la a la proposició XXIV de la primera part de l'Ètica: "rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam"²⁴³ L'única diferència entre el Déu medieval i aquell de Spinoza rau en què el primer pot, si vol, no produir, mentre que el segon ho ha de fer necessàriament. El que ací importa més, és que un i altre, per damunt de qualsevol altra consideració són **productors** i llurs productes no gaudeixen de la mateixa categoria ontològica que ells mateixos.²⁴⁴

Així les coses sorprén que Severino deixi una porta oberta que condueca a la superació d'Occident. Encara més si pensem que, per a ell, les *solucions* d'Occident, les diferents versions del tan preat humanisme occidental formen part de la pròpia alienació, car, com veurem més endavant, totes les solucions que Occident pugui oferir s'han de reclamar a una tècnica de persuasió en tant que ninguna d'elles està suficientment segura del seu propi missatge per poder fer front a les objeccions dels contrincants d'una manera que no incloga un grau o altre de força. Quin polític, per posar un exemple, en fer un meeting no pensa que el que ha de dominar en aquesta ocasió és l'aspecte propagandístic front a l'anàlisi, més precisa, però menys efectiu a l'hora d'obtenir els resultats desitjats com a part d'una estratègia que *ara i ací* es considera la correcta? En un exemple tan senzill trobem, però, comprovacions feaents del que anem buscant:

²⁴³.- Temps tindrem de comprovar quant obedients a la lletra i a l'esperit del tomisme, en la perspectiva severiniana, resulten aquestes paraules.

²⁴⁴.- Per a la relació entre el subjectiu i el sagrat SG (EN) IX. Per al Déu de Spinoza, SG (EN) XXIV.

D'una banda, una veritat aïllada, la propagandística, la qual s'imposa a expenses d'unes altres que queden en la penombra. Una finalitat que s'imposa a expenses de les altres. Un punt de vista pràctic que per aconseguir el que vol, es capaç de no guardar fidelitat a cap punt de vista teòric.

D'altra, un grau de força per tal que aquesta veritat aïllada s'impose sobre els assistents. Quan és que els missatges salvadors d'Occident no han hagut de recórrer a aquests mitjans?

D'altra banda tampoc tenim a on mirar: els malalts no podem prendre com a exemple aquells que encara no han estat afectats per la malaltia. Finalment, hem vist com el que Severino recomanaria fer amb Plató -no preguntar-li si sabia quin era el sentit d'Occident- és el que recomana fer amb la seua pròpia obra, que ningú pregunte per on passa la senda del dia. Presentar solucions clares i definides, no fóra tornar als costums dels habitants de la terra de les coses segures? No fóra, un altre cop, confondre el que és amb el que apareix? El repte és suficientment difícil perquè permetem que no hi haja solució immediata, car se'ns invita a canviar les estructures més profundes del pensar que diem occidental. Intents com aquest, han pogut reeixir alguna vegada?. Al capdavant, el transfons metafísic de tots els humanismes d'Occident és tota la metafísica del Jo i de la consciència, que són, en el llenguatge severinià, veritats aïllades com ho són les científiques, jurídiques etc... Aquesta metafísica bé per haver fet del Jo la seu de l'Ésser, en detriment d'allò altre que no és Jo, bé per haver separat el Jo de l'Ésser, ha contribuït al que, podríem dir, segona profunda alienació metafísica d'Occident: aquella que separa l'ens de l'Ésser. Per a Heidegger fóra la primera, per a Severino la primera ve donada per la voluntat que les coses siguen Temps. I com que la tasca és prou prometeica i l'abordarem en profunditat posteriorment, car no podem ara i ací donar-li una solució, com que se'ns invita, a més, a abandonar aqueixa manera de pensar que ens obliga a decidir, a buscar solucions -car aquestes accions són part integrant del

nihilisme- consolem-nos escoltant aquelles paraules que Severino diu sobre Europa, que és cega, perquè només ella ha gosat mirar el Sol²⁴⁵. No es tracta d'una consolació que porte a la complacència, si de cas, desperta la més punyent de les inquietuds.

²⁴⁵.- AT I, 1, pag. 25. Sobre el tema "Europa" cfr. TFNT V 1,2,3,4. L'esplèndida metàfora de l'enlluernament apareix ja a l'últim capítol de SO, en relació al sorgiment del problema del Món que Aristòtil i Plató fan possible, contra Parmènides, el qual nega, alhora, les determinacions individuals, el devenir i el múltiple. En aquell moment, Severino ja parlava en el sentit que "el descobriment és massa gran perquè el descobridor no quede enlluernat". El "descobridor" és Parmènides i el "descobriments" el resumirem dient que "l'ésser és allò pel qual es constitueix l'enter, i, per tant, és allò pel qual el múltiple és unitat". L'enlluernament, al seu torn, és per la unitat sobre el múltiple o per la fascinació que la unitat exerceix sobre nosaltres, habitants del món. Des de l'inici, la unitat és pensada *contra* el múltiple mundà, i aqueix *contra* és la prova fefaent que l'evidència del Món -en el sentit que expliquem a l'apartat següent- és coetània de la unitat, si, com ens temem, no és anterior: "el món s'esvaeix en la pura llum de l'ésser, s'esvaeix com a valor (*aletheia*), i el valor és l'ésser com a immutabilitat i simplicitat absoluta. De tal manera que l'unificació de l'ésser que s'obté posant l'ésser com a principi unificador, ve a equivaldre a la pròpia negació del múltiple: el pur ésser és la determinació exhaustiva de l'enter. (En Parmènides adquireix relevància de forma potent un tipus d'humanitat: aquell que no atorga pes al món i no en sent la veu; però la preferència que Parmènides acorda a l'ésser més aviat que el món es deu, al capdavall, a la suggestió que el nou tipus d'evidència -l'evidència del logos- exerceix sobre qui està acostumat a l'evidència del món, de mode que la segona es sacrifica a la primera)". De totes maneres, el sacrifici mai no és complet, perquè tot apunta a que, fins i tot en el menor dels casos: contemporaneïtat en l'evidència del Món i en l'evidència del Logos, el món guanya avantatge amb l'empenta decisiva de Plató i Aristòtil, els quals, com sabem, retornen a les coses del món el privilegi de ser, contrastat, això sí, per la força de signe contrari: el devenir.

III Món.- Potser haguera estat una decisió més afortunada incloure el present apartat en l'anterior, car **Occident** i **Món** són nocions pràcticament intercanviables²⁴⁶. La sola diferència, sense ser absoluta, se situaria en el fet que, en parlar d'**Occident**, Severino privilegia els aspectes metafísico-especulatiu, mentre que quan utilitza el terme **món**, primen els aspectes tècnico-pràctics, fins i tot quotidians. **Occident**, com a més teòric, fa referència a un passat filosòfic que només dels homes d'Occident és propietat, per bé que la seua ona expansiva s'estenga avui per tota la Terra. **Món**, en canvi, és el resultat de la imposició del pensament d'Occident (gràcies a la gosadia esmentada) sobre totes les altres maneres de fer i de pensar que puguen haver estat sobre la Terra. Si hem dit que la Tècnica porta a terme el programa de la Metafísica, ara cal dir que el **Món** és l'escenari d'aquesta operació. El **Món** té doncs un sentit més "real" que l'"ideal" **Occident** i com a tal se'l viu en un marc de caràcter més irreflexiu. Més que un contingut del pensar, és allò de què dispose en actuar, allò que sé positivament -tot i que mai no m'haja pres la molèstia de fonamentar- que no pot fallar, que no pot absentar-se, que no acudira a la meua crida. Entroncant amb una temàtica anterior, hauríem de dir que **Món** és allò que queda després de la caiguda de la "negació impotent" o "persuasió abstracta", o, si un vol, allò que, en resistir, provoca la caiguda d'aquelles.

1.- L'"evidència" del món.- La principal característica del **Món**, és la creença que el devenir -com a procés que porta les coses del no-res a l'ésser, i de l'ésser al no-res- apareix. La "creença" té com a resultat el **Món**. La convicció, disfressada de creença, és allò que possibilita aquesta irreflexió i aquesta manca de prejudicis amb les quals un creu viure en el **Món**. L'"evidència" del **Món** es distingeix pel seu

²⁴⁶.- Cfr. TFNT I 4, pag. 334.

caràcter no problemàtic. Problemàtiques són, en canvi, les decisions que un pren a l'interior del Món, però el Món, com a indret on té lloc el devenir de l'ens, no resulta gens problemàtic. Pel que fa a la tècnica, aquesta haurà de decidir per un o altre tipus de control del devenir o per l'elecció de certs avantatges que n'exclouen altres. Això, però, suposa estar completament situat a l'interior del Món, empaitat per les seues exigències, seduït pels seus atractius, esperançat en les seues promeses. En un mot: suposa que, quasi sense adonar-nos, el nostre s'ha convertit en el punt de vista del pragmàtic. Des d'aquesta situació, no ens hem d'estranyar quan, des del Món, s'alcen les veus, contra la filosofia severiniana, de qui espera que la seua activitat es veja recompensada per l'aconseguint d'un objectiu, de qui creu que, amb la seua tasca, col·labora a la realització d'un projecte. És, sense anar més lluny, la posició d'un dels crítics contestat a RC, el qual com a portaveu d'aquells que creuen en el Món i en l'eficàcia de l'acció tècnica sobre el Món, exclama:

Seré o no seré responsable, però em sent responsable, m'empenedesc d'haver fet el mal, corregesc els meus errors o els vull corregir o almenys aspire a corregir-los: i (aquest és l'autèntic retret dirigit a Severino*) no és una intrusió del no-ésser en el famós bloc de l'"ésser que és"?

La imperiositat de la pregunta porta el segell de l'habitant del Món que experimenta desconcert davant de la radicalitat d'aquest discurs. El "mundà" sempre té presents els seus límits: el naixement i la mort, l'edat, les condicions físiques, el sexe etc., però també *sap* que, dins d'aquests límits, és possible l'acció, la satisfacció del desig, l'arribada a una meta. Adelerats pel quefer quotidià, ens consta molt acceptar el sentit profund que Severino troba en el Món. Altres són les coses que considerem més evidents. Per exemple, que no queda res a excepció d'una poca cendra, del paper que acabem de cremar. Ara, l'habilitat de Severino fa nàixer el dubte del cor mateix d'aqueixa evidència:

*aquest ésser no-res apareix, o d'aquell objecte no apareix res - (res del mode d'ésser que li convenia abans de ser cremat)? Apareix que l'objecte és no-res, o l'objecte no apareix més? La primera resposta és d'aquells que atorguen valor de veritat a l'astúcia que consenteix la vida en el món, és a dir, dels que transformen la *téchne* en *epistème*...*²⁴⁷

Enlairar la tècnica a *epistème*, suposa, de fet, engegar l'operació més acurada contra l'hegemonia d'aquesta última. Dins del context en què estem movent, representa elevar a criteri suprem l'urgència de l'eixir del pas, de la resolució de problemes, tot i que un haja de renunciar a la visió totalitzant de la qüestió. Si entre els límits imposats pel Món figura la fi de la vida, l'extinció del meu cos, i si, com a mortal, tem la mort i no vull morir, concentraré tot el meu esforç en evitar la mort o en retardar-la. L'esforç serà aquella tècnica que vol evitar l'*epistème* de la inevitabilitat de la mort. A un altre nivell, encara més allunyat de la consciència del mortal, tampoc un es pregunta, per què l'*epistème* de la inevitabilitat de la mort, comporta por a la mort. Arribat a aquest nivell de reflexió, el mortal retira els ulls de la visió del contingut epistèmic i torna a les seues evidències de sempre, al món, tal qual sempre ha estat o tal qual ell pensa que sempre ha estat:

I si demà els cossos retornaren de llurs cendres, així com el Sol torna a eixir dels núvols? Això són fantasies, respondrien, perquè fins ara el món ha anat endavant de la forma com el coneixem. Certament, aquesta és la manera de pensar de tots nosaltres, en tant que estem disposats a defensar la nostra vida en el món i ens preocupa que la nostra vida no es torne cendra.²⁴⁸

És indispensable, per tal de garantir la continuïtat de la seguretat que el mortal deposita en la terra, que aquestes respostes amb què, quotidianament, un contesta el repte ací proposat, no reflexionen massa a sovint pel seu fonament. Un s'ha de limitar, simplement, a *comptar* amb elles, són el supòsit que no necessita figurar com a tal supòsit. *L'ésser no-res (que) apareix o l'aparèixer que l'objecte*

²⁴⁷.- P (EN) II, pag. 85.

²⁴⁸.- ibidem.

és no-res -que és l'alternativa elegida pel mortal front a *l'objecte que no apareix més*- no pot ser un contingut plenament conscient, només en certes situacions excepcionals -els discursos sobre el nihilisme sense eixir del nihilisme, són una d'elles- pot figurar com a assertió expressa del mortal. En aquest moment, però, ens ocupem del seu nivell menys especulatiu, i més espontani i irreflexiu. En base a això, pensem que el que hem dit -identificant el que no apareix, amb el que no és- s'ha de completar amb aquest altre text:

El 'món' és la nihilitat de l'ens. Però el 'món' no sap que és aquesta posició (no pren consciència d'això que ell nega) i no sap que és negació de si mateix: el món sap de l'absoluta disponibilitat de la cosa a l'ésser i al no-res, però roman en l'inconscient del 'món' que aquesta disponibilitat signifiqui que l'ens, com a ens, és no-res.²⁴⁹

2.- Els orígens metafísico-especulatius del món.- Entrant ara en un inevitable, tot i que breu, recorregut històric, cal recordar que ja en SO (c.XIII, 19.), Severino discuteix obertament el tòpic aristotèlic segons el qual tota la metafísica anterior a la seua és una física, basant-se en el fet que l'element, que en aquelles antigues teories unifica el múltiple és de naturalesa "física" o "material" (sense adonar-se fins quin punt és ell mateix qui atorga sentit a aquests termes tal i com han arribat a nosaltres). Per al nostre autor, la característica més genuïna de la metafísica no rau en la tan repetida substitució del "físic" pel "metafísic", sinó per la clara i desinhibida vocació de constituir-se en saber de la totalitat (d'ací la necessitat de l'element unificador). Des d'aqueix punt de vista, és discutible l'encert d'Aristòtil en afirmar que els antics no arriben a ocupar-se d'un saber de la totalitat, car "només" en el "físic" centren l'atenció. Aristòtil no aprecia, fins quin punt, per a aquells autors, el "físic" i la totalitat del "físic" o *cosmos* constitueixen l'enter. És possible que les decisives observacions del primer gran historiador de la filosofia,

²⁴⁹.- RCh (EN) I, pag. 325.

se sustenten, probablement, sobre un malentés, el qual va molt més enllà dels límits temporals de la seua influència immediata, i es reflexa amb conseqüències importantíssimes sobre tota la tradició posterior, la qual comença a ser revisada en els propis fonaments que, poc temps abans, eren considerats postulats indiscutibles: el món és un d'aqueixos fonaments. Podria resultar, en qualsevol cas, que les discontinuïtats "clàssiques" entre els diversos períodes del pensament antic, no foren tan evidents com un creia fins fa ben poc. Podria ser que l'aigua de Tal·les o la idea platònica, sense ser termes homogenis, foren menys heterogenis d'allò que els hàbits historiogràfics ens han acostumat a pensar. No és, de totes formes, qüestió que ací puguem, ni tan sols intentar, resoldre. Limitem-nos, en funció del nostre tema actual, a tornar-nos una mica incrèduls front a aquell vell tòpic de manual que distingia entre un període "cosmològic" i un de "metafísic", per les raons que pasem a exposar.

En primer lloc, podem tenir seriosos dubtes en relació al fet que Aristòtil reforme substancialment el significat dels mots. Si cosmos pre-platònic i pre-aristotèlic és vist com a l'enter, i si Aristòtil, en canvi, el veu com a només una part de l'enter, podem acceptar com a legítim l'ús del mateix mot tant en un cas com en l'altre? De fet, en l'escrit que tanca EN, Severino, influenciat per l'Aristòtil que diu que el mite conté certa forma de veritat, sosté que la contraposició entre *logos* i *múthos* "no és el passatge de la faula a la veritat", car *múthos* significa, originàriament, "paraula" i, en el seu significat més antic: "paraula que diu com estan les coses o les coses mateixes en el seu estar obertes al dir"²⁵⁰, afegint que "és per tant fatal que en el *logos*, el contingut mític haja de ser substituït pel 'món'"

²⁵⁰ - Op. cit. pag. 494. D'altra banda, aquest mateix pas, U. Galimberti l'ha caracteritzat de la següent manera: "L'ésser, que fins aleshores havia lliurat la seua paraula al mite, ara la lliura al *logos* que, a diferència del mite, no ofereix indicacions ni respostes, sinó que aprofundeix preguntes, penetrant-les en la seua radicalitat". Això, òbviamment, representa la *part positiva* d'aquest procés de *maduració* que tanmateix no pot evitar-ne altra de *negativa* "inici (de) la separació entre l'abandó del pensament i la seua cura, entre sentit comú i filosofia" (OL III 1.). Veurem immediatament com en Severino es parla de separació entre *lógos* i *món*. Des d'aquest punt de vista, *món* és el que queda del mite, però *món* és també allò que sobreviu al llarg període del lliurament de la paraula al *logos*.

on, de totes maneres (heu's ací el més important): *on aquest terme no posseix inicialment a quell significat restringit que més tard li serà atribuït.*

A que es deu doncs el sentit més tardà? I, d'altra banda, no hem dit abans que, fins i tot quan el pensament menys parla del món -com ara és el cas de Parmènides- inconscientment es constitueix com a defensa contra el món que ja se sap, per bé que no se sap que se sap? Com és ara que el món-món -és a dir: completament desvinculat del no mundà- sembla sorgir amb posterioritat respecte a un temps més o menys edènic en què encara no era vist així ni es tenia consciència d'ell tal com ara se'n té? Això resulta tant més desconcertant si comptem que en relació a moltes altres qüestions, la filosofia severiniana defuig expressament aquells plantejaments sustentats sobre la nostalgia d'un o altre paradís perdut. I en canvi, en el punt en què ens trobem de la nostra investigació, podríem tindre la impressió contrària, car amb motiu de la crítica de Severino a la interpretació nietzscheana de la sentència d'Anaximandre, se'ns adverteix que el sorgiment del món, per a la metafísica grega arcaica, no té lloc "en contra" del l'Ésser, en les antípodes de l'opinió generada a partir de Nietzsche²⁵¹. És a dir, que, per a Severino, l'Ésser no és l'ú, amb més raó encara, si l'"ú" és pensat contra els "molts". Quan la multiplicitat de l'ens és pensada a banda o al marge de la seua relació amb l'Ésser-ú, aleshores, és inevitable, que la totalitat de l'ens siga vista com a "mundana", coincidint amb la totalitat del que apareix i desinteressada respecte a allò que no apareix. La "mundanització" definitiva ve representada pels sistemes de Platò i Aristòtil. Per això, l'autor pot dir que en els dos autors grecs, el món ha deixat de ser *theion*, quan referint-se a la sentència d'Anaximandre, i en contra de la interpretació de Nietzsche, encara diu: "no expressa una relació

²⁵¹.- La interpretació de Nietzsche, resumida per Severino, queda així: "... el tipus de interpretació més comú, pel qual la injustícia ix de l'ú i la justícia és retorn de les coses a l'ú".(SA (EN) pag. 407).

temporal entre els ens que devenen, sinó la relació entre el diví i el mortal"²⁵². Ara, en canvi, en inventar el món, definitivament el "mundanitzen" sense permetre la seua comprensió no mundana. Només així té sentit parlar d'un "abans del món" (en el sentit dels "nostàlgics"), en relació al pas gegantí dut a terme per Plató i Aristòtil, no tant perquè estiguem segurs que el món per Parmènides no compte o no haja col.laborat a crear-lo definitivament (qui diu Parmènides, podria dir qualsevol altre autor comunment coneguts com a pre-socràtics). A aquells arcaics va referida la "preziosa ambigüitat" que, en arribar Plató i Aristòtil, es decanta irremissiblement del costat de la "mundanitat" (contra *theion*), provocant, òbviament, la desaparició de l'ambigüitat com a tal²⁵³. Caiguda l'ambigüitat, queda el món com al més evident de tot, com a reducte sobre el qual les interpretacions no poden especular, perquè el món les absorbeix i anul.la totes. En aqueix sentit, el devenir és el contingut del món, o el devenir, com a evidència originària només té lloc a l'interior del món que no és sinó món, tallat qualsevol vincle amb allò que actualment no apareix o si apareix, ho fa com a presència degradada respecte a l'aparèixer actual. D'això, segons Severino, n'és responsable, en bona mesura, un deixeble de Parmènides, Melisso, el qual influí decisivament en la interpretació que Plató i Aristòtil reberen de la formulació del p.d.n.c., enunciat en primer lloc per Parmènides. Melisso afegeix a la concisa expressió parmenideana: "perquè del no-res, res no es genera" en la creença, probablement, que així millorava les possibilitats expressives de l'enunciat. El que, en aquest

²⁵².- Idem. pag. 407. Aquest diví de Severino potser quedarà més clar si el relacionem amb la visió de l'*apeiron* d'Anaximandre efectuada per U. Galimberti, que el contraposa al *casualisme* propi del déu *causa prima*: "L'unitat de la visió d'Anaximandre fou esmicolada per l'especulació platònico-aristotèlica que va substituir la llei de l'*apeiron*, per la llei causal que regula aquell cosmos d'ens (ontologia) nascut de l'oblit de l'*apeiron-periejon* (*Umgreifende*), la comprensió del qual (periecontologia) és possible només en superar aquella tradició que ha volgut distingir allò que els primers filòsofs no distingien quan parlaven de *physis*, *apeiron*, *logos*, *en panta*. (LiC III 4., pag. 105).

²⁵³.- Severino en altres texts parla de *bivio* per referir-se a aquest moment d'ambigüitat. Al seu torn Galimberti ha pres a Jaspers l'expressió *període axial de la humanitat* per referir-se a quelcom molt semblant, datant-lo històricament: "abans del 500 a.C., en el procés espiritual desenvolupat entre el 800 i el 200". (OL III 1.).

moment, més ens interessa -en l'anàlisi d'un procés que porta a la identificació de l'enter amb el món- és que, segons el nostre autor:

...és precisament la tradició melissiana qui no comprén la formidable potència del principi parmenideà i *sent la necessitat* de remuntar-se al principi dels "físics" que del no-res res no es genera.²⁵⁴

La qüestió més interessant a hores d'ara, és saber per què és qualificat com a físic el principi segons el qual "del no-res, res no es genera". I, a més, una altra cosa és que no ho siga perquè de totes totes no és físic, o perquè, en un sentit molt més restringit, *encara* no ha arribat a ser-ho. La resposta a aquesta disjuntiva, probablement, es veuria sempre afectada per la *preziosa ambiguità*. Així les coses, tot porta a pensar que Melisso traeix Parmènides perquè posa com a causa de la proposició "el que és, és", la proposició "del no-res, res no es genera", desautoritzant la primera com a primer contingut originari. L'operació de Melisso resulta ser "físicista" en tant que la proposició que ell posa com a antecedent o com a causa, extrau la seua raó de ser del món físic. "Del no-res, res no es genera", però què farem amb aqueix tipus de no-res que són les idees vistes des d'aquell punt i moment en què la materialitat ha estat identificada amb la realitat? Direm que són no-res? Aleshores, però, com diferenciar aquest tipus de determinat no-res del no-res absolut, d'aquell no-res del qual ni tan sols puc dir que és no-res "de les idees"? Si, pel contrari, mantenim que allò que, idealment o mental, existeix o és, no podríem admetre la possibilitat, respecte a això, que "del no-res, res no es genere", perquè sabem quan ha començat a ser el llibre que tinc al davant: justament quan ha deixat d'estar exclusivament contingut en el patrimoni *mental* del seu autor. És més: el llibre "material" mira al "ideal" justament per tal d'ubicar el seu començ. En efecte, ha començat a ser materialment, quan ha deixat de ser *només* idealment. Però, quan ha començat el llibre pensat? Abans de respondre, hauria de pensar que

²⁵⁴.- SO XIII, 19. pag. 534.

no puc contestar dient només quan comença respecte a mi. Esquil pot ser l'autor de *L'Orestíada*, però Esquil només és a l'interior d'un determinat moment en l'evolució de la cultura grega; difícilment un pot pensar que la seua obra siga només seua. Quan ha començat doncs el sentiment, les vivències, la possibilitat de fer de tot això un contingut de representació, que els historiadors avui interpreten com a dissolució, posem per cas, d'un cert tipus de polis bàrbara o arcaica? La qüestió que continua a la base, però, és si, allò que no és físic, és, tanmateix, plenament parlant. El problema no se soluciona dient: "d'allò que només és mentalment, es genera quelcom que també només mentalment és", sinó revisant aquella noció nostra de l'Ésser que presenta com a irreductible, i per tant: inassumible pel significat simple de l'Ésser, la divisió entre ésser material i ésser mental. Vegem-ho amb un exemple: déiem que és una interpretació considerar *L'Orestíada* com a projecció catàrtica d'allò que se sent com a liquidació d'un món, a l'igual que és també una interpretació creure que *El rei Lear* o *Ricard III* responen a la crisi definitiva de la concepció medieval de la família perquè -heu's ací el nucli de la qüestió- ni apareixen els models ni els fets que inspiren aquestes obres, ni apareix que allò que apareix -lletra impresa, actors, decorats etc.- guardi una relació amb allò que no apareix, però és al.ludit. Clar que el problema és sempre l'acceptació inexpressa que tota la cultura d'Occident fa de cert mode de presència en detriment d'altres. Tal com Occident pensa i parla, és sempre quelcom accidental que Esquil o Shakespeare al.ludesquen a allò que creiem que al.ludeixen. Ara, en qualsevol cas, tornant a on estavem, podem dir que amb Melisso queda oberta la possibilitat perquè la totalitat del físic i material, siga identificada amb la totalitat *tout court*. Segons Severino, la causa principal és que

no se n'adona (ni Melisso ni cap mortal) que és precisament la suposició que "l'ésser no era no res" el que constitueix l'absurd.²⁵⁵

²⁵⁵.- SO XIII, 19., pag. 538

L'absurd és que el contingut de les cometes només siga suposat, i no admés com a evidència suprema de la qual un no pot dubtar, perquè si dubta la mateixa realitat del dubte es torna dubtosa... El principi parmenideà queda marcat irremissiblement pel món quan en la seua formulació un afegeix allò que en llatí sona *ex nihilo nihil*. Metafísica i lògica conflueixen ací i sumen esforços per tal que l'única realitat siga la del món; car, si bé el *principium firmissimum* subsisteix, ho fa sempre en la mesura que el devenir del món li ho permet, és a dir, en la seua versió purament abstracta (ja veurem com per a Severino el devenir és l'abstracte i més abstracta és encara la identificació de la realitat amb la realitat que devé):

Però si el logos es deixa sorprendre pel món de mode que no sap sobreposar-se a la sorpresa sinó negant el món -i negant per tant que el món siga sorprenent- esdevé logos abstracte; i ací s'atura Parmènides.²⁵⁶

"Anys de plom" (Hölderlin) o "Fètid i llòbreg gris" (Heine) potser convingueren a la negació de la sorpresa, logos abstracte o atur parmenideà. En qualsevol cas, parlem del món que en admetre que tot devé, no troba res sorprenent, que en creure que tot es absolutament nou, res no li sembla novetat, en què els dies transcorren sense ser iguals, però sense aportar-nos res que ens salve de l'avorriment que obsessiona la nostra quotidianitat. Però açò és quelcom més que un profund, encara que inefable, sentiment, perquè guarda una relació indiscutible amb aquella situació, veritable atzucac, abordada en els últims epígrafs del capítol segon de TFNT. De manera resumida: D'una banda és cert que Occident és voluntat de veritat ("posat realista de la filosofia grega" déiem abans) tal com demostra la persistència de l'ideal epistèmic al llarg d'aquesta tradició. Com a *epistème* no pot tancar els ulls davant d'allò que el sentit comú d'Occident té per més evident que tota la resta. Ací, justament, s'amaga l'embolic: si, com a subjecte epistèmic, jo sé que tot és devenir; si devenir en Occident significa que tot irromp absolutament del

²⁵⁶.- SO XIII, 19., pag. 535.

no-res i igualment retorna; el contingut del meu saber també haurà d'irrompre absolutament del no-res sense cap possibilitat de ser previst. Però si això últim es produïra, mai no podria *saber que sé* que tot es deuenir: en saber-ho ja hauria passat, i quan encara no és, jo no ho puc saber encara. Més senzill: saber que tot es deuenir, és incompatible amb que tot de fet siga deuenir. Almenys la meua consciència o coneiximent d'això últim, no hauria de trobar-se exposat a deuenir. Tenim així que, al nivell, del pur sentit comú, la negació del imprevisible s'ha d'enfrontar a la "visió" del deuenir; d'altra banda, ho ha de fer la filosofia com a "voluntat de veritat". Però la "voluntat de veritat" impideix que el futur siga, precisament, futur, car com a previst, és ja present. En aqueix sentit, Severino la qualifica de "cancel.lació del futur". Finalment, la ciència assumeix allò que la filosofia viu com a contradicció més o menys amagada, més o menys inefable, més o menys inconscient; el deuenir li guanya la batalla a la veritat. Per això, podem dir que en la ciència coincideixen l'acceptació, incontrastada per cap força de signe contrari, del deuenir del món, amb la certesa que aqueix deuenir, per moltes novetats que continga, no conté res d'essencialment nou respecte al present. Justament, perquè no és res nou que *el futur haja de ser quelcom nou*. L'imperatiu nostre (*haja de ser*) es correspon en l'autor amb la "voluntat de fer *deuenir* el món", aquesta com a cobertura conscient del més profund "voler l'*existència del deuenir*"²⁵⁷. Aquest fer és propi del pragmàtic al qual ja ens hem referit i de la relació antitètica de la filosofia i de la ciència en relació al deuenir; tornarem després. Quedem-nos de moment en allò que totes dues tenen en comú: "El futur és identificat al present. En la tradició d'Occident, el sentit del futur és l'esvaïment del futur."²⁵⁸

²⁵⁷.- TFNT II, 10., pag. 60.

²⁵⁸.- TFNT II, 9., pag. 57.

D'altra banda, l'atur de Parmènides mereix un cert tractament, car el penúltim fragment citat, és d'aquells que semblen situar Parmènides un pas enllà de l'ambigüitat i, per tant, progressivament aliniat en aquell moviment que Plató i Aristòtil completen. De vegades, la suposada ambigüitat queda quasi absolutament superada: "... àdhuc Parmènides està convençut que la terra és el terreny segur"²⁵⁹. En ocasions, se'ns explica la causa de l'alineament parmenideà: "Però és la pròpia escola eleàtica qui, potser per primera vegada, expressa, del mode més rigorós i determinat, la persuasió que el 'món' estiga al davant com a quelcom vist". Solucionariem el problema dient que Parmènides prepara el terreny en menystenir el món, entés com a **Món**, i Plató i Aristòtil es limiten a erigir el **món**, del nivell inconscient en què encara el tenia Parmènides tot i haver contribuït decisivament a forjar-lo, al nivell conscient? A una solució semblant pot portar el que se'ns diu més endavant:

Només en el més antic pensament grec, llampurneja un mode de referir-se a l'ésser, que tracta de mantindre's fora del 'món'. Però en Parmènides manca la fundació del múltiple (així el seu pensament podrà ser entés com a afirmació de la simplicitat i indeterminació de l'ésser); i en l'acte en què Plató opera aquesta fundació, distingint el no-res de l'ésser, entés com a *eteron*, en aquest mateix acte ix a la llum el 'món', explícitament protegit pel pensament dels mortals.²⁶⁰

La "manca de fundació del múltiple" es correspon, al nostre entendre, amb allò que hem dit "preparar el terreny" i l'"acte" platònic no és altra cosa que la voluntat de restablir un múltiple, sense adonar-se que la restitució serà sempre incompleta si només es fa en nom del **món** i no de l'Ésser, i de reconèixer, sense ambigüitats, que el múltiple és en sentit màxim. D'altra banda, més endavant tornarem sobre el tema importantíssim de la "visió" del **món**.

²⁵⁹.- SG (EN) XII, pag. 223.

²⁶⁰.- RC (EN) pag. 314.

Poc hem d'afegir a la solució -acompanyada de l'aparició d'un nou plantejament del problema- platònica al dilema plantejat per l'eleatisme, car hem anat sobre ella en molts apartats d'aquest treball, òbviamment, pel seu caràcter fundacional per a tota la metafísica i la vida d'Occident. També l'explicació aristotèlica del devenir com a pas de la potència a l'acte -quedant clar que una i altre subsisteixen com a integrants i en referència a una substància (*ousia*)-, segueix bàsicament la petja platònica: hi ha allò que és en sentit absolut i hi ha allò que és com a *epamfoterixeín* o com a *kinesis*, l'ordre de l'immutable i l'ordre del devenir guarden una relació, però el primer no està disposat a compartir totalment els seus privilegis amb el segon. Hem de dir, però, que el tantes voltes repetit -potser abusivament- "naturalisme" aristotèlic, facilita encara més les coses a l'afegit melissà a la formulació parmenideana del principi, més encara si comptem que Aristòtil interpreta l'*ex nihilo nihil* en funció d'una matèria pre-existent de la qual tot sorgeix i a la qual tot retorna: "(que) res no comence a ser ni perisca completament".²⁶¹

Completament, no; però parcialment, sí. I això que parcialment comença a ser i deixa de ser, no gaudeix d'aquella plenitud d'ésser afirmada en la versió genuïna de Parmènides respecte a l'eternitat de l'Ésser. A partir d'ací, queda lliure la via que condueix a la solució aristotèlica d'un substrat o substència permanent que suporta els canvis i assisteix impassible al naixement i mort del que devé. L'*ousia* pot no ser només material, però el seu comportament imita el de la matèria pre-existent respecte a qualsevol de les seues individuacions. Sols que Aristòtil, esperonat, com Plató, pel seu desig de "salvar el món", ha preferit diversificar el món en totes i cadascuna de les substàncies, de mode que l'ésser ú i formal no devinga (creient que així compleix amb el precepte parmenideà) i, alhora, les substàncies com a entitats determinades puguen suportar els canvis propis de la seua

²⁶¹.- Met. 903 b.

fisis. Podem dir, doncs, que Aristòtil contribueix tant a la confecció de la imatge "naturalitzada" de l'Ésser, com a la versió d'aquest abstracta i separada de l'ens.

3.- El món de Plató.- Severino afirma que Plató fundà el Món²⁶² i que, abans d'ell, ni tan sols pot parlar-se d'acció i destrucció²⁶³, que, com hem vist, són les dues operacions extremes de la *Poiesis*. Evidentment, cal entendre aquesta afirmació amb els mateixos ulls que hem entés la " gosadia" de l'apartat anterior. Es a dir, que en inventar el Món, l'home d'Occident estava tractant de descobrir l'Ésser. No el trobà, perquè no pogué desvincular- lo del No-res i, en substitució, va haver de conformar-se amb la troballa del Món. Què és el que aquest esdeveniment té de novedós? En dir que abans de Plató no hi ha món, perquè no hi ha creació ni destrucció, Severino afegeix: "...perquè l'acció de la natura o de l'home no són pensats com a un fer passar les coses del No-res a l'Ésser i de l'Ésser al No-res". No hi ha altra novetat que no siga el lliurament del món a l'oscil.lació constant entre els dos extrems: l'Ésser i el No- res. Severino arriba a afirmar que el fenomen suara esmentat és "l'*ethos* en què creix la Història d'Occident"²⁶⁴.

Immediatament després la seua pròpia indagació filològica el porta a comprovar com el mot Zeus (de la mateixa arrel que Déu, *daimon*, *demiürg*) significa, originàriament l'esplendorós, el que destaca en manifestar-se. Tots els grans mots grecs que fan referència a la divinitat porten l'arrel *da*, que significa "estar al davant manifestament i lluminosa". Déu, al seu torn, és el creador (o el "facedor" perquè encara no som al cristianisme) del Món. Des d'ara podem comprendre que:

a) és Déu qui desvela el món.

²⁶².- SG (EN) III.

²⁶³.- SG (EN) VII.

²⁶⁴.- SMD (EN) pag. 254.

b) el Món només és allò que Déu es digna mostrar. D'ara endavant podem comprendre el compromís de la Teologia amb la identificació ésser/aparèixer, la qual hem qualificat com a un dels trets més característic de la metafísica, de la més antiga a la més fenomenològica o heideggeriana. El món passa a ser l'únic lloc segur en què l'home d'Occident fa la seua vida. En opinió de Severino,

Plató condueix al 'món' les obres de la natura, però, des del començ, ni a la natura ni als homes, *se'ls ha deixat*, simplement operar en el món, sinó que *se'ls ha fet* operar en el món.²⁶⁵

4.- Paradoxes del cristianisme: emanantisme i creacionisme.- Aquest "haver de fer" no pot no resultar-nos familiar a hores d'ara. En aquest moment, importa més -tot i que amb motiu d'ocupar-nos de la Poiesis haurem de tornar sobre el tema-, advertir, a efectes de comprensió del que acabem d'afirmar, fins quin punt el fenomen històric del cristianisme col.labora a títol propi a l'assentament del món. Podria pensar-se que la novetat -com a tal discutida per Severino- que suposa la introducció de la creació com a causa del món, continuaria la línia encetada amb Plató i Aristòtil de voler "salvar el món" front a la situació ontològica precària en què el deixava Parmènides. El tema de la creació, d'altra banda, guarda una relació estretíssima amb la seua quasi contrària emanació i, en altre sentit, amb la polèmica immanentisme/transcendentisme. Tots aquests termes, no cap dubte, es troben dins d'una mateixa òrbita de significació i, tanmateix, en contra de l'opinió de molts manuals, les relacions entre ells no solen ser ni estables ni permanents. Un dels mèrits de Severino rau, precisament, en descobrir aliances, secretes per a la historiografia tradicional, entre aquestes nocions. i, sobretot, una continuïtat que necessitats lèxiques massa a sovint van relegant a allò que no se sol dir. Així, per exemple, amb motiu de respondre a l'acusació d'immanentisme feta contra la seua

²⁶⁵.- SG (EN) XXIII.

filosofia, Severino aprofita per demostrar com l'alternança entre aquests termes (immanentisme i transcendentisme) es produeix sobre una solidaritat més profunda:

Precisament, per evitar de posar l'immutable com a devinent, el neoplatonisme nega el dualisme platònic-aristotèlic (en el qual la matèria primera, com a independent del diví, fa que el diví, o siga l'immutable, es trobe en una espècie de potencialitat, i per tant de devenir (*devenenza*), respecte a la matèria primera), i el creacionisme patristico-escolàstic nega l'emanantisme neoplatònic (en el qual la necessitat de la producció del món devinent acaba per posar el producte com a necessari al productor, on el devenir es constitueix com a determinació essencial de l'immutable).²⁶⁶

Tenim així que el neoplatonisme, en tractar que l'immutable no vinga, es veu obligat a cedir a l'immanentisme; al seu torn, el cristianisme, per tal d'evitar l'immanentisme -i salvar l'entitat de la creació- es veu obligat a reintroduir el devenir. Això últim tindrem ocasió de comprovar-ho immediatament en ocupar-nos de St. Tomàs. Abans, però, diguem que davant casos com els esmentats, en els quals les diferències, d'una manera o altra es difuminen -qui estaria disposat després d'un text com aquest a aplicar adjectius com 'transcendent' o 'immanent' de mode exclouent al neoplatonisme o a la patristica, sense sospitar que en fer-ho està amagant aquella part de la realitat que correspon al contrari?- l'autor conclou que concomitàncies entre contraris és el normal quan "el pensament tracta de *demostrar* l'existència de l'immutable" car "tot tipus de demostració de l'immutable es funda sobre un sentit alienat de l'ésser". En efecte, tota "demostració" suposa - com ja hem vist en el cas d'Hegel- que l'immutable es troba només al final del procés, que és fruit d'una deducció i que allò que es troba *abans* del final de la deducció que troba l'immutable -experiència, dada, contingut immediat- no és immutabile, devé. En aqueix sentit, neoplatonisme o cristianisme no van més enllà de la pura solució de compromís pròpia de quan un creu veure el devenir i es limita a *voler* sostroure quelcom de la seua acció arrossegadora.

²⁶⁶.- P (EN) VII, pag. 108.

L'evolució posterior del cristianisme no constitueix cap novetat radical respecte al que hem dit. Si, com deiem, l'hem de situar entre els "salvadors del món", també hem de dir que amb ell no sols continua el procés de mundanització de l'Ésser -en contra d'allò que, en principi, es podia pensar que pretenia: la restitució de l'Ésser al món, després de la negació parmenideana- sinó que l'agreuja fins a uns límits impensables dins del marc establert per la metafísica grega. També podria pensar-se que amb la creació cristiana es restableix la comunicació entre l'immutable i el món. La cosa no deixaria d'adoptar un cert aspecte de "retorn a Parmènides", un Parmènides disposat a assumir el món com a part de l'immutable:

El trasbals (de qui ha oblidat la veritat de l'Ésser i tot i així en sent la veu submergida) rau en mantindre's ferm, o millor, en el retornar, després del dualisme platònic-aristotèlic, al *resultat* de Parmènides.²⁶⁷

Dualisme de l'immutable i del que devé, que en Plató i Aristòtil es manté malgrat la voluntat de "salvar el món"; resultat com a recuperació d'una identitat ontològica més originària i prèvia a qualsevol tipus de bifurcacions en què van apareixent les diferències o determinacions del món.

D'altra banda, el dualisme sol ser l'expressió més clara de la incomunicació entre el diví i el mundà. Bastarà que recordem l'enfrontament inconciliable, en el *Timeu*, entre el *demiourgos* pare del món, i la mare *ananké* (ben distinta al molt més severinià *Créon* o necessitat, mare). I si l'autèntica dimensió de l'Ésser ve sempre representada per un dels dos elements de la díada -*demiourgos*, idea, acte, forma, front a *ananké*, cosa, potència, matèria- podem dir que allò identificat amb l'Ésser, a l'interior de les metafísiques dualistes, apareix sempre privat de quelcom que, si no és l'Ésser com a tal, d'una manera o altra, és. En canvi, en el cas de Parmènides, Anaximandre, Heràclit, allò que constitueix l'expressió de l'Ésser -*eon*, *apeiron*, *polemos*- no està privat de res, car fora del seu contingut, no hi ha

²⁶⁷.- RP (EN) 3., pag. 31.

res. Cal dir, però, que el cas de Parmènides podria resultar un tant problemàtic per el sosteniment d'aquesta afirmació, car, a diferència dels altres dos, siga per responsabilitat pròpia o de la tradició posterior que l'ha interpretat amb els tòpics coneguts de tothom, efectua una separació entre dos ordres, d'un dels quals, després d'haver-li atorgat estatus ontològic -car, si més no, en parla- es diu que és no-res. Tanmateix, en PAX.(EN), Severino s'alinea i continua la tasca d'aquells que han combatut la rígida contraposició entre Parmènides i Heràclit, seguint una substancial argumentació de la qual ara no ens podem ocupar. A més, també podria ser, com alguna volta ell mateix reconeix, que haguera estat: "el pensament successiu (a Parmènides) qui ha interpretat la negació parmenideana del devenir *com a contingut de l'aparèixer*"²⁶⁸.

Segons els "successors" és el mateix, per a Parmènides, negar el devenir i negar el contingut del que apareix. Posem-nos en el cas que la "negació parmenideana" del devenir, siga només negació del devenir *tout court* (és a dir: sense l'afegit "com a contingut de l'aparèixer" (=com a quelcom "sensible"). En aqueix cas, ni devindria l'Ésser, ni devindria el món, però, sobretot, s'esvairia qualsevol sospita de caràcter dualista. Si així fóra, no hauria cap dificultat d'alinejar Parmènides amb els autors que ací ho hem fet. Comptem que un dels eixos fonamentals de tota l'obra severiniana, com no ens cansem de repetir, el constitueix el fet que el devenir del que apareix... no és res que aparega.

Deixant a banda la polèmica sobre les diferències de matís en aquests autors més antics, el que queda clar en el cas de Plató i Aristòtil és el següent:

Però el món de les idees de Plató i l'acte pur d'Aristòtil (que són els modes en què pensen l'ésser immutable) estan certament privats d'una certa dimensió del positiu: la

²⁶⁸.- P (EN) II, pag. 91. *Cursiva nostra*.

matèria, l'arrel còsmica de la qual es generen totes les coses sensibles, que no està dominada pel diví, sinó només 'persuadida' a transformar-se de caos en cosmos.²⁶⁹

Front a l'abandó relatiu a la seua pròpia sort de les coses materials (*hylé*, *ananké*), comparat amb l'abandó absolut a què, en opinió de Plató i Aristòtil, les ha sotmeses Parmènides, podria pensar-se -com deiem fa un moment- que la creació cristiana del món suposa una recuperació relativa d'aquest per part de l'Ésser, ara identificat amb el diví, amb Déu com a "lliure creador del món", a més, amb la seua divinització, en rescatar-lo de la materialitat privada de l'Ésser. I en canvi, contra tota previsió d'aquest tipus, Severino fa de la creació cristiana com de la privació consubstancial al dualisme, dos aspectes alternats, però complementaris, del moviment que porta a l'oblit de l'Ésser.

Tot a causa de la reintroducció que el cristianisme duu a terme del dualisme, malgrat l'homogeneïtat adduïda entre el principi creador de l'Ésser i el principi creador de l'ens. En RCh aquest fenomen és observat detalladament a l'interior del tomisme, que, durant segles, ha representat la doctrina filosòfica oficial de l'església.

5.- El Tomisme.- St. Tomàs distingeix entre *esse per essentiam* i *entia per participationem* i situa, precisament, la creació com a pas entre l'essència i l'existència, de manera que l'acció de crear es redueix a fer passar allò que com a essència és pura possibilitat (mental, ideal, eterna en Déu) a existència efectiva i actual, contingut del món que els mortals creuen veure i poder-ne disposar. Des d'aquesta perspectiva, el radi d'influència tomista arriba als mateixos existencialistes, per als quals l'existència precedeix l'essència, en estirar del fil de conseqüències teòriques d'una situació en allò més fonamental enllestida ja pel tomisme:

²⁶⁹.- RP (EN) 3., pag. 31.

El tomisme i l'existencialisme creixen sobre un mateix terreny. Precisament perquè en un temps es va poder realitzar, a l'interior de la metafísica de Plató, la distinció tomista entre *Esse per essentiam* i *entia per participationem*, avui es pot afirmar que l'existència precedeix l'essència.²⁷⁰

A la llum del que acabem de dir, ni el propi St. Tomàs fa altra cosa que una adaptació de la participació platònica. Resulta obvi, que allò que només és per participació, no és per si mateix (*id quod*) sinó per altra cosa (*ab alio*) -l'Ésser- que no és ell. St. Tomàs reproduïx ací quelcom molt vell en la història del pensament d'Occident: la separació de l'ens respecte a l'Ésser, o, dit amb altres termes, aquella situació en què diem "taula", "ploma", "llibre" i, alhora, no estem dient "Ésser". No obstant això, en St. Tomàs es manté, aparentment, aquella valència de l'Ésser que abans hem qualificat de "transcendental" -com a causa o model d'allò altre que només és *per participationem*- però, alhora, es consenteix la intervenció d'un excedent que no estava en la pura essència transcendental, el qual és, justament, el fruit de l'acció creadora. La qüestió ara és si aquest excedent acosta el món a l'Ésser o contribueix decisivament a l'absorció de l'Ésser per part del món. De ser cert això últim, comptem que allò que, com a irreductiblement individual (*ecceitas*) forma part de cada ens del món, només apareixeria i figuraria en el món, tot i que haja estat impulsat per una acció creadora de qui està enllà del món. De totes maneres, també Plató dubtava que haguera idees de les coses individuals, i hem dit que la participació tomista hereta les constants de la platònica. Per tant, pensem que no forçaríem gens les coses, si traslladarem els arguments severinians contra l'abandó que la idea fa de la cosa, a l'abandó que l'essència transcendental fa de l'excedent.

El lector se n'haurà adonat que la valència trancendental a què al.ludim no és allò que cada cosa és com a *existentia*, perquè, com s'ha dit més amunt, la sola condició exigida per accedir a aquesta valència és la de no ser no-res. Qualsevol

²⁷⁰.- RCh (EN) V, pag. 348.

ens, real o ideal, actual, passat o futur, fantàstic o present, compleix la condició i cau dins d'aquesta acepció. Les paraules de Severino al respecte no poden ser més clares:

... el terme 'essència' indica una determinació qualsevol (empírica o no empírica, històrica o fantàstica, abstracta o concreta, individual o universal), i així no coincideix amb el *was* entès com a modalitat de la possibilitat (contraposada a la modalitat de la realitat).

i, més endavant, resulta encara més explícit:

La veritat de l'ésser diu en canvi l'eternitat de tot mode de l'ésser (real, irreal, corpori, incorpori, il.lusori, ideal, sensible, ombrívol, emmirallat, històric, social etc.).²⁷¹

En el cas de St. Tomàs, si la **valència transcendental** no és l'*existentia*, tampoc és l'*essentia*. Si es tractara d'aquella branca de la filosofia medieval coneguda com a **teologia negativa**, d'ací podríem derivar cap a un o altre tipus de inefabilitat de l'ésser, però la solució tomista se situa, precisament, en les antípodes i, contra possiblement altres interpretacions a què haja pogut donar lloc el tomisme, per a Severino, no és aquell ésser (*esse*) que hauríem de situar més enllà de les essències, el que atorga ésser a les essències, sinó que és el mode propi de l'Ésser del món, o com s'interpreta l'ésser en el món -com a allò que tinc al davant, que es veu- el que instrueix l'ésser de l'essència. L'essència és la cosa sols que *només com a possibilitat (was)*. D'aquest mode, el que se'ns prometia com a ésser transcendental es queda en *esse in rerum natura*; el mode d'existència del món és el model de les essències, i no a l'inrevés. Així les coses, la no coincidència de la **valència transcedental** amb les essències resulta més una intenció que una realitat reconeguda: no coincideixen en tant que es vol salvar, a l'igual que en Platò i Aristòtil, l'ésser de les determinacions individuals, sí coincideixen en tant que la

²⁷¹.- RCh (EN) VII, pag. 365 i 369.

primera no és res més que la possibilitat que tenen les segones de ser creades i formar part del contingut del món:

...el mode fonamental segons el qual el pensament tomista demostra que "esse est aliud ab essentia vel quidditate" perd de vista la valència transcendental de l'*esse* i redueix l'*esse* a l'"esse in rerum natura": en aquella demostració (que es remunta a Avicena) Tomàs no fonamenta la "distinció real" (és a dir: la separabilitat) d'*esse* (en sentit transcendental) i essència, sinó la "distinció real" entre l'essència i un cert 'mode' de l'*esse*: aquell 'mode' -o 'estat' (com diu Fabro)- que consisteix en l'"esse in rerum natura". En el pensament tomista està present l'exigència del significat transcendental de l'*esse*, però, també està present la traïció d'aquesta exigència -on l'*actus essendi* és identificat precisament amb aquella "positio rei extra suas causas", és a dir amb aquella *existentia* (=modalitat de la realitat, contraposada a la modalitat de la possibilitat), que, segons Fabro, hauria fet oblidar el genuí sentit tomista de l'*esse*.²⁷²

Fabro és el polemista que defensa la transcendentalitat de l'*esse* tomista, malgrat la presència d'aqueixa "*existentia*... que hauria fet oblidar el genuí sentit tomista de l'*esse*". Ara, allò que, per a Fabro, és pur obstacle que no arriba a perjudicar el transcendental, per Severino, en canvi, naix del nihilisme que impregna tot el pensament tomista. Per cert que la "positio rei extra suas causas" equival a l'afirmació kantiana que l'ésser, ací pres com a existència, no és un predicat *real*²⁷³. Tant la *positio*, com l'excedent de què hem parlat abans com l'ésser-existència de Kant, es distingeixen per no guardar una relació d'absoluta dependència respecte a allò que se situa abans que ells. La seua *estància en el món* respon sempre a quelcom de fortuït, de no deduïble des d'un principi o des d'una causa, quelcom que només ens és *donat*, i que només per la prodigalitat capriciosa del món apareix. Per això, Severino se sent capacitat per desenmascarar la "transcendentalitat" que Fabro associa a l'*esse* tomista, com a "realitat" i, de pas, retornar-li a Fabro i al conjunt de l'església, l'acusació d'immanentisme feta contra la seua filosofia.

²⁷².- RCh VII, pag. 366.

²⁷³.- Cfr. FF XXVI, 6.. És important que el lector conega tota la sisena part d'aquesta obra, en particular el punt XXVIII de títol ben suggerent: *Il non essere dell'essente: Kant, Tommasso, Aristotele, Platone, Parmenide*.

Recordem, a propòsit, que, tradicionalment, el tomisme, en relació al gran problema medieval dels universals, ens ha estat presentat com a "realisme moderat", de qui accepta tant l'existència de les coses individuals en la matèria, com els conceptes universals en el pensament. Tanmateix, el "realisme" del sentit comú, que conté diversos graus en cap dels quals trobem la realitat acompanyada de presència efectiva, la *positio rei extra suas causas*, moment de màxima confiança o fe que el món m'està al davant. Tot i que manque d'una fonamentació d'aqueixa confiança, *crec* que no necessite conèixer St. Tomàs per estar persuadit de l'*existentia* de les coses individuals, i l'acceptació dels *universalis* no deixa de produir-me una certa incomoditat. De fet, més que cedir el sentit comú mentre s'eleva al grau d'especulació tomista, és el tomisme qui fa de certa manera de pensar sentit comú. L'aparent concessió del sentit comú en l'acceptació dels universals, cal veure-la en relació a l'altre gran problema que travessa tot el pensament medieval: les relacions entre la raó natural i la veritat revelada.

6.- L'església.- Per a Severino, el problema de la relació entre fe i revelació ve donat perquè, a l'interior de l'església com a institució, la fe acaba per adoptar les característiques pròpies de l'*epistème*, aquelles que fan d'ella saber únic i incontrovertible. Ara, salta a la vista que no és el mateix erigir *epistème* sobre açò o allò altre que tinc al davant, com a cosa del món, que fer-ho sobre un contingut que, en principi, si es distingeix per quelcom, és per *no* ser del món. En el primer cas, poden canviar i succeir-se les diverses interpretacions d'allò que, tanmateix, en la seua pertinença al món ningú admet la possibilitat que siga discutit; en el segon cas, en canvi, és la problemàtica inherent al contingut de fe, el que sosté - podríem dir- el valor de la fe: si aquella (la problemàtica) manca, aquest (el valor) es veu reduït a ser una més de les veritats del món. Dit amb altres termes: l'església es veu obligada a debatre's entre fer del fonament de la seua veritat, fe o gnosi, objecte *volgut* per la voluntat o objecte contemplat per la raó. Si acceptem

la primera de les alternatives que se'ns proposen, es respecta la problemàtica pròpia del contingut de fe -no compartit, òbviament, amb el contingut del món-, però ens apartem de l'ideal epistèmic; si acceptem la segona, l'element transcendental s'esvaeix completament (més endavant veurem com, des de l'interior del pensament d'Occident, l'element transcendental i unificador que es posa com a base de qualsevol idea de totalitat, ell i el resultat al qual apunta, són més intencionats que efectivament trobats). Si fem per reconèixer aquesta disjuntiva en un dels continguts de la fe -el dogma de la infal·libilitat- passa açò:

...és inevitable que l'Església conferisca al dogma de la infal·libilitat el valor d'una 'veritat natural'. L'Església no diu: "jo tinc fe de ser infal·lible - i *per tant* admet la possibilitat que la veritat siga negació de la meua fe i de la meua infal·libilitat". En no dir-ho, l'Església està constrenyida a deixar que el dogma de la infal·libilitat funcione com a una veritat natural: en no dir-ho, l'església es presenta de fet com a l'única, definitiva i suprema filosofia, en l'interior de la qual queda establerta la relació entre raó i fe: com a la gnosi més insuperable, en la qual es perd completament el caràcter 'sobrenatural' de la revelació.²⁷⁴

Dit d'altra manera: allò que és distintiu del tomisme

-en tant que el tomisme gaudeix del prestigi de ser la posició que equilibra la tensió existent entre raó i fe, sustentant-se en la "moderació" defensada respecte a la "realitat" de l'universal-: la conciliació entre raó i fe, passa a ser un pressupòsit a l'interior de la fe; *és una fe que la raó i la fe puguen acordar-se*, ara -açò té una importància decisiva-, la raó no pot ser conscient que el seu acord amb la fe, té lloc *a l'interior* de la fe, almenys, mentre aquest resulta històricament vigent i aconsegueix passar per contingut epistèmic, sense que això signifiqui que no es veja paulatinament amenaçat en la seua estabilitat, ni que, al final, tal com passa amb tot contingut epistèmic, allò contra el qual s'ha constituït com a epistème, no acabe per alçar la veu i el desautoritze com a immutable, entre altres coses, perquè se n'adona de la ineficàcia dels immutables per dominar una realitat que no és considerada

²⁷⁴.- RCh (EN) IV, pag. 340.

immutable, sinó que, en la seua constitució més íntima i més sòlida, és vista com a devenir.

Quan cau un immutable qualsevol, queda el devenir, què queda quan es tracta d'un immutable epistèmic específic com és el de la "conciliació"? Senzillament, queda el món. Aquesta resposta, però, assimila, contra tota previsió anterior, aquella fe -relegada a l'inconscient- dins la qual tenia lloc la contesa i posterior conciliació entre raó i fe, per tornar-se a separar en una fase ulterior, en definitiva: la *fe en el món*, amb una suposada transcendència que difícilment pot amagar la seua condició d'immanència disfressada. I si abans déiem que, contra la seua pròpia pretensió, Tomàs no fonamenta la "distinció real" de l'*esse* transcendental i l'essència, sinó la "distinció (també) real" entre l'essència i l'*esse in rerum natura*, de manera que res no queda fora del món ni del seu àmbit d'influència, ara, a la llum de la nova problemàtica, se'ns diu:

Si és una veritat natural que cada pensament que es trobe en contrast amb la fe cristiana siga un error, aleshores, àdhuc el contingut d'aquesta fe esdevé veritat natural o filosòfica...

D'aquest mode, el sentit de l'ésser no és copsat ni per la veritat natural ni per la veritat sobrenatural, sinó per dos tipus de veritat natural, que es diferencien sols pel divers procediment demostració en què es fonamenten.²⁷⁵

La "veritat natural" al·ludida en el text, es correspon a l'*esse* propi de l'*in rerum natura* del text anterior. Ens trobem, un altre cop, en aquell estat en què l'evidència del món ha aconseguit superar totes les sospites que sobre ella l'activitat filosòfica haguera pogut fer confluïr. Aquest manteniment de l'evidència després d'haver estat temptada per eixides transcedentistes i haver-les rebutjades amb més o menys discreció, té dues importants conseqüències que mereixen un tractament diferenciat:

²⁷⁵.- RCh (EN) 3., pag. 330. En el mateix sentit diu H.G. Gadamer: "Només a partir del món es fa possible entendre la profanitat en un sentit més estricte, car només el nou testament reeix a desdemonitzar el món fins al punt que es puga realment oposar el profà al religiós. La promesa de salvació de l'església significa que el món ja només és aquest món". (*Verdad y método* I, II, 5, 2, pag. 200).

primera: la difícil situació en què queda la independència de Déu respecte el món.
segona: la des-realització que l'Església projecta sobre tota la problemàtica que, com a esperança o com a temor, inquieta l'home.²⁷⁶

Respecte al primer tema, mantinguem-nos, de moment, en el tòpic segons el qual el cristianisme és el responsable de la introducció del concepte de creació en Occident. Si assumim que el cristianisme és el resultat de l'entrellaçat de dues tradicions -la historicista i materialista jueva amb l'espacialista i idealista grega- haurem de dir que el Déu cristià continua, a la seua manera, el projecte platònic-aristotèlic de voler "salvar el món". En aqueix sentit, Déu no és més que el distribuïdor de diferències que conformen el món, després que aquest haguera estat menystingut per l'eleatisme²⁷⁷. Comptant, a més, que la diferència entre el "naturalisme" grec i l'"espiritualisme" cristià és, en qualsevol cas, posterior i subordinada a la "distribució de diferències"²⁷⁸, el problema que advertíem amb motiu del sorgiment del món -l'acceptació que allò que es dona dins del món no pot no donar-se com a devenir-, afecta també al propi Déu. Si, al seu torn, la "desatenció" o "distracció" en relació a la dimensió transcendental de l'Ésser, ens

²⁷⁶.- És important que, per tal de completar allò que, fins ara, s'ha dit, així com allò que continua, el lector conega les conclusions exposades a la part introductòria de P (EN 63-81), pel grau de síntesi i de claredat expositiva que representa. Els temes abordats els podríem qualificar així: en primer lloc, per tal de no confondre l'Ésser amb un dels seus modes, insisteix en el fet que l'Ésser és tot allò que no és no-res. A continuació apareix la pregunta sobre la possible accidentalitat en la relació entre aquests dos termes: ésser (o ens) i no no-res. En base al rebuig d'aquesta accidentalitat, es produeix la crítica a l'argument ontològic, en la mateixa línia de la crítica dirigida a la separació entre essència i existència en St. Tomàs, de la qual, el nostre treball, s'ha ocupat amb cert detall. A rengló seguit, iguala la valència transcendental de l'Ésser al pur no ser un no-res, tot i puntualitzar que allò que val per a l'essència, val per a l'existència, el que val per a l'ésser, val per a l'ens i, en conseqüència, tota interpretació que s'enteste en tancar la valència transcendental en l'ésser ú, errarà irremissiblement. D'ací se segueix, la pertinença indistinta a l'Ésser d'allò que, en canvi, en el món apareix com a contradictori, tal és el cas de real/ideal, il·lusori/veraç, factual/necessari etc. El tema del "parricidi" platònic, figura a partir de la pag. 69. La nota 9. està dedicada a jutjar la figura de Melissos. Aprofitant l'avinentesa, la separació ésser/ens, es veu reconduïda a Parmènides i Plató. En la pag. 71 tenim un tema que constitueix raó de ser de SO: l'error d'Hegel en fer d'allò que és immediat i des de sempre, un resultat. Finalment, es valora molt negativament, des del punt de vista de la manifestació de l'Ésser, que St. Tomàs haja reconegut la identitat entre essència i existència, només en el cas de Déu.

²⁷⁷.- Cfr. SMD (EN) pag. 254-5.

²⁷⁸.- Cfr. RCh (EN) I, pag. 323. S'entén que les cometes aprofiten per avisar que aquesta terminologia és aquella promoguda pel propi cristianisme que, com és natural, no té raó de coincidir amb la d'aquell que vol situar-se fora de la tradició occidental perquè, justament, allò que el cristianisme veu com a "espiritualisme", ell ho veu com a una mena de "naturalisme", "físicisme" o "materialisme" inconscients d'allò que realment són.

portava a la convicció de l'accidentalitat de la unió de l'ens amb l'Ésser, ara passa només que podem adonar-nos com la creació cristiana es mou dins de l'àmbit de la *poiesis* grega, o com el propi Déu facilita aquesta accidentalitat. En definitiva, com aquest Déu representa una etapa més de l'escissió ens/ésser que està a la base del pensament occidental:

L'evocador del 'món' és alhora l'evocador de 'Déu', entés com a raó privilegiada de l'ésser. Aquell fonament és la 'teologia', que amb Plató comença el temptatiu mil·lenari d'assolir l'afirmació d'un ésser-que-és, partint d'un mode de pensar en què l'ésser, el no no-res, queda posat com a per si indiferent respecte al seu ésser o no ésser un no-res (és a dir: respecte a la seua existència o inexistència).²⁷⁹

Això significa que la posició que el cristianisme completa, sense forçar-la a abandonar el pensament grec que és el seu lloc d'origen, és l'ésser parmenideà, les característiques del qual es veuen ara traslladades a la persona d'un déu creador del món que, a l'igual que en el cas anterior, ni garantitza ni pot garantir la pertinença a l'ésser, o millor: l'essencialitat de la *creatura*. Si en aquell cas, no sabíem qui o què efectuava la separació de l'ens respecte a l'ésser, contravenint el propi manament de Parmènides de no separar l'Ésser del propi Ésser, ací queda plenament identificat amb el déu executor tant de les síntesis, que constitueixen la relació accidental i fortuïta entre dos ens, predicats o determinacions, com de la separació que interromp aquesta relació.

Entificar una cosa significa tornar-se conscient del seu perfil i dels seus límits, reconèixer-la en el seu estat com a positivament distinta a les altres coses -d'altra banda, tan circumscrites com ella mateixa- així com del Tot mateix. (Com ja hem tingut ocasió de comprovar el procés d'entificació pot conduir a la pèrdua, per a la consciència, del ressò de la presència del Tot en totes i cadascuna de les coses). Entificar Déu com a causa del món, comparat amb el *Chaos* dels antics o amb la *Lichtung* de Heidegger, significa apropiació de la terra per part del llenguatge del

²⁷⁹.- SG (EN) IV, pag. 148.

mortal, als ulls del qual, aquella perd tot caràcter místic, sorpresiu o novedós, no arxivat, prèviament, no sols per aquest llenguatge, sinó també pel pensament i per l'acció que li són afins. Al seu torn, nominar una realitat, com a aspecte essencial de l'entificació, significa, des del punt de vista de la comprensió del mortal, tornar-la disponible a la satisfacció del seu desig. No importa, d'altra banda, que el mode de realitzar aquestes accions es veja, en una primera fase, imposat per les característiques de la cosa entificada o nominada -en tant que se la creu independent respecte a les facultats humanes- i, en una fase posterior, la pròpia voluntat del mortal reconega la seua implicació en la constitució de l'ens o mot -abans considerat com a independent en la seua existència- des de l'inici mateix²⁸⁰. El que importa és que Déu, com qualsevol altra realitat testimoniada pel pensament i llenguatge del mortal, passa a ser quelcom, si més no, menys problemàtic de com podia haver aparegut en una etapa del pensament anterior al sorgiment de la metafísica o, àdhuc ja ficats en aquesta història, en una etapa anterior al creacionisme cristià. No avancem esdeveniments, però, ni ens afanyem a establir línies inamovibles. Quan, per exemple, Severino ens diu²⁸¹ que el món ha deixat de ser *theion*, haurem d'entendre que ho era abans i que, en certa mesura, ho tornarà a ser després quan siga resultat de la creació d'un Déu? Ni el llenguatge de l'"abans", ni les conseqüències del "després" (menyspreu i degradació de la natura, concepció del món com trànsit iniciàtic etc.) permeten veure les coses d'aquesta manera. En realitat, Plató, Aristòtil, el cristianisme, la ciència renaixentista, el

²⁸⁰.- En PM, en ocupar-se de la limitació de Nietzsche a l'hora d'esbrinar el fonament del contrast, recurrent en la història d'Occident, entre realitat immutable i devenir, amb la conseqüent sospita que el immutable sufoca el devenir (El "fonament" seria, justament, la presciència que no hi ha més realitat que la del devenir), Severino diu: "Que el fons essencial no siga atansat, és confirmat per la supervivència de la cultura tradicional, que creu poder fer conviure el devenir i l'immutable, el món i Déu i que, en les seues expressions metafísiques més potents, tracta de mostrar que l'existència del devenir és possible *només si existeix* la realitat immutable - el Déu." (I,II, pag. 28). La cultura tradicional és aquella que en entificar Déu com a immutable, creu posar-se a recer del devenir, però, sense voler-ho, entifica també el món de les coses, precisament perquè el món és entificat diferenciat respecte a Déu, i Déu respecte al món. Aquesta entificació "tradicional" en què es creu que "això és així" i no que "així ho he volgut jo", entra en crisi amb la crisi de la civilització tradicional. La crisi actual, per tant, cal veure-la, almenys en certs aspectes, com a procés de descreïment d'allò, que una vegada per sempre, es creia entificat: on estan l'entitat o els límits de la capacitat de producció? de l'acreciment del desig? de la destrucció que pot provocar l'aparell militar?...

²⁸¹.- Pax. (EN) pag. 396.

materialisme històric, la mecànica quànica i totes les formes de la cultura occidental, tenen en comú el fet de desproblematitzar la terra i convertir-la en món, aqueixa realitat plana i per si mateixa in-significant, que només adquireix significació quan una voluntat exterior a ella així ho disposa. Potser bastaria comparar el concepte aristotèlic de matèria (*hylé*) -que té el poder de resistir-se a ser determinada per la *morfé* (forma)- amb aquell altre que definitivament s'imposa a partir de la física renaixentista -en què la matèria es veu privada de tot poder i cada vegada és més vista com a suport indiferent de determinacions-, allò que millor pot servir d'exemple a aquesta progressiva desdivinització del món a què ens estem referint. De totes maneres, estem ben lluny de facilitar una interpretació de Severino que l'acostara a tots aquells que han equiparat divinitat i manteniment de la tradició, front a desdivinització i implantació de la civilització tècnico-industrial. La insistència posada en el fet que el seu no és un discurs de tipus sociològic, guarda una innegable relació amb allò que ací estem dient. Això no significa, però, que la societat, o qualsevol altre ens crescut a l'ombra de l'arbre d'Occident, no testimonie les seues arrels. Més just fóra dir que, si la societat, o qualsevol altre ens, es desdivinitza, i queda reduïda a món, no ho hem d'imputar a tal o qual decisió, a tal o qual esdeveniment històric -que seria justament el punt d'atur del discurs històric o sociològic- sinó que *es dóna* per allò que des de sempre es manifesta en la coherència del discurs metafísic i, abans, en la pròpia llengua d'Occident. La "coherència del discurs" resulta un concepte molt més complex que el de "responsabilitat".

Però, en aquest cas, podríem preguntar, no és allò situat en l'origen d'Occident el que passa a ocupar el lloc que els altres discursos fan recaure sobre diversos fets -adopció del cristianisme com a religió oficial a les acaballes de l'imperi romà, liquidació de la civilització camperola per expansió de la revolució industrial, canvi de paradigma científic etc.?. Contestarem dient que els altres discursos parteixen de l'"evidència" que allò que ha deixat de tindre vigència i ha deixat d'aparèixer com

a formant part del **món**, ha passat a ser un no-res, per bé que encara quede una tercera classe de discursos, no identificats ni amb aquests últims ni amb el propi de Severino, que confien amb un o altre tipus de "conservació" de l'energia (Einstein), dels continguts inconscients (Freud), de les formes de vida de passades civilitzacions (Pasolini). En el cas present, si hi ha **decisió** en l'origen, aquesta no s'ha produït d'una vegada per sempre més i per a clarejar el firmament durant un sol instant abans de submergir-se en l'eternitat del no-res, sinó que s'actualitza, com a no sols idèntica sinó també com a *mateixa* a aquella de l'origen, en totes i cadascuna de les obres del mortal d'Occident. De no ser així, el contingut de l'origen fóra un ens, que com qualsevol altre ens, fa molt que hauria passat a ser un no-res. Altre matís a afegir al molt genuí "realisme" severinià, que tracta d'impedir que la tesi, segons la qual Occident vol la nihilitat de l'ens, no siga una interpretació, com a tal destinada a caure o a perdre vigència. D'altra banda, és aquesta "realitat de la tesi" qui fa que la **decisió** (que l'historiador o el sociòleg situen en l'origen), en contra del que ella pensa d'ella mateixa, mai no haja estat lliure per haver estat diferent de com, de fet, és o ha estat. Pensem, per un moment, abans d'allunyar-nos de la qüestió, de quina manera tan decisiva, l'arbitrarietat de les decisions registrades pel professional de les ciències humanes ajuda a conformar el **món** com allò que podria haver estat de manera diferent de com és. El que ací més importa és recalcar que aquesta contingència no és una característica que, des de fora, vinga a determinar el **món**, sinó que aquest apareix, precisament, com el lloc on la vigència de tot és limitada. Les interpretacions, els punts de vista, "progressistes" o "conservacionistes", mentre no volen eixir del **món**, es veuen forçats a dubtar sempre de la veritat d'allò que elles mateixes enuncien o a sostindre-ho fent un esforç per conjurar qualsevol motiu que poguera conduir a l'autocrítica.

7.- De l'església al pensar de la contradicció.- Hem consentit aquesta desviació del tema central, perquè el **món**, que hem descrit com a "realitat plena i per si mateixa

insignificant" coincideix amb el món desprovist de qualsevol fe que el guie i l'il·lumine, i així un problema tal qual és la relació veritat natural/revelació es menysté com a cosa passada que només mereix l'interés de l'historiador de la filosofia, la cultura o les mentalitats; i, si en aquesta situació, algú diu no sentir-se "segur" o "a gust" en el món, tot i que puguem no dubtar de la seua sinceritat com a postura personal o sentiment, tendim a pensar que la seua situació no és diferent a la de tots, perquè tots, encara que desconfiem de tal o qual cosa del món, en el fons creiem que, com a referent últim, és impossible de discutir. La seua ens pot semblar una fe més o menys entusiasta que la teua o la meua, més o menys pessimista, més o menys cauta. A més: front a la *parcialitat* pròpia de tal o qual cosa -punt vista, sentiment, valoració personal o de grup, recolzament d'una opinió etc.- el món serà sempre més *total*, més invariable, residu que, a l'igual que el passat, resisteix més que cap altre les apel·lacions de la voluntat. Si un no vol discutir el món, ha d'arribar necessàriament a aqueix resultat. Pensem, però, com d'una manera o altra Severino invita a fer que, en contra de l'opinió avui majoritàriament vigent, la tensió entre ciència i revelació no s'haguera acabat mai, sinó que haguera estat violentament interrompuda (amb el grau de violència propi de qualsevol decisió) i obligada a disfressar-se d'altres formes culturals; i que, àdhuc en el moment de màxima difusió del problema, ja haurien pogut ser observats certs trets, aleshores inconscients, i avui contingut conscient de la "irrealitat" del problema. En paraules de l'autor, si per exemple:

en el pensar teològic de l'església l'armonia entre raó i fe no és presentada com a un acte de fe, i assumeix l'aspecte d'una veritat racional, absoluta, definitiva.²⁸²

Això no té totes les característiques del **món** independentment de la concreta època històrica en què es produeix, i l'armonia aconseguida per l'Església no és així una **veritat del món**? Això ens introdueix en la segona problemàtica abans

²⁸².- RCh (EN) II, pag. 331.

proposada: la desrealització del problema entre raó i fe que l'església nega en *actu signato* i afirma en *actu exercito*:

En la cultura occidental, la 'raó' és raó del 'món', o siga és l'exigència de pensar el món de mode autònom, independentment de la intervenció de tota fe. La relació raó-fe s'ha constituït a l'interior del 'món'.²⁸³

Aquesta afirmació situa a l'interior del pensament de l'Església una contradicció de difícil solució, que, de totes les maneres, no és sinó un aspecte d'una contradicció de molt més abast, referida, essencialment, a aquella dialèctica entre contingut conscient i contingut inconscient que afecta a qualsevol fenomen a l'interior d'Occident. Recordem, a propòsit, que en el conscient d'Occident ningú diu voler que les coses siguen no-res, del mateix mode que des de l'interior de l'Església, ningú no accepta que l'armonia raó-fe constitueixca un contingut de fe. Si de cas, per tal que la inclusió de l'armonia en la fe, continue sent tal i complint la funció que li pertoca, aquesta mai no se li hauria de permetre emergir al conscient, car, cas de fer-ho, no podria ocultar ni un sol instant la seua incoherència. Diguem doncs que l'armonia entre raó i fe és, en l'inconscient, un contingut de fe que, tanmateix, a l'interior del conscient, passa per veritat natural. Això, evidentment, està lluny de poder garantir l'estabilitat i la continuïtat ininterrompuda d'aquesta solució fràgil i de compromís:

El posicionament explícit de l'Església resulta doncs d'una doble incoherència: 1) es deixa que de fet funcione com a 'veritat natural' això que en realitat és només un acte de fe; 2); s'evita qualificar com a 'veritat natural' això que de fet es deixa funcionar com a 'veritat natural'. D'aquest mode, la doctrina de l'Església és, alhora, 'fideisme' i 'gnosi'.²⁸⁴

²⁸³.- RCh (EN) III, pag. 333.

²⁸⁴.- RCh (EN) III, pag. 336.

I aquesta dialèctica en què cadascun del elements tracta de cobrir la veritat de l'altre, encara ens es descrita en termes més dramàtics, de ressonàncies kierkegaardianes:

Però sense aquest temor i tremolor (propis de qui ha dipositat la fe en un contingut que no apareix i que en relació a allò que apareix pot resultar, fins i tot, un absurd*) l'Església és gnosi; i amb aquest temor i tremolor, l'Església ha de deixar que la veritat de l'ésser la veja com a filla del 'món' i la jutge, per tant, filla de l'alienació.²⁸⁵

Siga quin siga l'objecte l'elecció: temor i tremolor o gnosi, fe o seguretat, és necessari que no figure en el conscient com a autofonamentat i segur de si mateix, sinó com a simple presència *de facto* que Occident, d'altra banda, tendeix cada vegada menys a explicar com a elecció pròpia del subjecte, preferint atribuir-la a factors externs a aquell: condicionament social o biològic, pressió familiar o de classe, divisions sexuals etc.²⁸⁶. L'afirmació de la potència d'una de les parts de la disjuntiva ha de fer sobre l'altra, s'ha de limitar a ser discreta, passar desapercibuda, aconseguir el seu objectiu sigilosament. Qualsevol intent en sentit contrari, posaria en suspens l'eficàcia de l'elecció. Ara, allò que presenta un indiscutiïble avantatge pràctic, no necessàriament va acompanyat de la mateixa coherència lògica i si de molt enrere ha quedat clar que la posició d'*x*, que no conté la negació de la negació d'*x*, és només posició abstracta d'*x* que no presenta cap inconvenient insuperable a convertir-se en *no-x*, ara, centrant-nos en el cas que ens

²⁸⁵.- RCh (EN) IV, pag. 341.

²⁸⁶.- Al respecte, trobem en RCh V pag. 350: "Entre la convicció greco-escolàstica que '*hic homo singulari intelligit*' i el principi del condicionament social del pensament, afirmat per la moderna sociologia del coneixement, no existeix una diferència essencial: en cada cas, l'apertura del pensament es veu condicionada per una determinació finita (l'individu sol, el grup social etc.) i roman una apertura finita (històrica, provisional, subjectiva, intersubjectiva etc.)". En termes semblants s'expressa a TFNT I, 4., pag. 34: "És tan 'natural' aquesta persuasió (la fe que l'home és capaç de dominar el món) que, en general, un no vol perdre temps al seu voltant. La substància d'una tal persuasió roman incanviada fins i tot quan se'ns revela que els autèntics actors històrics no són els individus, sinó els grups, els aparells les institucions, les estructures." Cal comptar amb allò que ací es diu, perquè la crisi del subjecte cartesià que no coneix límits al seu saber ni al saber del seu saber, ens és presentada sempre amb relació a quelcom molt més antic en el posicionament de l'home d'Occident: l'"evidència" que la finitud o limitació de perspectiva és consubstancial a l'home i, per tant, la veritat és per a ell inassolible. Acabarem el punt, veient, precisament, com el món pot ser definit com a totalitat de totes les determinacions finites que accepten passivament i conformada el seu caràcter de tals.

ocupa, i eixint al pas de certes incongruències que un haguera pogut detectar en el balanceig entre ciència i fe, el fet que la fe no incloga la negació de la veritat natural, provoca que la fe estiga destinada a convertir-se en veritat natural, i viceversa. El món, des d'aquesta nova perspectiva, podria ser caracteritzat com l'àmbit de les determinacions aïllades entre si i, sobretot, aïllades de la negació de la seua pròpia negació. És cert, d'altra banda, que si la dialèctica i la lògica hegelianes constitueixen l'últim i més reeixit intent de constituir un saber omnicomprensiu, que per ser tal, no pot no assumir, la unitat dels oposats -que el sentit comú i la lògica analítica, impregnats d'un dualisme maniqueu, rebutgen com a incoherent i acientífica- l'assumpció, però, es fa en base a un procés que porta a la constitució de la "consciència filosòfica" paulatinament distanciada de la "consciència natural", i així guanya posicions la idea severiniana segons la qual, la unitat dels oposats en Hegel no és sinó una exigència (*petitio principii*) de la consciència filosòfica que es disputa la realitat amb la consciència natural, que tanmateix no posa en dubte (heu's ací la clau) que la realitat és, almenys en l'inici del procés, tal com la veu la consciència natural, és a dir: podent prescindir de la totalitat, sent aquesta només un -podríem dir- luxe especulatiu, sense el qual també es pot subsistir. Així les coses, haurem d'acceptar que, posades a exigir, la "consciència natural" o la (seua) lògica analítica tenen tot el dret a demanar que el punt de vista que acabe per imposar-se siga el seu i no el de la part contrària. Com diu Severino:

Això que aquesta última (consciència filosòfica o lògica dialèctica*) no reeix a mostrar a la lògica analítica és la necessitat que la consciència d'una determinació siga consciència de la síntesi de la determinació i del seu oposat²⁸⁷.

Ben al contrari. La lògica analítica considera un escàndol que els oposats s'hagen de sintetitzar. Això ve del fet que la "lògica analítica" (consciència natural,

²⁸⁷.- RCh VI, pag. 356.

sentit comú etc.) no han assumit mai la *realitat* d'allò que Severino diu autèntica *diferència ontològica*, que és aquella establerta entre el Tot i l'aparèixer del Tot. Aquest últim es dona processualment, mentre que aquell, si és el Tot com a Tot, no pot renunciar a la seua unitat, ni que siga quan vol lliurar-se al coneiximent dels homes. El pensament d'Occident -fins i tot quan més lluny ha arribat en aquest sentit- no ha estat mai capaç d'abandonar el prejudici gnoseologista que, si d'una banda li permetia reconèixer la presència de la *diferència*, d'altra mai no es desfeia d'una certa nostàlgia o decepció per no poder aconseguir un coneiximent del Tot com un té de la composició química de l'aigua del mar o de la pedra del llit del riu. Això significa que la *realitat* de la *diferència* mai no és assumida com a tal, sinó com a etapa prèvia o element discordant respecte a la constitució d'un saber del Tot, seguidor del model representativista que s'empra en la constitució del saber de qualsevol altre objecte que no siga el Tot. (D'altra banda, representar el Tot com a un objecte, és la pedra fundacional de l'alienació que porta al prejudici gnoseologista i al menyspreu de la *diferència*). *Realitat* de la *diferència* significa que ni el Tot ni l'aparèixer del Tot, -o l'aparèixer dins del qual apareix tot i les variants que van succeint-se- poden mai, per si sols, constituir l'enter, que la tensió entre tots dos és ineliminable, per molt que el saber objectivista, científicista i representativista, s'haja esglaiat davant de la lluïssor d'una tal realitat i haja preferit recloure's en la cel.la del segur i de l'immutable que es tal a còpia de no prestar atenció al devenir, a allò que apareix processualment, però és. L'Ésser, al seu torn, només és perquè allò que apareix processualment és. No es tracta, per tant, de dues coses separades -Ésser i coses que són- i si les separem caurem en el vici *abstractista* (que) està en el no adonarse que,

σ en tant que envoltat pel tot, no és quelcom divers de s , sinó que és el mateix s . Si això no es comprén, aleshores, en tant que concretament envoltat, és hipostasiat com a quelcom divers de s ... ²⁸⁸

²⁸⁸.- P (EN) V, pag. 104.

8.- El món com a simplificació i el món com a unitat de contraris. Després d'Hegel: el món.- No assumir la *realitat* de la *diferència* és, a més, no assumir la *realitat* de la contradicció. Per aquest cantó, no veiem raó per no establir l'equivalència entre diferència i contradicció originàries (la 'contradicció' que Hegel ha invitat a pensar). Ara, el menyspreu de la *diferència* o de la *contradicció* no és sinó un aspecte d'aquella *simplificació* o *desproblematització* de la terra que l'Església, entre altres forces de pes en el transcurs de la cultura occidental, ajuda a configurar. Finalment, hi ha un segon aspecte que nosaltres aprofundirem més endavant, del qual, malgrat tot, hem d'avançar alguna cosa: des-realitzar (o des-problematitzar) la realitat contradictòria no significa que, als ulls del mortal (del 'simplificador') les contradiccions vagin a desaparèixer de la faç de la terra. Ben al contrari, significa que, com déiem ara fa un moment, se la manté com a contingut "molest" d'una realitat que es confia (encara que el mortal creu no confiar, sinó saber) que no es contradictòria i es confia, a més que en una altra situació que no siga aquesta (pròpia d'una intel·ligència que no siga la nostra, d'un altre moment històric etc.) la contradicció es podrà o podria (perquè no sempre la *fe* que la contradicció és només un miratge té oportunitat de realitzar-se en el temps, la qual cosa no impideix que, malgrat aquest obstacle, o *per* aquest obstacle, continue la *fe*) transformar-se en realitat i saber plans i sense fissures. Aquesta és l'actitud del marxista Colletti que pren la *realitat com a contradictòria* sense adonar-se que *és el pensament com a contradictori el que és real*. Desproblematitzar la realitat i apreciar-ne el resultat només com a contingut *provisional* de la realitat, són expressions idèntiques i oposades a la *realitat* de la contradicció com a contingut del pensament. La "lògica analítica", com a part del "sentit comú", és tan tossuda com aquell, tan desatenta a la *realitat* de la contradicció, sempre volent "simplificar". Que conste que no ho

diem amb un sentit desqualificador, sinó des de la comprensió del fet que un cop "el món és com és" i ha estat assumit com a "real", Hegel té la batalla perduda:

Si des de l'inici no es pressuposa que el finit va necessàriament unit al seu context, un no veu per què, separat del context -és a dir, pensat com a indiferent a l'aparèixer del seu oposat-, el finit haja "de tindre com a propi el fet de suprimir-se a si mateix". Però en el mètode hegelianista, la inseparabilitat dels oposats és el "resultat" del moviment dialèctic. De mode que el constituir-se d'aquesta contradicció es queda sense fonament i aquell "resultat" només és aparent: el fonament és, al capdavall, la mera voluntat que els oposats no siguin separats. A aquesta voluntat, es contraposa la voluntat 'analítica' que, de mode contrari, vol la separabilitat dels oposats.²⁸⁹

Creiem que el text confirma el que déiem: la persuasió pròpia del sentit comú pot més que l'atracció pel mètode o camí que el hegelianisme li proposa. Aquest "sentit comú", evidentment, acompanya aquelles "obres que no cauen" malgrat haver caigut la "persuasió abstracta" (ideologies, fe, doctrines pràctiques etc.) que les animava. Ací l'obra, que no decau, és la voluntat de seguir valorant els elements que conformen l'oferta de la terra com a separats entre si (consentint així que la terra passe a ser món), l'element que cau, tot i que amb la caiguda de si no arrossega la caiguda de l'obra, és la "consciència natural" que es deixa guiar per la "lògica analítica", el motor d'aquesta caiguda fallida o incompleta, l'epistème en general i, particularment, la seua versió hegeliana. Ara, el hegelianisme és, a parts iguals, tant un intent d'adaptar l'epistème a les necessitats del món modern - particularment a l'evidència de la història-, com la constatació que el devenir (i la història no és més que el devenir adaptat al laïcisme propi del món modern i de la civilització tècnico-industrial, és a dir: no contrastat per cap immutable) és l'element constitutiu últim de tota realitat i allò que tot saber ha d'assumir com a *donat* i de cap manera produït pel subjecte cognoscent.

Fins ara hem exposat, de manera dispersa, aspectes parcials del que és la complexa posició de Severino respecte a Hegel. No ha arribat encara el moment de

²⁸⁹.- RCh (EN) VI, 356-7.

sintetitzar-los tots. Tanmateix avançarem, en la terminologia de SOI que els elements contendents dins del hegelianisme són: una teoria semàntica i una teoria del devenir. La primera vol mantindre l'estabilitat d'un significat per la inclusió en aquest d'allò que ell no és. La segona, pel contrari, se n'adona que, si es compleix el propòsit de la primera, aleshores el devenir queda *aturat*, que és tant com dir: negat. L'equilibri entre el real i el racional en Hegel, passa per mantindre la indefinició en el decantament per una de les dues "teories", car el real *devé* i el racional *roman*. Indefinició que, però, es veu esbandida pel que podríem qualificar de: nova imposició del sentit comú *malgrat Hegel*, com a persuasió real reforçada i immunitzada després de la caiguda de la persuasió abstracta. Així almenys interpretem nosaltres les paraules un pèl obscures, sobretot aïllades del seu context i, encara més, aïllades d'un molt particular posicionament de Severino front a Hegel, contingut, en el més essencial, en SO, però que, en bona mesura, ha anat adquirint consistència i concreció al llarg de l'obra posterior, tal i com prova el text que adjuntem:

El 'món' és l'autosupressió, l'autoanihilació de les determinacions que devénen llur oposat. Separar els oposats significa interrompre el devenir i impedir la disponibilitat de l'ens a l'ésser i al no-res (car la disponibilitat de l'ens a l'ésser i al no-res és el mantenir-se oberta de la via que porta a l'ésser i al no-res).²⁹⁰

A la llum del que s'acaba de dir, hem d'interpretar que el món és el que resta després d'una batalla que Hegel i l'*epistème* han perdut, allò encarregat d'eliminar aquella unitat dels oposats hegeliana per la qual un element *passava* (o *devenia*) el seu contrari? De ser així, hauríem de respondre que, si bé la unitat dels oposats governada pel devenir té poc a veure amb allò que Severino entén amb aquesta expressió (en tant que la unitat no és el resultat ni d'un procés, ni d'un mètode, sinó que, des de sempre, *és*), encara guarda menys relació amb aquesta fase

²⁹⁰.- RCh (EN) pag. 358.

posthegeliana en què s'abandona qualsevol pretensió de fonament de la unitat dels oposats. A més, la unitat dels oposats a la manera hegeliana no coincideix, en el seu fonament, amb allò que Severino creu que és el fonament de la unitat hegeliana dels oposats. En Hegel és el resultat del procés en què la consciència *produceix* l'autoconsciència: l'unitat dels oposats expressa "llur inseparabilitat en la consciència"²⁹¹ Preguntem: només en la consciència? Sí, en base a allò que hem dit: en Hegel, la unitat dels oposats és una voluntat, un desig, una aposta. Ara podem veure la raó: allò que només és "en la consciència", no pot garantir la seua continuïtat *en la realitat*. Aquesta "impotència" constitueix la llei pròpia de la constitució del coneixement, és a dir: del procés pel qual el contingut de la realitat, es torna contingut conegut pel subjecte, sense que aquest pugui, però, garantir que el contingut de la realitat *en-si*, punt de partida, siga el mateix que la realitat *per-a-si*, punt d'arribada. Per a Severino, en canvi, la consciència no constitueix l'única seu de la unitat dels oposats i, més enllà del que el subjecte hegelianista creu saber de si mateix, per darrere de la unitat encara hi ha quelcom més fonamental:

l'unitat dels oposats no expressa llur inseparabilitat en la consciència, sinó que expressa (tot i deixar-la amagada) la nihilitat de l'ens.²⁹²

"Nihilitat de l'ens" (Severino) representa un contingut inconscient que no apareix en el conscient "unitat (inseparabilitat) dels oposats *en la consciència*" (Hegel). La "unitat dels oposats" de la formulació hegeliana és un ens que, com qualsevol altre ens, devé: la seua essència es veu limitada per la seua temporalitat, devé en tant que coincideix amb el procés de la "pura consciència" pròpia del subjecte. En síntesi, podem dir, que la unitat dels oposats es queda en hipòtesi, vocació, *petitio principii* i, més que no aparega en primer pla, es veu a si mateixa com a ens que ix del no-res i hi retorna:

²⁹¹.- ibidem.

²⁹².- ibidem.

Però el que comptava era adonar-se que la destinació necessària de la veritat de l'ens a l'aparèixer va necessàriament unida a la impossibilitat que l'ens no siga, mentre que l'haver d'aparèixer de l'essència pertany, segons Hegel, al procés a través del qual l'ens *esdevé* no res.²⁹³

En aquest moment, ens trobem en condicions de contestar a la pregunta abans plantejada: s'adiuen Hegel i el món? Responem: sí, en tant que la creença en la nihilitat de l'ens, identificat amb l'ens que devé, subjau en l'inconscient del propi hegelianisme; d'altra banda, no, en tant que, malgrat tot, hi ha en Hegel un intent de fundar els saber de la totalitat, meritori des del moment que es troba absent de les pretensions del sentit comú. Així, des del propi hegelianisme, la "superació" que d'ell fa el món, és vista com a simple retorn del pre-filosòfic, consciència natural, lògica de la separació etc., mentre que, a un nivell més profund, enllà del límit a què Hegel pot arribar, el que preocupa realment (al propi Hegel considerat per Severino), és que aqueix retorn "interromp" la conversió d'una cosa en el contrari d'ella mateixa, interromp el devenir i, amb ell, la disponibilitat del món a ser satisfacció de la voluntat:

...aleshores la unitat dels oposats, afirmada en la dialèctica hegeliana, no és un simple pressupòsit, una simple hipòtesi, sinó que és l'expressió del pensament que guia, amagat, la història sencera del pensament d'Occident i també aquella lògica analítica que, amb raó, revela el caràcter de pressupòsit i de hipòtesi de la unitat dels oposats, entesa com a llur inseparabilitat en la consciència. La disponibilitat de l'ens a l'ésser i al no-res és tal només en tant que l'ésser i el no-res disposen de l'ens, és a dir, només en tant l'ésser és un devenir el seu oposat en nihiltzar-se.²⁹⁴

L'unitat dels oposats ja no és un "simple pressupòsit" o "hipòtesi", tal com Severino afirmava abans, perquè, a un nivell més profund, que no és el de l'aproximació immediata, s'assenta sobre quelcom que no és "pressupòsit" o "hipòtesi", sinó l'evidència del devenir, el motiu que guia completament la història

²⁹³.- RCh (EN) VII, pag. 376.

²⁹⁴.- RCh (EN) VI, pag. 358.

sencera del pensament d'Occident. La lògica analítica, al límit de les seues possibilitats, se n'adona del "pressupòsit", però no arriba a adonar-se *sobre què* descansa el pressupòsit. Hegel, al seu torn, no aprecia que la seua unitat dels oposats, que ell pren per deduïda, de fet, només és pressuposada i, sense adonar-se fins quin punt col.labora a cavar la fossa al seu concepte d'unitat, creu que

El devenir és el concret, i el moment en què l'ens s'atura en si mateix és l'abstracte. L'aturar-se en si, per a Hegel, és el 'finit' i el finit, com a finit, és, per a Hegel, abstracció de l'intel.lecte. És, per tant, inevitable que l'atur siga la mateixa condició de l'autosupressió del que s'atura i del seu pas a l'oposat.²⁹⁵

D'antuvi, la primera afirmació que aquest text, que res no vol tant com transmetre clarament la posició d'Hegel, conté, apareix explícitament negada per Severino: *L'essere, in quanto astrattamente manifesto, é appunto l'essere diveniente...*²⁹⁶. La resta, només en un punt coincideix plenament amb Severino, quan diu que "el finit és l'abstracció de l'intel.lecte". En aqueix sentit, l'acord és total, però la discrepància apareix, en canvi, en la consideració que ambdós autors fan en la determinació de l'origen del finit: per Hegel, el finit és només l'atur en si mateix de l'ens o determinació que obstinadament nega la seua pertinença al devenir; per a Severino, de manera ben diferent, finit es diu d'aquell ens que, per no reconèixer que, concretament, en afirmar-se positivament, *alhora*, nega allò que no és, permet devenir el seu oposat i erigir-se en negació explícita del principi de identitat. En SO es deia que l'ambigüitat d'Hegel a l'hora de determinar la unitat dels oposats -ambigüitat perquè no se sap mai ben bé si l'unitat és deguda a que un inclou l'altre com a immediatament suprimit o perquè inclou sempre la possibilitat de *devenir* l'altre- feia que la mateixa estructura de la dialèctica hegeliana "es

²⁹⁵.- ibidem.

²⁹⁶.- P (EN) pag. 112.

ressent negativament"²⁹⁷. Això significa que, comptat i debatut, la dialèctica hegeliana no compleix l'objectiu esperat de *salvar l'epistème*, tot i que, en un primer moment, crega fer-ho. En qualsevol cas, però, el que ella nega forma part de la persuasió abstracta que les obres s'encarreguen de resituar, de vegades en les antípodes d'on ella creia situar-se. En aquest sentit, el pensament posterior al gran edifici hegelian, ha assumit de bon grat l'abandó progressiu de l'objectiu últim d'Hegel.

9.- ...I també després d'Heidegger.- El Món és avui el lloc on les coses es tornen disponibles a l'acció tècnica, perquè les coses del Món, per ser del Món -que és un

²⁹⁷.- Cfr. SO IX 10., pag. 387. Reprendrem la qüestió amb motiu de la crítica que Severino dirigirà a Colletti a AT. De totes maneres, aprofitem per avisar que la qüestió, la més especulativa i la que requereix un major esforç intel·lectual, només pot ser apreciada en tot el seu abast, incloses les implicacions pràctiques que indiscutiblement té, si un refà el camí de Severino des del capítol IX de SO, l'assaig dedicat al *tramonto del marxismo* a AT i, finalment, la recuperació del tema al nivell lògic-especulatiu més pur a 5. de SOI. No obstant, cal dir que l'ambigüitat, manifestada fins ara per la indefinició entre una *teoria semàntica* i una *teoria del devenir*, pot adoptar altres posats. Per exemple: si d'una manera o altra postulem la unitat dels oposats, òbviament perquè creiem possible la fonamentació d'un saber de la totalitat, haurem de dir que qualsevol significat *z* inclou allò que ell no és: *K*. Ara, l'inclou en tant que un pot *passar* a ser l'altre, és a dir com a un positiu que formalment n'inclou un altre, fins que la inclusió *devinga* de formal, real (en aqueix cas la teoria del devenir queda en peu, però la teoria semàntica se'n va en orris car el significat resta desprotegit de qualsevol tipus d'estabilitat); o, l'inclou com a concretament negat, impeding així el *devenir* d'un a l'altre i impeding, de retop, dubtar de la validesa del principi d'identitat ni, encara menys, de la substitució d'aquests per la pura i dura contradicció, àdhuc en la seua expressió màxima, en permetre's d'identificar l'ésser amb el no-res?. (Cfr. SO IX 7.)

Cert que en Hegel hi ha un esforç majúscul per pensar la contradicció. Ara, el problema no és aquest, sinó aclarir on té lloc la contradicció: si en la realitat (com se sol pensar, en aquest cas la *realitat seria contradictòria*) o si en el pensament (en aquest cas la realitat no seria contradictòria, sinó que *el pensament que es contradiria seria real*). Amb els seus termes el que no queda clar és si es tracta d'una *dialèctica del concetto astratto della posizione astratta de z* (Comptem que posició abstracta de *z* no és sinó el resultat de voler posar *z* sense voler posar la seua relació amb *K*) o d'una *dialèctica di questa posizione astratta*. És a dir (cosa que tindrà una importància decisiva en els termes en què es plantejarà la polèmica amb Colletti) si és una qüestió d'*intel.lecte* o de *raó*, si pertany al moment anomenat per Hegel *dialèctic*, o a aquell altre *especulatiu*. No cal dir que si la dialèctica o la contradicció són *de conceptes*, aleshores res no obliga a proclamar la mort de la identitat ni la conversió de l'Ésser amb no-res. (Cfr. SO IX 10.)

Tornarem sobre el tema, però ni ara ni després podrem fer més que proveir al lector dels elements mínims perquè prengui consciència de la magnitud del problema, amb risc certament, de caure en la superficialitat que pot induir a pensar que es tracta d'un artifici vacu i especulatiu. Diguem, en qualsevol cas i com a resum, que si Severino coincideix amb Hegel en el fet de no conformar-se en el moment *intel.lectual* que accepta, sense veure més enllà, les determinacions finites en la seua separació, discrepa en canvi de fer de l'*intel.lecte* l'únic responsable d'aquesta actitud. Per a ell, el pas de l'*intel.lecte* només és possible per l'ajut de l'evidència més íntima de tot Occident, evidència del devenir: "També en el llenguatge hegelian domina la persuasió del devenir de l'ens en tant que evidència originària i fonament; però aquesta persuasió dominant tendeix a romandre implícita. És a dir que tendeix a romandre implícita la connexió sobre la qual hem insisitit més amunt: que és *perquè* l'aïllament *intel.lectual* de l'abstracte és el començament del devenir, que l'abstracte, aïllat així, es contradia i devé. En canvi el que tendeix a figurar en primer pla, en el text hegelian, és aquesta altra connexió: *perquè* l'abstracte és aïllat per obra de l'*intel.lecte*, l'abstracte es contradia i devé." (SOI 5., pag. 52).

concepte absolutament metafísic -res de físic, res d'*evident*²⁹⁸- queden a mercé de la voluntat del mortal. Podríem pensar que el que estem dient comparteix la preocupació i el llenguatge de Heidegger, però segons l'italià, per a Heidegger "l'existència del món és una evidència fora de discussió"²⁹⁹. La identificació del

²⁹⁸.- L'afirmació que no es veu el món és de la mateixa naturalesa de l'afirmació que no es veu el devenir. De fet, ambdós temes apareixen expressament units en SG (EN) XIII, pag. 161: "Això no significa que el devenir de les coses siga una il·lusió (com pensava Spinoza), ni que l'aparèixer de la mutació siga només fenomènic; sinó que significa que la mutació i el devenir de les coses no apareixen com a anul·lació de l'ésser. L'error no es troba en l'aparèixer, sinó en el mode en què s'interpreta l'aparèixer. L'oblit del sentit de l'ésser és tan profund, que es creu veure allò que no hi és, que apareix allò que no apareix. Es creu veure el 'món' i el 'món' no ha estat mai al davant, sinó que ha estat imposat, per la raó alienada, al contingut veraç de l'aparèixer."

²⁹⁹.- SMD (EN) pags. 257-8. Aquesta afirmació apareix molt més concretament desenvolupada en RC pag. 307:

Àdhuc per a Heidegger, *A-LETHEIA* és, alhora, desvelament i ocultació (*ein Entbergen und Verbergen, Vorträge und Aufsätze*, 1954, pag. 221). Però l'ocultació roman un terme ambigu, que oscil·la entre la figura típica del realisme nihilista -el romandre de les coses en el 'món', independentment de llur ser conegudes- i el concepte d'anul·lació. En ambdós casos, els ens són posats com a devinents, en sentit nihilista, i l'*és* és reservat, platònicament, a l'*ésser*, o siga, a aquell ens privilegiat que, per a Heidegger, és la pròpia presència dels ens...

A aquesta caracterització de la veritat de l'Ésser com a joc de presència-absència, ha acudit freqüentment el propi Severino, així, per exemple, en SO X, 20., pags. 446 i ss., distingeix acuradament entre *tutto ciò che si sa* i *tutto ciò che si sa di sapere*, on el primer abarca més que el segon, tot i que part del seu contingut puga romandre ocult; al seu torn, aquest contingut es clarifica en expressar-lo metafòricament:

la llum amagada només en tant que l'ull es perd en els colors i, tot i veure en cada color la llum, no li reserva cap esguard.

o, encara de manera més lapidària, en SMD (EN) pag. 254: "Veem les coses il·luminades, però no podem veure quin Sol les il·lumina."

La desatenció o distracció per la llum la podem assimilar a la consciència comuna o pre-filosòfica "que no posa o no se n'adona mai de la presència del camp persintàctic". L'únic esguard que podia fer els honors a la llum perduda en els colors, és el *calmo sguardo*, al qual ja ens hem referit. El *calmo sguardo*, però, es veu desplaçat en allò que constitueix l'atenció del mortal, per l'encís que sobre aquest exerceix "el canvi, la sorpresa i l'imprevist", és a dir, per l'encís que porta a la imposició del successiu sobre el permanent. (No cal dir que el successiu mereix tots els drets de ciutadania; ací, però, no parlem només del successiu, sinó del successiu *en detriment* del permanent). Continua dient que, de Plató a Heidegger, sempre, en un o altre grau, s'ha parlat de la distracció i alhora

que allò que ha faltat o ha estat del tot absent, és el procés demostratiu, en base al qual es reconeguera que *cada* horitzó posicional és posició del mateix contingut essencial, que es queda a l'ombra fins que no s'arriba a la convicció (*consapevolezza*) de la presència essencial.

Heu's ací la raó per la qual la referència a la ocultació en Heidegger resultava insuficient per esbandir la sospita que també Heidegger "veu el món", justament perquè en ell manca la demostració que en cada ens, està present la presència que fa possible la presència de cada ens, aquella a la qual només té accés el *calmo sguardo*. És la demostració que Severino duu a terme al llarg de les denses pàgines de SO, comptant que la demostració quedaria incompleta (és el cas d'Hegel) sense l'afirmació de l'eternitat de l'ens, que és la tesi més irreductiblement seua: cada significat és constant de qualsevol altre significat, i en cada significat apareix (o ressona) la Totalitat; però cap d'aquestes coses, ni la relació entre ambdues, fóra possible si el significat, no per ser significat sinó per ser ens, no fos etern. Aprofitant l'ocasió que parlem d'un element lingüístic, el significat, mirem al que diu al respecte Severino en aquest mateix indret: "El llenguatge comú -i qualsevol forma de llenguatge no filosòfic- és una de les formes principals de distracció...". (El tema del llenguatge com a distracció es troba també a SO XII, 1.).

Finalment, un exemple privilegiat de *veritat que sabem sense saber que la sabem*, ens ve donat quan en SO XI, Severino malda per salvar el contingut metafísic després de la sotragada que ha suposat la *impostazione gnoseologista di Kant* (4.) impossibilitada com està de dur a terme la *liberazione dell'esperienza possibile* (15. i 17.). Només aquesta última -alliberament respecte a la

que és amb el que apareix és en ell tan present com en qualsevol altre moment de la història de la metafísica. Tanmateix, podria pensar-se, no constitueix la reducció de l'Ésser a la seua aparició allò que corrents de pensament, per altra banda ben diferents entre si, com ara positivistes o nietzschan, adopten com a prova més contundent de la definitiva superació de la metafísica? No es necessària aquesta mort de l'ideal, aquesta superació de l'ascetisme per parlar el llenguatge de Nietzsche, per començar a estimar la vida *tal com és*, l'*amor fati*? Aqueixa és, en essència, la crítica nietzscheana a la metafísica. D'ella es desprén que la mort dels diferents i variats tipus de idees, significa automàticament la re-valorització del real i, amb això, la superació del nihilisme. Per a Nietzsche, desfer-se de l'ideal suposa tornar a ser lleial a la pròpia vida, a l'únic món que tenim a l'abast. En canvi, per a Severino, la destrucció dels móns ideals -dels immutables- no significa -àdhuc podríem dir: és el que menys significa- la reconciliació de l'home amb la Terra, sinó el lliurament d'aquesta al pur Devenir, en un procés sempre orientat per la *téchne*, la qual, més que Nietzsche no se n'adone, dependria estretament de la seua voluntat de poder. Aquesta, lluny de ser el segell del nostre alliberament, és la prova més fefaent de la nostra pertinença a la més vetusta de les metafísiques, per un costat, i per l'altre, de l'estranyament (*Heimatlosigkeit*, Heidegger) en què l'home d'Occident segueix vivint sobre la Terra, més encara quan creu haver trobat algunes vies de salvació. És el que, en altres contexts, Severino qualifica de "inconscient de l'inconscient".

impostazione gnoseologista- permetria ocupar-se sense cap complexe del contingut metafísic de la *Dialèctica Transcendental*, la qual cosa no direm que el propi Kant, d'una manera o altra no fa, això sí: més que com a obra o encert del subjecte Kant, perquè en tota obra, fins i tot aquella que considerem fallida o errada, ressona la veu de la veritat. En qualsevol cas, heu's ací el que volíem dir, les coses haurien estat més fàcils per a la "mostració" de la veritat valentament intentada per Kant si aquest haguera reconegut que l'estar enllà de la presència immediata (de l'experiència possible, diria Kant) -que és característic del contingut metafísic i del contingut de la *Dialèctica* kantiana- era ell mateix... immediat! Certament, la proposta severiniana, ni elimina, ni ho pretén, la problemàtica inherent al contingut metafísic. No oblidem, d'altra banda, que l'Estructura originària és contradicció originària. L'única meta de Severino és reconèixer la "realitat" del problemàtic. Reconeiximent obstruït, precisament, en la seua expressió pel "gnoseologisme", que és l'actitud que testimonia l'"evidència" o "visió" del món, i pels seus partidaris.

Heidegger, al seu torn, accepta que Nietzsche ha sabut discernir alguns trets d'allò que en diem nihilisme, tot i reconèixer el profund sentit metafísic del concepte de voluntat de poder, del qual Nietzsche no se n'adona. Per a Heidegger el que caracteritza el nihilisme, referit al concepte de Món, és la diferència, exacerbada per la metafísica, de l'ens amb relació a l'Ésser, i no la infidelitat comesa contra la Terra, que passaria a ser un fet secundari respecte al primer. Tanmateix, en opinió de Severino, el problema no rau en que en un moment determinat aqueix propòsit de desvelament de l'Ésser, que era l'eix programàtic de la metafísica occidental, s'haja vist inhibir pels productes d'aqueixa pròpia metafísica -la lògica, la teologia, la ciència físico-matemàtica etc.- com tracta Heidegger de demostrar, sinó en el fet que el projecte mateix de desvelament de l'Ésser incloïa ja el lliurament d'aquest a la possibilitat de la seua desaparició:

Allò del qual Heidegger no pot adonar-se'n és que el desvelament de la *téchne* grega, és el desvelament del món, o siga, de l'ens entés com a no-res (perquè la *poiesis* no fa llum sobre el que és immutable i etern, sinó sobre l'ens que prové del no-res i a ell torna). Com a desvelament que és, la *téchne* grega és la mateixa evidència del món, és a dir, l'horitzó en el qual és possible tota la violència productivo-destructiva de la tècnica moderna. Precisament, perquè la metafísica grega estableix el desvelament del no-res que l'ens és, la tècnica moderna pot proposar-se controlar científicament la creació i l'anihilació de l'èsser - o siga, de controlar i promoure allò que, segons la metafísica tradicional era l'obra de Déu.³⁰⁰

El Món on la tècnica té raó de ser, és el mateix creat per Déu. Tècnica, Món i Déu són tres aspectes de una sola realitat: aquella a la qual la metafísica d'Occident ha donat forma. I en canvi, tornant al punt d'on hem partit, *el fet que el món siga*, no estariem disposats a pensar que és la més profunda de les evidències? I amb tot, tampoc és tan evident que aquest món siga ú, ni que siga el mateix per aquell que el veu des del Nord o per al que el veu des del Sud, per convertir els seus valors d'ús en valor de canvi o per acollir-lo com el més familiar

³⁰⁰.- SMD (EN) pag. 259.

dels seus habitatges. Per què doncs la insistència metafísica en mantenir la idea d'un món *ú*? Per què no un món dels fusters i altre dels mariners, un dels joves i un dels vells, un d'homes pràctics i altre d'intel.lectuals, un de conservadors del medi ambient, altre de promotors de la indústria immobiliària? No és això últim el que es pressuposa, a qualsevol nivell de la nostra cultura, quan es creu que hi ha confrontació d'interessos, que obliga a dialogar i consensuar?

Ara podem apreciar, potser, una mica més la magnitud de l'intent metafísic d'aconseguir un concepte unitari del lloc que tots compartim, de la mansió que a tots pertany, superació i, alhora, acolliment de totes les diferències. Tanmateix també hem de reconèixer el fracàs d'aquest intent que, probablement, es completa als nostres dies i del qual, millor que altra cosa, dóna fe la especialització i divisió del saber, que, per a Severino representa la dissolució del projecte platònic-metafísic.

Quan l'autor se n'ocupa del que siga com a concepte omnicomprensiu³⁰¹ se n'adona aviat que aquest és l'indret del planeta on els contraris són més pronunciats, que els 'móns' que formen part d'Europa fan més difícil la unitat del concepte d'Europa, com més es manifesta el desig de mantenir-lo: "Europa continua estant amagada i nosaltres ens hem d'ocupar de les moltes Europes que les especialitzacions científiques ens proposen"³⁰². Com més se la invoca, més lluny sembla trobar-se la unitat real d'Europa³⁰³. L'autor arriba fins i tot a plantejar-se

³⁰¹.- AT I 1., a més: TFNT V 1.- 4..

³⁰².- AT I 1. M. Cacciari ha insistit en aquesta idea de manera força suggerent, en remuntar-la als orígens del prejudici antioriental, en les seus distintes vessants: *barbar*, persa, egipci, turc etc.. Està de més recordar que aquesta incapacitat europea de definir-se o, el que ve a ser el mateix, d'assumir allò *altre* que o vulga o no també *és* ella, es troba en la base d'un dels conflictes armats que a hores d'ara continua posant-li-ho ben difícil a un cert *somni* d'Europa: "Forma part de la natura d'Europa que se sàpiga *només com a part*. Mai la seua força no podrà atribuir-se el poder de valdre com a tot; mai la seua manifesta harmonia (la connexió que es deriva de l'acord entre els seus diversos elements, simple compost perxiò) podrà erigir-se en Armonia, *identificar-se* amb Dike, amb aquella Justícia universal que fa que Europa i Asia provinguen del mateix i en el mateix es resoldran." ("Geo-filosofia dell'Europa" I 1., pag. 23).

³⁰³.- *ibidem*.

-en el que podríem considerar una mena de concessió a un marxisme primari- que "es dóna aquell tipus d'eclecticisme polític, tan difós en el món occidental, que proposa mantindre fermes, al voltant del nucli de l'economia, els anomenats "valors" de la civilització europea."³⁰⁴

En qualsevol cas, però, Severino continua fidel a si mateix i així aquesta superioritat de l'economia com a factor determinant, aviat es veu lligada a "l'acció científic- tecnològica" per tal d'adquirir així tot el seu ple sentit. Passa, a més, que si el determinant últim fos l'econòmic- polític, probablement costara d'entendre quina relació guardaria això amb el que és la història de la metafísica d'Occident. Com explicariem, en aquest cas, el pas d'una civilització guiada per valors absoluts a una altra investida de relativitat? Només, potser, com a ruptura. Però si la història d'Europa se'ns presenta com a desplegament de les distintes etapes de la Poiesis, tenim, aleshores, que la continuïtat i la coherència, l'ascens i la caiguda de la metafísica, se'ns revelen com a no mancats de cap pas explicatiu. Per això, malgrat totes les distàncies que vulguem objectar, Severino es permet, una vegada més, posar en relació directa l'especialització científica amb aquella versió de la cosa que en Grècia té el seu origen:

La civilització de la tècnica i de l'especialització científica, té el seu fonament essencial en la metafísica grega, en tant que apertura del sentit de l'ens: només si l'ens com a tal és allò disponible a l'esser i al no-res, es pot projectar la producció i destrucció sense límits de totes les coses.³⁰⁵

Ara, per acabar, caldria preguntar-se pel destí de Món. I ens trobem en una situació molt similar a la que teníem quan ens preguntàvem per la manera de superar Occident. No serem nosaltres qui neguem la possible càrrega nihilista que,

³⁰⁴.- ibidem.

³⁰⁵.- ibidem.

probablement, la formulació de la pregunta ja conté. En qualsevol cas, les posicions semblen prou definides:

D'una banda els partidaris

d'aquella actitud pragmàtica que no volen sentir parlar d'una falla en el cas i s'interessen només pels problemes de la vida a bord; això cal entendre-ho en relació a l'especialització científica, conseqüència inevitable d'allò que els grecs han entès amb el mot 'ens'.³⁰⁶

D'altra banda, les diagnosis del nihilisme que, com les de Nietzsche i Heidegger, continuen ignorant el vertader sentit del problema³⁰⁷.

Finalment, els missatges de salvació: cristianisme, marxisme, laïcisme, democràcia, lluita contra la fam o la guerra, que no tenen més remei que comportar-se tècnicament, sense adonar-se'n que, mentre creuen estar treballant per la solució, s'estan autodestinant a la in-comprensió del problema:

les capacitats tecnològiques actuals consentirien ara ja l'alliberament de la fam, del treball despersonalitzat i d'una càrrega de dolor i angoixa sempre suportats pels homes. Fixem-nos com l'aparell destructiu es desvia envers la producció sempre més massiva dels mitjans de destrucció i de defensa. El motiu d'aquest desviament ve donat per la voluntat de defensar una certa estructura ideològica de la societat (democràtica o comunista, capitalista o proletària, cristiana o laica). Hom la vol defensar perquè està convençut que en ella l'home o un grup humà poden trobar el camí de la felicitat. Però l'alliberament ideològic del dolor (cristià, laic, marxista) es desenvolupa sempre a l'interior del món, i és a l'interior del món que l'alliberament tecnològic està convertint-se en l'alliberament més radical del dolor. La defensa de les ideologies (i la consegüent mobilització ofensiu-defensiva) provoca així un retard en la instauració de la felicitat efectiva que, a l'interior del món (per tant, a l'interior de l'alienació essencial d'Occident) pot ser assolida per part de l'home.³⁰⁸

Ens agradaria que es fera atenció a l'estructura circular del text que acabem de llegir: tenim, en primer lloc, una capacitat tecnològica que els homes creuen

³⁰⁶.- ibidem.

³⁰⁷.- SMD (EN) pag. 257.

³⁰⁸.- SMD (EN) pag. 263.

poder controlar però que, de fet, no controlen, car els seus problemes seculars disten molt d'estar resolts. Però, aquest és el secret, no se n'adonen de la seua ignorància, actuen *com si* pogueren disposar d'aqueixa capacitat tecnològica en nom d'un projecte ideològic que, creuen (i només la tècnica permet creure d'aquesta manera) porta a la felicitat. Tanmateix la felicitat, o el que per tal s'entén, naix de la Fe que acompanya la ignorància referida al poder de la Tècnica. I el mateix passa amb la Ideologia, aquesta només subsisteix mentre un ignora les conseqüències de l'avanç tècnic i el condicionament que aquest acaba per exercir sobre el pensament. Nietzsche haguera pogut escriure una altra "Història d'un error", però no posant com a fil conductor les desvenències sorgides entre l'home i el món, sinó la ignorància per part d'aquell del que Poiesis significava.

IV CONSIDERACIONS HISTÒRICO-FILOLÒGIQUES AL VOLTANT DE LA TECHNE.-

En l'apartat anterior hem aconseguit despullar la noció de **món** fins mostrar que representa la *simplificació* d'Occident respecte als elements ideològics, culturalistes, religiosos etc., que en un o altre moment de la tradició han fet per embolcallar-lo. Aquesta autsuficiència en cap lloc s'aprecia tant com en l'actitud prepotent en què el llenguatge creu poder anomenar les coses, realitzar les finalitats del *subjecte* que acudeix a ell. En la nula consciència de problemàticitat en què en la quotidianitat es desimbol, inconscient del seu origen, despectiu pel que fa a la seua història i a la superposició de significats que, com a capes de terreny, s'han anat sedimentat. D'altra banda, fins ara hem evitat deliberadament, exceptuant casos molt puntuals, ocupar-nos del problema referit al començ de la metafísica o, el que ve a ser el mateix, al començ del nihilisme o de la davallada de l'Ésser. Només sabem que és en Plató quan l'aposta, en opinió de Severino, apareix manifestament i sense ambigüitats. Pel que respecta a l'abans de Plató ens movíem en l'opinió que hi regnava l'ambigüitat en el que fóra l'acte decisiu d'acceptació o de rebuig pel que fa a la identificació entre Ésser i No-res que, per a Severino, com ja sabem, és la característica radicalment diferenciadora del que és el nihilisme. Basant-se en aquesta "ambigüitat", Severino, en algun moment, ha invitat a una mena de "retorn a Parmènides", esperant trobar-hi una concepció del principi de identitat no tocada *pel* i no productora *del* nihilisme. I si bé pel que fa als texts propiament filosòfics, Severino no ha considerat mai que el grau de responsabilitat en l'adveniment del nihilisme és el mateix tractant-se de Parmènides que tractant-se de Plató, el que sí ha fet, des de finals de la dècada dels 70 és insistir en relacionar directament el nihilisme amb la pròpia semàntica de la llengua grega arcaica. Si a això afegim que, per tal que el fenomen del nihilisme no siga una víctima de si mateix i s'acabe

identificant amb el no-res, com si mai ho haguera hagut nihilisme³⁰⁹, ha de ser *necessari* o no ser de cap manera, aleshores podem pensar que el que s'esdevé a l'interior de la pròpia llengua grega és quasi més important, per tal d'aclarir què siga el nihilisme, que el propi testimoni, més o menys conscient, més o menys estructurat, amb el qual comptem des de l'aparició de l'obra platònica. Aquesta és, i només així se l'entén plenament, un fenomen a l'interior de la llengua grega. La insistència en això és, potser, el gir més important experimentat per l'obra de Severino en els últims anys. En la "Parte Aggiunta" a EN, edició del 82, Severino ja diu: "aquest llenguatge (el de la pre-història d'Occident)* no és ambigu, sinó que constitueix la pre-història de l'alienació d'Occident". Cal doncs preguntar-se què és aqueixa alienació que, abans que altra cosa, es manifesta filològicament.

Comencem per el que encara és una *dada* que, en l'apartat següent, aprofitant però les conclusions del present, haurem d'ampliar: Occident és voluntat de domini sobre tota la terra, això ara ho podem llegir, gràcies a les pàgines que hem dedicat a aqueixa negació del fonament dita llenguatge, com a voluntat que la intepretació d'Occident s'impose sobre qualsevol altra que sobre la vida i el món, altres ètnies i civilitzacions de la terra hagen pogut produir. A propòsit, en DN³¹⁰ l'autor una suggestiva distinció entre autors com Hegel i Marx que continuen *sense adonar-se* que Occident interpreta, i tracta d'imposar els resultats de les seues interpretacions. D'altra banda, no podríem dir el mateix d'autors, d'altra banda tan diferents entre si, com ara Weber i Heidegger, que Severino presenta com a exemples de la inseguretad pròpia, d'autoconsciència hermenèutica, de desconfiança en les pròpies tècniques interpretatives, la qual cosa ha començat a imposar-se com a tret dominant

³⁰⁹.- AT II, 2., pag. 55.

³¹⁰.- DN VIII 1., pag. 262.

d'aquesta civilització: "a la interpretació d'Occident se li escapen les regles pròpies"³¹¹.

Doncs bé, la hipòtesi és que el medi, *gràcies* al qual i *en* el qual, aqueixa interpretació es realitza, és justament la llengua grega. Tan condicionats estariem per ella que ni capaços som, ara i ací, tan sols de divisar en la llunyania si mots tal com Ésser o No-res poden voler dir quelcom diferent a l'interior d'un altre àmbit que no siga el de la llengua grega o el de aquelles altres que guarden amb ella una important relació. N'hi ha prou amb recordar la distinció de set nivells que hem descobert en l'anàlisi filològica del mot *anthropos*.

Allò del qual Severino se n'adona en primer lloc és que tot mot d'aquesta llengua conté dos timbres: un que en diem inflexiu, l'altre flexiu. El que cal destacar és que en la història de la llengua grega, la flexió cada vegada s'imposa més sobre la inflexió, tot i ser aquesta més originària. D'aquesta informació filològica, Severino dedueix quelcom que podríem enunciar dient que en el principi fou la inflexió i després, cada vegada més influent, vingué l'acció, dels déus i dels mortals. Més endavant veurem quina és la diferència essencial entre aquestes dues, comptat i debatut, "accions". De moment, la llengua, i la seua evolució, palesen, en opinió de l'autor, el fet primordial que acabem de descriure. Tractem ara de veure com això té lloc, aplicat al que és un dels eixos d'aquest treball: la *téchne*. Abans, però, només senyalar que aquest avanç progressiu de la flexió sobre la inflexió, està directament relacionat amb el que és el tret decisiu de la metafísica d'Occident: la voluntat que les coses devinguen: "La llengua grega coneix la flexió del verb "ésser" ben abans que el pensament grec arribe a testimoniar el sentit de l'Ésser i del no-res"³¹². Per a Severino no hi ha dubte: la tècnica té el seu referent

³¹¹.- *ibidem*.

³¹².- *ibid.*, pag. 258. Aquesta idea és recurrent. A propòsit dels dos timbres, cfr. PM II 3 i III 1. Per a l'autèntica innovació dels grecs: TFNT V 5: "La República platònica és l'organització humana de la producció."

últim en el sentit de l'acció que, abans que en qualsevol altre lloc, es troba en la llengua grega:

Els mots construïts sobre l'arrel *ar* indiquen constantment alguna cosa la qual, de manera més o menys directa, més o menys explícita, pertany a l'estructura formal de la tècnica, o siga a l'adaptació, a la conveniència segons un fi, per part de certs mitjans, dels quals qui parla està convençut de poder disposar.³¹³

Això fa que la primera fase del que acabarà entenent-se per *téchne* no reculla encara el sentit que acabarà per ser el propi d'aquest terme, i siga el llatí *ars* qui ocupa el lloc al qual ens estem referint:

Ars és el que se sol traduir amb el terme "art". Però, sobretot, *ars* indica allò que es troba disposat en una connexió i en un ordre, que permet als mortals assolir cert objectiu. *Ars* és doncs qualsevol habilitat del cos i de la ment del mortal, tota activitat, que, en disposar de les coses segons un cert ordre, en fer-les convertir-se en "mitjans" i "instruments", en un cert mode determinat, és capaç d'aconseguir una finalitat...³¹⁴

Al voltant d'*ars*, també amb l'arrel *ar*, tenim *ergon* (obra, treball, tasca), *arthon*, *artus* (membre articulat). *F-or-tis* fort, qui té la capacitat d'aconseguir el que vol. La *f-or-tuna*, al seu torn és "l'adaptació de les coses a la força dels forts i, alhora, la força inimaginable de les divinitats"³¹⁵. La llibertat passa a ser quelcom semblant a una mena de fortuna reeixida des del punt de vista de qui en disposa. L'experiència (*empeiria*, de *p-eira*: prova, tempteig) és la qualitat dels vells (*G-er-on*), els quals són qui més experiència han adquirit per disposar de les coses del món d'acord amb llur fi. D'altra banda, aquelles veus gregues que nombren els servents *-Th-er-ao*, *d-oul-os-* suggereixen que aquests són una mena d'instruments vivents. Ni tan sols la relació directa amb el sagrat pot escapar d'aquest estigma que fa, en opinió de Severino, que tota acció assumida per l'home d'Occident, de

³¹³.- DN VII 1., pag. 263.

³¹⁴.- Ibidem pags. 265-6.

³¹⁵.- ibidem pag. 267.

qualsevol època, siga un avantpassat de la Tècnica. La pregària també és un instrument (un *ars*) sols que dirigit, no cap a un altre mortal, sinó cap a uns que encara tenen moltes menys limitacions del mortal per disposar de les coses del món: "Fins i tot la pregària és un *ars* per tal d'obtindre el propi avantatge o el dany per a altri"³¹⁶. Potser és en aquest doble sentit de la pregària (*ar-a*) que un veu millor que enlloc que es tracta d'una forma com les altres de la voluntat de potència, encara que, potser, més adient per mantindre ocult el propi sentit. Ací es tracta que el sagrat atorgue seguretat al mortal, per això, aquest últim, sembla més sumís: "El mortal no és fort perquè té la protecció dels déus, sinó que té la protecció dels déus perquè se la guanya amb habilitat i força"³¹⁷.

La pregària és una tècnica per tal de convèncer als déus. *Thanatos* (mort) significa, en canvi, el fracàs definitiu de la pregària i de totes les tècniques persuasives. En l'extrem contrari, *s-al-vus* (salvat) significa estar protegit, car *al-vus* significa la cavitat on un troba aixopluc i, també, l'úter matern. *F-ra-tes* són els que comparteixen una pregària "i celebren el sacrifici units per una mateixa voluntat"³¹⁸, de poder, és clar. Quasi el mateix grau de poder que trobem en *eros* -el fort, l'heroi, el cap- que l'amant dedica a l'estimat, "és la voluntat de ser l'amo de l'estimat"³¹⁹.

Però l'arrel *ar* es troba també entre aquells vocables que designen activitats distingides per la seua neutralitat i per l'aval de la seua desvinculació respecte als interessos humans en general: *ar-monia*, *ar-eté* (virtut). *ar-gon* (argument), *the-or-ia* (de *orao*, guardar), *f-ro-neo* (pensar prudentement, calcular mesuradament). Adhuc

³¹⁶.- ibidem pag. 271.

³¹⁷.- ibidem pag. 271.

³¹⁸.- ibidem pag. 272.

³¹⁹.- ibidem pag. 273.

el pròpiament ver (*verum*) "és el sentit i l'ordre de les coses que un *ars* i un *ergon* han aconseguit establir mitjançant el domini dels *argumenta*"³²⁰.

Orthon, al seu torn, és el recte, allò que no ha consentit ser doblegat per una o altra *ars*. Tots aquests termes, per ofensiva o per defensiva, manifesten el seu compromís amb una forma de *ars*, tant o més del que ho fan, aquells termes que semblen expressar-ho més directament, en tant que al·ludeixen a una activitat i no, com és el cas, a un valor o a una qualitat.

Entre aquests darrers, els que més directament fan referència al seu caràcter *interessat*, són: *p-ragma*, que és una de les maneres de referir-se a la cosa en general, però que es troba dins d'un camp semàntic que també inclou els significats de penyora, botí, cosa aconseguida gràcies a l'*ars* del saqueig. El verb, al seu torn, *p-ra-ssō*, significa adquirir, obtenir, exigir. Sense oblidar que *pragma* és també el terme utilitzat per referir-se a l'activitat en la cosa pública en general: afer, negoci, càlcul econòmic. L'altre terme, *J-rema*, vb. *Jraomai*, que fa referència a la cosa en general, significa: usar, operar, servir-se'n. Aquesta anàlisi semàntica és el que li permet dir a Severino: "La "cosa" és el resultat d'un càlcul al que s'arriba a través dels mitjans que assoleixen l'objectiu"³²¹.

Tanmateix, podria objectar algú, no ha parlat també Occident, paral·lelament al discurs de la disponibilitat de les coses i de la operativitat dels humans, d'un altre referit al destí, a la fatalitat que, en principi, constituïria un obstacle seriós contra aqueixa capacitat il·limitada de disposar de les coses del món? Les sorpreses comencen quan ens adonem que el mot que designa la necessitat en grec -*To Jreon*-, com és el cas en Anaximandre o en Heràclit, guarda una clara relació amb aquell altre -*J-eir*- que nombra l'instrument per excel·lència: la mà. Això ens autoritza a

³²⁰.- ibidem pag. 275.

³²¹.- ibidem pag. 275.

pensar que la necessitat pensada per Occident -no sols en els més antics, sinó també en els estoics, en Spinoza, en Hegel etc.- és una mena de fortuna no recixida, designa aquells casos en què la voluntat del mortal no arriba a convèncer la voluntat dels déus. El propi mot que correntment es tradueix per destí, fatalitat etc. -*Moir*-, en la interpretació severiniana rep un sentit absolutament nou car, per baix de la superfície, aquesta *Moir* també resulta ser obra del mortal:

la *Moir* no és la part que s'assigna als mortals per par de la potència estranya del "Fat"... La *Moir* és allò que els mortals aconsegueixen sostraure a les coses amb la seua *ars* i, per tant, la mesura de la disponibilitat de les coses al domini del mortal.³²²

En poques paraules, que la necessitat, el destí, el fat d'Occident és una fortuna frustrada, formes disfressades de nihilisme, que en res no coincideix amb aquells destí o necessitat que Severino considera companys inseparables d'aquella veritat que només pot sorgir amb la decadència del model metafísic. Ací no podem extendre'ns en el que ja està sent un desviament clar del pla d'exposició d'aquest treball. Direm, amb tot, que si la voluntat que les coses devinguen casualment (per *túje*) és el més propi del nihilisme, l'afirmació que les coses són i són per necessitat és el més propi de la veritat. De moment, fixem-nos només amb el que sembla una solució respecte al problema dels temps pre-metafísics, perquè l'anàlisi semàntica permet, entre altres coses, eixir al pas de tesis tals com la de la suposada innocència de l'*abans* de Plató:

La cruïlla de la qual parteixen la senda d'Occident i la senda que intenta testimoniar el sentit de la veritat, no està precedit per un camí innocent, sinó per l'anticipació no confessada de la voluntat explícita d'Occident que les coses siguen no-res.³²³

³²².- ibidem pag. 282.

³²³.- ibidem pag. 279. El tema del *bivio* (cruïlla) reapareixerà en mantes ocasions. A l'igual que en altres autors (Cfr. al respecte Galimberti LiC II 5. i 6., pags. 86 i ss.), la seua comprensió és fonamental per adonar-nos que no estem davant ni d'una banda un pensament que se sent engolit per la història, ni, per l'altre extrem, davant d'un pensament persuadit de poder funcionar al marge de la història, car en qualsevol sentit ha renunciat d'antuvi a la negociació, ni que siga com a idea *regulativa*, de qualsevol tipus de totalitat. Per aquest últim sentit, ens permetim de dir que els autors dels quals ací ens ocupem, no acceptarien el qualificatiu de

Per completar aquest breu recorregut semàntic, citem també *J-ro-nos* (temps), també amb l'arrel *-ar* i en relació amb *Jeir* (mà), *Jreon* (necessitat), *Jaomar* (usar, manejar), *Jrema* (cosa). *Kata to jreon* (el que és necessari). Tot això autoritza Severino, en contra de la creença que fa del Temps un absolut en-si o en contra d'aquella altra creença que fa d'ell una invenció jueu-cristiana, molt més alié a la tradició grega, a dir: "*Jronos* és la mateixa vida del mortal en tant que feta per les seues mans"³²⁴.

Téchne, en canvi, no compta amb l'arrel *-ar* que hem anat trobant en tots els termes anteriors, sinó que cal relacionar-la amb el verb *teujo* (ll.*Tego*) que significa: preparar, pre-disposar, fabricar, construir. *Teujos*, al seu torn, significa, l'instrument. Aparentment no es tracta de res diferent del que hem dit en parlar d'*ars* i, efectivament, la diferència és de matís, però un matís de conseqüències transcendents. En *Ars* està més present el caràcter d'acció planificada respecte a l'aconseguint d'un fi o, almenys, la missió d'aquest mot és donar-ho a entendre així. En *Téchne* passa el contrari, la qüestió del fi queda diluïda en benefici de la mateixa acció. Severino ho aclara en aquest bell i suggestiu text:

El mortal, en l'*ars*, toca, certament amb les mans, els peus, els braços, el pit, l'esquena; però, quan al fet de tocar li diu *tango*, no està ja indicant aquell mode de fer-se instrument de alguns dels seus membres articulats i del seu cos i, per tant, ja no pensa el fet de tocar com a aconseguit a través d'una mediació: el tocar és l'immediat ensopegar del seu cos amb altres cossos, no és l'*ars* del seu cos. En el *tangere*, els altres cossos no són previstos ni anticipats per un càlcul que predisposa els mitjans respecte a un fi, sinó que es mostren en la seua imprevisió. En el *tangere*, tot el món ve a trobar-se amb el mortal com allò que "li toca", allò que, per sort, li correspon. El que, en el tocar, li cau en sort, no és *s-or-s*, sinó la pura casualitat o inescrutabilitat de l'esdeveniment. Els grecs a això li'n diuen *túje*.³²⁵

posmoderns. Clar que, en positiu, pensar el *bivio* significa enfilars una via més enllà de la de la culpa i la de la irresponsabilitat.

³²⁴.- ibidem pag. 279.

³²⁵.- ibidem pag. 286.

Dos aspectes són, al meu entendre, destacables del text:

Un, el grau de violència, de manca de control que caracteritza la *téchne* front a l'acció planificada, esperançada en l'obtenció d'un fi, pròpia de l'*ars*. El que Severino dóna a entendre és que si la major part de la història de la metafísica s'ha caracteritzat per la versió *ars* de la tècnica, en la nostra època, però, s'imposa la versió *téchne* de la pròpia tècnica. No sols això: des del començ mateix, quan semblava que l'*ars* s'autodeterminava, era la *téchne* que l'esperonava. De totes maneres, encara que el sentit manifest fóra el que la història filològica acaba conferint a *ars*, el mot *téchne*, ni abans ni després, deixa mai d'estar present.

Altre, *Téchne*, al seu torn, es relaciona amb *Túje*, la traducció del qual és cas, allò que és per casualitat. Precisament, gran part de la temàtica de LC s'ocupa del fet que, a partir de determinat moment de la història d'Occident, l'home renuncia al domini de la Terra a través d'un coneixement estable, objectiu, no exposat a l'acció corrosiva del Devenir i del Temps. Severino anomena aqueix coneixement *epistéme*. L'*epistéme* tractava de burlar l'acció del Devenir o, almenys, de preservar-ne alguns objectes. Per exemple, l'*epistéme* podia tractar de previndre què fóra el no-res, però en l'intent no podia sinó convertir el no-res en quelcom! car, com previndre si no hi ha res que previndre? Quan l'*epistéme* volia conèixer quelcom difícil, un concepte límit com ara el no-res o el devenir mateix, aquests li relliscaven de les mans com a anguiles. Des d'aquest punt de vista, l'*epistéme* és un fracàs perquè dins del seu propi àmbit, un vol conèixer per a dominar i, justament, el que veiem és que si l'*epistéme* reeix a conèixer, no reeix en canvi, a dominar, almenys en casos com els que hem acabat d'esmentar. Això provoca un canvi de tàctica per part de l'home d'Occident: no cal protegir-se del devenir, que les lleis pretesament immutables de l'*epistéme* cedesquen el lloc al pur cas, *túje*.

Potser així no garantirem el coneixement, el que sí garantim sense dubte és el domini:

Això encara que el pensament grec evita constantment fer explícit el significat essencial que atribueix a cas i, com passa en Aristòtil, redueix el cas a un tipus particular de devenir (*Gigneszai apo tújes*), subordinat al devenir operat per la natura i per l'art (*Gigneszai physei téchne*). Allò que esdevé per obra de la *téchne* humana o divina és, certament, considerat com a realització d'un objectiu, però en tant que esdevé, en tant que ix de l'estat en què era un no-res, la seua conformitat amb un objectiu, és només l'aspecte extern de la seua manca radical d'objectius, o siga, que és una conformitat amb un objectiu casual. En llengua grega, a més de *túje*, el cas també ve designat pel mot *automaton*, que significa, explícitament -quan encara es parla la llengua de l'epistème- la irrupció del devenir (*maomai*) per part de quelcom que és el sol protagonista i el sol responsable de la irrupció; o siga, que fa irrupció "per si mateix" (*auto*) i no era res abans d'irrompre.³²⁶

Aquests breus apunts de naturalesa filològica, hauran però servit per despertar la inquietud centrada en la pròpia parla, com a obscura i silenciosa terra que nodreix les *idees* de la metafísica. En sentit invers, haurà resultat convenient per apreciar quant poc les idees són només idees. Recolzats per aquesta convicció, ens ocupem ara d'altres dos temes que han generat moltes idees: la història i el poder. Amb això haurem determinat la tècnica i el seu camp de influència.

³²⁶.- LC, pags. 23-4.

V VOLUNTAT DE TEMPS, HISTÒRIA, DEVENIR.

1.- *Un temps i altre.*- Al començ de l'apartat anterior déiem, referint-nos als inicis del pensament d'Occident, que aquests contenien un grau d'ambigüitat en relació a l'adveniment del fenomen nihilista com a tret dominant d'aquesta tradició. El *pas* esdevingut entre els pre-socràtics i Plató, és ara quan som en condicions de poder-lo precisar en tota la seua magnitud. Abans, però, hauríem d'aclarir més el contingut d'aqueixa ambigüitat que trobem en el pensament pre-platònic, pre-metafísic i, podríem dir, paleo-occidental³²⁷. La resposta l'avancem abans de deduir-la: el que és ambigu en les civilitzacions pre-metafísiques és la línia divisòria entre Ésser i No-res. El qual, en afirmatiu, significa que hi poden presentar-se, indistintadament, l'Ésser i el No-res. Per contra, la divisió, almenys com a intent *teòric*, dels dos serà el gran tret característic de la civilització metafísica, la qual cosa donarà lloc a l'aporia, inevitablement es produeix, cada cop que el no-res queda *entificat*.

D'altra banda, és un tòpic de l'antropologia la idea que les civilitzacions poden distingir-se per el seu grau més o menys alt d'historicitat. És també un tòpic admetre que el nostre profund sentit històric ens ve als occidentals de la influència jueu-cristiana que hauria caigut com a pitxer d'aigua freda sobre el pensament grec, el qual, altre tòpic, hauria resistit, fins aquest moment, els cants de la sirena de la historicitat. Finalment, és també una creença molt estesa, l'opinió segons la qual el sagrat, entés ara com a unió sense escissions entre l'home i allò que l'envolta, es manté en tant que la historicitat no apareix en el si d'aquest univers. Severino pot acceptar, en aquest punt concret, l'aportació de Mircea Eliade:

³²⁷.- El problema que se'ns planteja cada vegada que al·ludim a l'origen d'Occident, de la metafísica o, com en aquest cas del domini, pot portar-nos al tema de les relacions màgia-ciència que Severino aborda a PM IV 7, pag. 116. Fixem-nos en la comuna arrel indoeuropea *-magh-* de mag (ll. *magus*, g. *magós*) i l'alemany *Macht* (*Wille zur Macht*).

Però Eliade sosté que per a l'home arcaic, la immersió de l'ens en el sagrat és cíclica i que aquest retorn cíclic de l'ens en el sagrat "traeix una ontologia no contaminada encara pel temps i pel devenir".³²⁸

Eliade se n'adona que termes com "ésser", "no-ésser", "devenir" manquen en els llenguatges arcaics, el qual s'avindria amb la idea severiniana segons la qual tots aquells mots que fan referència al temps -passat, present, futur, després, aleshores etc.- només cobren el seu sentit ple a l'interior del pensament grec³²⁹, sempre que amb l'expressió *llenguatges arcaics* Eliade entenga els llenguatges anteriors a la metafísica. Però Severino està més interessat en el caràcter de defensa contra el temps que tenen les civilitzacions pre-metafísiques, que en la seua contraposició respecte a aquelles altres historitzades i profanes, més que res perquè el fet que *hagen de defensar-se* li aprofita com a prova, contra certa antropologia, que el temps, també en les civilitzacions esmentades, constitueix l'evidència més ferma de totes:

Ja en la pre-història del domini, entre els pobles que precedeixen a la civilització d'Occident, la previsió domina la irrupció del devenir en anticipar un ordre immutable de la successió dels esdeveniments. Aquesta anticipació troba la seua expressió fonamental en el mite arcaic de l'etern retorn.³³⁰

Veiem doncs com allò que per a l'antropòleg constituïa la pre-història del sentit històric, per a Severino es torna, en canvi, la forma primitiva, si no de dominar i previndre els esdeveniments de la història, sí de dominar el temps mateix. De fet

el primitiu no viu segons la "història"; tampoc la nega, doncs per negar-la hauria de posseir-ne el sentit; aquell sentit que només comença a aparèixer amb la civilització occidental.³³¹

³²⁸.- AT I,2 pag. 31. La cita que s'hi inclou pertany a l'obra d'Eliade "El Mite de l'Etern Retorn".

³²⁹.- LiC I 3., pag. 17.

³³⁰.- ibidem pag. 16.

³³¹.- TCH VII 7., pag. 264.

En això, precisament, rau l'ambigüitat dels primitius, arcaics, dels que viuen abans del temps històric, a l'interior del temps sagrat de l'etern retorn, els quals mai no afirmen de manera taxativa que el que és mai no guarda altra relació amb el que no és que no siga la de la més radical de les contradiccions. El fet de viure a l'interior de les diverses versions del temps pre-metafísic, en opinió de Severino, està ben lluny de valdre com a garantia de la desconeixença del Temps. Simplement, el coneixen *inconscientment* i, en conseqüència, es defensen d'ell. Amb això Severino se situa clarament a distància de Mircea Eliade i de gran part de l'hermenèutica moderna, segons els quals hi ha divisió entre l'ahistoricisme de l'home arcaic i l'historicisme de l'home modern³³². Si desposseïm l'origen de la metafísica d'un tret tan fonamental -la seua manca de o la seua defensa contra la historicitat, la seua excepcionalitat front a qualsevol altra manera anterior de pensar-, aleshores amb què substituir el buit que apareix en aquest origen? Quin, si és que el hi ha, és el tret diferenciador de l'origen de la metafísica?

2.- *La cosa i la idea.*- En principi, la metafísica comparteix la voluntat de defensa contra el devenir pròpia igualment dels pensaments anteriors, però en principi -des de Parmenides- també la metafísica ha volgut traçar una línia ferma entre el que és i el que no és, en canvi

en l'existència guiada pel mite, la contraposició i la llunyania extremes, de les quals arriben a adonar-se'n, són aquelles que separen el món dels vius del món dels morts, però aquest no se separa mai prou d'aquell fins al punt de deixar de ser un món de coses, important les seues coses encara més que aquelles altres del món dels vius.³³³

³³².- AT I, 2., pag. 32.

³³³.- DN I 1., pag. 20.

Per a entendre tot el sentit del text, cal tindre present el que Severino diu en un altre lloc³³⁴, compartit alhora amb Eliade i Ricoeur: malgrat que en els llenguatges arcaics manquen aquells termes temporals que abans esmentàvem, no manca, però, el sentit de la cosa que en DN no va referit a cap dels dos termes grecs abans esmentats -sinó a un encara de més general: *tó ti*, el pur "això". El qual ens permet albirar que el sentit del ser cosa és encara ontològicament més important que la pura voluntat de temps, a la qual, fins ara, havíem estat considerant el referent últim del pensament d'Occident. De qualsevol manera la relació ser Temps/ser Cosa és una coimplicació:

Només en tant que la "cosa" és pensada com a ens, és a dir, com a ésser en el temps, és possible el domini tècnic de les coses.³³⁵

Retinguem ara el fet que, en el pensament mític, les coses del no-res no deixen de ser coses al seu torn. Quina és la innovació introduïda per la metafísica? Doncs una clara opció per deslligar al reialme del que és del reialme del que no és, però el problema rau en el preu que s'ha de pagar per dur a terme aquesta opció. En primer lloc, cal abandonar el cercle del pensament mític i tractar de substituir-lo per un altre de coneiximents segur i immodificable, per una *epistème*. En segon (sense que la relació entre tots dos siga de subordinació) cal acceptar que només certa regió del que és, o del que es decideix *que siga*, quede completament a recer de la temptació del no-res:

quan l'ens és considerat com a immutable no ho fa perquè és ens, sinó en tant que és cert ens, o siga, no una cosa sensible.³³⁶

³³⁴.- AT I 2., pag. 31.

³³⁵.- TCH VI 3., pag. 207.

³³⁶.- DN I 1., pag. 20.

Veurem que l'ens Déu constitueix l'exemple privilegiat del que estem dient. La qüestió ara però és que Severino puntualitze:

Per posar qualsevol cosa *-ti-* com a immutable no és suficient ser una cosa simplement: es requereix, a més, que siga quelcom d'específic i privilegiat respecte al pur ser cosa...

Ningú dubtarà: el que Platò ens diu és que l'Ésser són les idees, què passa, però, amb allò que, sense ser idea, tampoc és no-res? Què passa amb les coses del món sensible? La resposta ens la forneix el propi Plató en diversos passatges del llibre V de "La República": allò que és, sense ser idea, és *epamfoterixein*, el debat entre dos extrems constituïts per l'Ésser i el No-res³³⁷. El que realment passa és que en Plató s'opera una reducció de l'Ésser a la idea, cosa aquesta molt abans advertida per Heidegger. El que és genuïnament severinià en canvi és el fet d'obsevar que, en actuar així, el pare de la metafísica està lliurant les coses del món, el món mateix, a la possibilitat primer, a l'efectualitat després, de ser no-res. La solució platònica, així vista, tendria resultats molt decebedors, comptant amb l'esperança en ella dipositada: la d'*assegurar* l'Ésser del que és contra tota amenaça de Devenir. No cal dir, d'altra banda, que aqueix debat de les coses del món ente la seua procedència del no-res, el seu sojorn puntual en l'Ésser i el seu retorn definitiu al no-res, és el que funda el Temps i totes aquelles expressions que només a l'interior d'aqueix pensament grec, *que pensa el temps*, cobren sentit. Ara deixem a banda el problema de què siga primer, si el sentit de la cosa o el sentit del Temps i quedem-nos només en la positura, irreductiblement grega en opinió de Severino,

³³⁷.- El text que inspira Severino en aquesta ocasió és el final del llibre V de la "República" (a partir de 476 e). És convenient que el lector el conega completament abans d'acceptar o no el resultat de l'argumentació severiniana. És evident que el text no diu les coses tan clarament com Severino: que el camp de l'*epamfoterixein* ha d'anar eixamplant progressivament el seu reialme, fins a convertir-se en el destí d'Occident. El lector pot discrepar en el sentit de no acceptar que aquest text signifiqui la "fundació" d'aquest destí, que és, en canvi el resultat de investigació severiniana. Ningú però podrà negar a Severino originalitat ni, si se'ns permet l'expressió, *ofici* en quant a la confecció d'arguments,

que fonamenta la temporalitat ben abans que el pensament d'Occident reba la visita, potser inespeada però no casual, de qualsevol sentit de la historicitat:

L'inconscient és tan profund que, contàriament a l'opinió fornida per Occident referent al seu propi desenvolupament històric, el temps no és la novetat del pensament cristià o de la cultura moderna, sinó això que el pensament grec ha pensa4 el primer i per sempre més, el qual, com a tècnica, domina avui, sense rèplica, tota la terra.³³⁸

3.- *El biològic.*- Prenguem ara una d'aqueixes formes que, sense estar encara impregnades d'historicitat, testimonien, però, que hem deixat enrera el temps pre-metafísic, a més de consentir-nos recuperar una temàtica -la de la *simplificació*- sorgida com a resultat de la imposició del món: la vida biològica³³⁹. Aquesta és la forma que continua, en la història coherent del nihilisme, a les diverses formes de creença en la immortalitat, esdevé quan el temps sagrat deixa de presidir totes i cadascuna de les accions de la vida dels homes. Podríem parlar d'un *immutable* "mundà", d'origen anterior, però en estat de perfecta salut en l'època del "temps històric" i del procés de "des-immutabilització" que, en principi, també l'hauria d'afectar però que, en canvi, li permet subsistir

L'home ha tractat sempre d'evadir-se del desenvolupament biològic com a únic mode de viure sobre la terra. La nutrició, la unió dels sexes, l'habitatge i el manteniment del foc, la casa, el treball, la guerra i la pau, la festa, són viscuts pels pobles primitius a l'interior d'un temps sagrat, on l'home viu com a "immortal" i descuida el temps profà del desenvolupament biològic. Quan els pobles ja no són capaços de viure el temps sagrat, els homes passen a ser només mortals i les accions sagrades de la vida passen a ser només *téchnai*, a les quals correspon el deure d'assegurar i protegir el desenvolupament biològic. Tal deure només pot ser acomplert per la civilització de la tècnica; la qual, al seu torn, també cerca una forma de superació del condicionaments biològics de l'existència humana: el potenciament de la *téchne* pot perllongar indefinidament la vida de l'home i pot donar un significat diferent al seu naixement. Però la tècnica perllonga a l'infinit la vida del mortal: impeding la mort biològica i qualsevol desig, modifica la dimensió sobre la que es funda l'essència mortal de

³³⁸.- AT *Introducció*, pag. 7.

³³⁹.- TEU (EN) XVI.

l'home, però no fa caure el fonament de l'Ésser del mortal. L'home de la civilització de la tècnica vol alliberar-se de la mort, romanent en l'interior de l'originària voluntat de morir. tot i així se'ns escapa fins quin punt els pobles arcaics han reeixit, mentre durà el temps sagrat, en fer caure llur essència mortal. El mite i la poesia, que en la festa arcaica, testimonien el temps sagrat, callen pel que fa referència a la veritat de l'Ésser.

Per què el predomini de la vida biològica, la utilització de tècniques cada vegada més perfeccionades que l'alliberen de la mort i del dolor³⁴⁰, en compte de col.laborar a la decadència del mortal, en benefici de l'immortal? Per què aquestes tècniques mantenen l'home a "l'interior de la voluntat de morir"? No és anar molt lluny, per part de Severino, dir que

el naixement, la mort, la vetlla, la son, la joventut, la vellesa, la salut, la malaltia són determinacions de com l'home viu en la no-veritat i per tant del mode en què la terra entre i ix de l'aparèixer?³⁴¹

El repte de Severino sembla quasi impossible d'acceptar car sembla ensopegar amb allò que el sentit comú té per més evident: no és justament, entre tot, el fet biològic allò vertaderament real, impermeable a totes les influències dels canvis històrics i dels canvis de costums, el lloc on s'anul.len quasi totes les diferències, incloses les de classe; com aqueix *fet*, del qual deriva un saber, pot passar a ser un producte, entre altres, de la *voluntat de morir*?

A hores d'ara, però, encara no veiem clar, malgrat la relació que tota aquesta qüestió té amb les formes de **negació del fonament**, per què el biologisme o, en les seues antípodes, l'animisme, o el materialisme, espiritualisme, laïcisme, religiositat, l'esteticisme etc. constitueixen formes de viure en la no-veritat. Contestarem

³⁴⁰.- ibidem pag. 233.

³⁴¹.- ibidem pag. 234. També U. Galimberti (LC I 5.) s'ha ocupat del biològic com a company inseparable, per bé que no confessadament, de la metafísica i de la història que aquesta ha il.luminat, insistint en el caràcter *instrumental* que el biològic ha imposat sobre les facultats humanes reconegudes pel pensament occidental: "Partida de l'*animalitas* la cultura occidental s'ha prohibit la direcció de la *humanitas*... En aquest context, llenguatge i raó seran mers instruments emprats per a les mateixes finalitats per a les quals els animals empen l'instint. La diferència entre l'home i la bèstia, es reduiria a una diferència de mitjans". Mirem com Galimberti tampoc s'està de reivindicar una certa forma d'humanisme o, si un vol, quasi millor, d'una experiència íntima del Jo, tan característic de certa tradició italiana, en un temps en què el tema no constitueix, precisament, una moda.

lapidàriament, de moment, perquè tot això s'abondarà més endavant: les diverses branques del saber formen part de la voluntat del mortal en tant que, cada vegada més aïllen el seu objecte (que aqueixos propis sabers constitueixen com a tals gràcies a una mena de decisió) de la resta del món com a àmbit que conté tots els objectes. Però el que més importa de tot aquest plantejament arriscat, és que aquest procés ininterromput de **divisió del saber** obeeix a la voluntat d'imposició de l'home sobre les coses que, en opinió de l'autor, ha caracteritzat, des dels inicis, la història d'Occident. Les veritats aïllades constitueixen doncs el braç tèdic de la tècnica, la qual, al seu torn, gràcies a aquest ardit, només així, aconsegueix privar la Terra de qualsevol caràcter que no siga el de la pura mundanitat, el de la pura immediatesa (que mai no és immediata en el sentit pròpiament severinià), la Terra com allò segur. Però fer de la Terra el domini d'allò segur, és fer d'ella ensems el domini de la solitud. No hi ha comparança més plàstica que la que podem establir entre aquesta idea general i la seua individuació en un dels valors menys discutits de la civilització occidental: l'amor-passió:

L'amant no veu més que l'estimat; si aquest el defuig, viu com si el món sencer haguera desaparegut i només quedaren les cendres: com que ha identificat el món amb l'estimat, la reticència d'aquest el deixa en la pobresa. Només per haver fet de la terra la regió segura, el mortal pot trobar-se de cara als espectacles de la pobresa que en l'entumiment dels primers anys de vida, en el son, en la malaltia, en la mort, mostren les cendres de la terra.³⁴²

Aleshores, com que "la vida és una de les obres més originàries de la solitud"³⁴³, Severino es troba justificat per a exigir que l'ocàs (*tramonto*) de la 'vida' en sentit biològic - i del "món"- siga un dels aspectes de la caiguda de la solitud en què l'home d'Occident ha sumit la Terra i a si mateix. Tanmateix, en el plantejament severinià tota alienació -biològica, religiosa, estètica etc.- remiteix

³⁴².- idem. Per completar aquest text cfr. PM IV 3, que lliga l'amor amb l'exercici de la voluntat de potència.

³⁴³.- ibidem, pag. 235.

sempre a la més essencial de totes, a la voluntat que les coses *només* siguin en el Temps. Recordem que l'aïllament i solitud de les coses de la Terra només els hem trobat com a recurs de la *téchne* per portar fins les últimes conseqüències la voluntat que les coses esdevinguin i només siguin en tant que esdevenen. Si Severino aplica aquest principi hermenèutic fins i tot al domini mateix de la poesia, on ell sempre creu veure la presència dominant del sentiment produït pel pas del temps, no és, però, fins que se n'ocupa de les contradiccions sorgides en la evolució d'una determinada filosofia de la història, la marxista, on podem apreciar una anàlisi més completa d'aquest principi.

4.- *El marxisme*. - D'una banda el marxisme ha estat prou perspicaç per haver-se'n sabut adonar en les ideologies que el precediren d'aquest progressiu guany de posicions per allò que hem dit el pensament tècnicament condicionat, és a dir, pel pensament en què cada vegada compta més l'aspecte tècnic i menys l'aspecte ideològic. En el marxisme originari existia un element científic que testimoniava els canvis que en una societat, cada vegada més dinàmica, s'anaven produint i un altre d'utòpic que prometia un futur perfecte de joia i felicitat, equivalent als **inmutables** de les velles ideologies encara que, pretesament, per part dels seus defensors, tinguera un sentit absolutament nou. Dins d'aquesta indefinició entre un o altre aspecte³⁴⁴, el marxisme disposa de llums suficients per reconèixer com els diners, en el pas de les societats antigues a la burgesa o a l'interior d'aquesta encara més, passen de ser un mitjà, per exemple per a garantir la independència del subjecte burgès front al poder feudal, a ser un fi, per exemple, quan el propietari de mitjans de producció es veu *obligat* a acumular capital, no per satisfer ni necessitats ni capricis, sinó perquè, si no ho fa, corre perill de desaparèixer com a tal propietari. Igual passa a l'interior de la història de l'església; Crist passa de mitjà de salvació

³⁴⁴. - Cfr. AT II.

a fi de la salvació i, de pas, justificació de tota una estructura burocràtico-política. És la història del caçador caçat, els instruments acaben imposant-se sobre llurs amos. El marxisme pot explicar com l'aspecte tècnic s'imposa en la evolució d'aquestes ideologies més que siga al preu d'enlairar a la categoria de fins últims allò que, en principi, només eren simples mitjans. Això no es cap paradoxa si s'accepta la línia argumentativa de Severino, car l'enlairament d'un mitjà tècnic a absolut significa, ni més ni menys, el reconeixement explícit de la no existència d'altra realitat que no siga la del Devenir, o la que esdevé, ni d'altre mitjà d'exercir l'acció humana sobre ella que el de la *téchne*, més que això supose la fi de totes les *epistème*.

El marxisme, malgrat la acuitat en les crítiques dirigides envers altres ideologies, no ha estat capaç de previndre que un destí molt similar al de les criticades era el que aguaitava a ell mateix. El marxisme, segons Severino, se'ns presenta avui com a un pensament incoherent, en el sentit que la seua *praxis* no sembla seguir-se d'una teoria. La teoria, com hem vist, descansava sobre dues columnes, la de la 'cientificitat' i la de la 'utopia'. La segona incloïa una reivindicació del saber total o, si més no, aspirant a ser-ho, que el contraposava sense remissió possible, al saber burgés, per força analític i sectorialitzat. Doncs bé, el tret dominant de l'evolució del pensament marxista mostra, en opinió de Severino, la imposició, cada vegada més efectiva, del primer component ("veritat aïlladora" en definitiva) sobre el segon. Això, en el passat immediat, ha arribat a afectar seriosament principis, aparentment tan inamovibles com el de l'acció internacionalista que, segons l'autor, és el propi Lenin qui ja la margina:

Si en un primer temps -és a dir, en el període que culmina amb l'imperialisme capitalista i les dues guerres mundials- el marxisme es presenta com a la coherència del capitalisme, així com la conseqüència inevitable dels principis de la revolució francesa, en un segon temps -el de la civilització tecnològica i el de l'*affluent society*- és el neocapitalisme qui passa a ser la coherència del marxisme: sobretot pel que fa a la prohibició de somnis d'un món perfecte, que eludesquen problemes concrets i immediats. En la realitat històrica, l'acció *política* del marxisme ha estat sempre menys

comunista i ha fet sempre més atenció als problemes particulars i immediats (la solució dels quals, d'altra banda, no sempre s'adiu, el mateix passa en l'àrea capitalista, amb la solució dels problemes "dels homes que sofreixen ara i ací"). Això, tot i que, en el pla teòric, el marxisme "filosòfic", es contraposa encara a la concepció sectorial i analítica de la cultura burgesa: això sí, realitzant sempre una sèrie de revolucions parcials, i no la sola revolució mundial, dedicant-se, a més, als problemes específics, determinats per la coexistència i per la competició amb el món capitalista.³⁴⁵

El marxisme es incoherent perquè la seua teoria no acaba d'alliberar-se del seu **immutable** específic, del 'fi últim de la història'. No acaba d'acceptar conscientment el que inconscientment ja ha acceptat: la superioritat de la historicitat sobre qualsevol altra determinació de la realitat, la qual ha d'anar acompanyada, per tal de ser coherent, de la convicció teòrica que el faça prescindir de l'ajut de qualsevol **immutable**. El marxisme no fa més que adaptar-se, a la seua manera si un vol, al que és la fe profunda d'Occident: la del Devenir en primer lloc³⁴⁶, i, només en segon, la dels immutables que atemperen la seua acció. Severino acaba el punt amb una afirmació que s'haurà deduït de tot el que hem dit:

... perquè estem persuadits de viure en "la història", hem d'excloure qualsevol solució "global" del problema social; i només en tant que tal solució s'exclou és possible decidir.³⁴⁷

En definitiva, altra vegada, cal preguntar-se si la qüestió del temps ocupa tot aqueix espai que Severino sembla atorgar-li d'Aristòtil a Musil³⁴⁸, cal preguntar-se també si la qüestió de la separació, de la veritat aïllada, és el mateix al que es referia Parmenides quan deia allò de "no separaràs l'ésser de la seua connexió amb

³⁴⁵.- TCH VII 7., pag. 267. El posicionament de Severino, al marge de les modes i de l'actualitat, front al marxisme ha continuat perfilant-se en les obres dels anys vuitanta i noranta. Tanmateix creiem que l'essencial va quedar dit en AT (1977) i TCH (1979).

³⁴⁶.- ibidem, pag. 268: "El fonament últim del marxisme és el fonament últim del capitalisme i de la cultura occidental al complet, és la persuasio que la realitat té caràcter "històric"; és un eixir i un retornar al no-res en els quals, els esdeveniments constitueixen una innovació *radical* respecte a la realitat existent i el seu sentit."

³⁴⁷.- ibidem, pag. 270.

³⁴⁸.- AT I 2., pag. 26.

l'èsser"³⁴⁹, finalment, cal preguntar-se per aquella afirmació severiniana segons la qual "el temps no és cap contingut *fenomenològic*"³⁵⁰, que el temps no apareix, que només la voluntat dels mortals *ha decidit* pensar que les coses entren i ixen del cercle de l'aparèixer i això ho ha identificat amb l'Ésser i el No-ésser de les coses. Potser és això el que més ens trasbalsa de tot, el que no han gosat plantejar ni aquells mateixos que han albirat la connexió de tot el pensament occidental amb el pensament grec, d'una banda, i, d'altra, el fil unitari que travessa tota aqueixa tradició; ells es diuen Heidegger, Adorno, Marcuse, Habermas, Fromm, Ellul, Ricoeur... i a més "la filosofia, el cristianisme, el marxisme, l'art, (que) són les grans despulles del desert que creix"³⁵¹. Podem acceptar amb els braços creuats com tant els missatges tradicionals de salvació, com algunes de les obres més avançades pel que fa a l'anàlisi del nostre temps, cauen sota l'acusació severiniana de la seua excessiva fe en la història?

Fins ací el *resultat* d'una llarga meditació de més de quaranta anys. Si volem reconstruir el precedent històric que fa d'aquest problema un dels més conreats de la tradició filosòfica italiana, haurem d'esperar a la tercera part.

³⁴⁹.- ibidem 2., pag. 34.

³⁵⁰.- idem.

³⁵¹.- ibidem pag. 33.

VI POTÈNCIA, VOLUNTAT I FORÇA.-

Pocs conceptes com el de la nietzscheana *Wille zur Macht* s'han vist bandejats per interpretacions tan contradictòries en un període de temps més aviat reduït. D'una banda, està qui ha fet d'ella una mena de posició il·lustrada, continuadora del progressisme i racionalisme propis de la tradició occidental, als quals s'afegia una mena de cult als valors de força i bellesa físiques. Les peces de tot aquest engranatge no sempre encaixaven bé. Tanmateix sabem que de vegades un pensament confús, contradictori i superficial, pot assolir molta més audiència que un altre de clar i coherent. Cal dir, a més, que res no és tan imprevisible com el decantament de preferències interpretatives en la història futura. Justament en aquests dies, en què es revifen velles polèmiques referides a les implicacions polítiques directes del pensament de Nietzsche, després d'uns quants anys de predomini de la interpretació contrària *heideggeriana*, no serem nosaltres qui ens estarem de negar almenys una possibilitat de recuperació a aquesta interpretació, el fonament de la qual considera sempre l'aparició de la *Wille zur Macht*, en tant que instància productora de valors autènticament *nous*, com la més gran de les gosadies intentades per algú amb el fi de superar el nihilisme i la decadència als quals conduïen, segons el pensador alemany, tota una tradició religioso-metafísica, compromesa amb la *dissimulació* de la *Wille*. O, en altre cas, compromesa en precipitar la caiguda del *vell* món per tal d'escurçar l'adveniment del nou. Com es veu, tot molt del gust de certs posats en què s'esborren les diferències ideològiques del nostre segle, alçant-se com a monument testimonial de la nostra confusió secreta, per sota totes les declaracions de principis. Es tracta en definitiva de la imatge d'un Nietzsche "alliberador" o "edificant" tant del gust del començ del nou-cents, tal com testimonien veus tan representatives de l'època com la de Gabrielle D'Annunzio o la pròpia Lou Andreas.

Junt amb altres aportacions, els estudis que Heidegger dedicà a Nietzsche, han contribuït decisivament a la destrucció de l'hegemonia indiscutida d'aquesta interpretació. Conseqüentment, una sort semblant ha pertocat als miratges del Nietzsche esteta i amoral o, encara pitjor, del Nietzsche totalment desvinculat i, per tant, definitiu superador, de la metafísica. Això ens obliga abans de continuar a aturar-nos en la complexitat de la posició de Nietzsche davant el problema de la història. A la llarga veurem com la solució que un acabe donant-li a la voluntat, al poder, a la *voluntat de poder*, està sempre determinada pel valor i entitat atorgats a allò que apareix com a històric.

És coneguda la distinció que l'alemany permet entre la recepció íntima d'allò històric *Geschichte* i el que podríem qualificar d'història com a ciència: *Historie*. Gràcies a aquesta distinció terminològica, que és testimoni d'una actitud, ens podem permetre foragitar una visió de la història decimonònica, positivista, una visió, en definitiva, que reduïa l'experiència històrica a un conjunt de dades, constituïdes com a tals per tal de brindar a la Historia -ara elevada a la categoria de ciència- el seu material. Per això mateix, eixes "dades" no podien constituir sinó allò mort, carent de vida, científiques a força d'eliminar qualsevol vincle que les unira a un present que mirava el futur incert, sense altra defensa -que ben mirat no és tal- que la pròpia capacitat decididora que un empra quan no disposa d'aquella mena de deducció necessària que ens presenta una opció com la millor i exclou totes les altres. Nietzsche³⁵² havia entrevist quelcom d'això i havia valorat l'historicisme com a mal endèmic del seu temps, que quasi és el nostre. Altra cosa és si arribà, o podia arribar, a adonar-se que el problema era del decisionisme tant o més que del propi historicisme. Amb altres mots, que la qüestió de la compostura a guardar front a la història era inseparable del defici de l'home modern que, per no saber el que vol,

³⁵².- A la segona de les *Consideracions Intempestives*, inclosa en la selecció de Llinares Chover, Barcelona, Península, textos Cardinales 1988.

es veu obligat constantment a "decidir", sempre sobre un fons de no-saber o, almenys, d'un saber incomplet i retallat. De vegades sembla com si Nietzsche n'estiga pagat d'aqueixa situació, o no és això el que es pretén en recomanar la transformació de tot *ha estat així* en un *així ho he volgut jo*³⁵³?, l'acceptació plena i conscient de **la innocència del devenir**? Deixant a banda pel moment aquesta qüestió, cal dir que el problema no es resol tampoc amb l'adopció d'aquelles formes de fer història no diposades a reconèixer la seua filiació positivista i decimonònica, siga la història econòmica, la total, la geogràfica, la de mentalitats, ni cap de les variants que hem anat coneixent de Nietzsche ençà. El problema és profund i no es resol amb un pur canvi metodològic. Guarda relació amb aquella divisió de l'experiència efectuada per Schlick, entre privada incomunicable i pública comunicable, de la qual ens ocupem en la quarta part del nostre treball: podem aspirar a una recepció de la història com a cosa viva, sense que, ahora, restituïm el seu caràcter d'Ésser a l'experiència privada que el nostre llenguatge, la nostra interpretació (això és ja entrar de ple en Severino) pren per incomunicables? Cert que aqueix mateix llenguatge no diu que l'experiència privada o, en un altre pla, les qualitats secundàries, no són, diu que són, però accepta que són amb tant de dret com l'altra classe d'experiència, la pública?

Probablement Severino no hauria arribat mai a dir ni a pensar el que diu sobre la voluntat, si no fos pel diàleg constant i mai no interromput amb l'obra nietzscheana. La seua positura respecte a aquest punt, tot i partir de Heidegger, recull, des de la distància, elements de la primera interpretació. En opinió de

³⁵³.- A la introducció a *Identidad y Diferencia* (Anthropos, Barcelona, 1988), A. Leyte s'ha referit a això mateix que nosaltres tractem d'expressar en aquests termes: "Incluso el propio Nietzsche piensa las nociones de "voluntad de poder" y "eterno retorno" como nociones liberadoras. A la postre, según Heidegger, sólo vendrían a expresar la realidad de un mundo cuya mejor comprensión consiste en entenderlo como proceso de producción, de industrialización, pero de modo absoluto; esto es, desligado de todo control y orden exterior, porque él mismo es ese orden supremo.". D'altra banda, V. Vitiello, s'ha ocupat del problema de la "redempció del passat" en diversos passatges de la seua interessant obra *Utopia del nichilismo* (Guida editori, Napoli, 1983). Cfr. especialment: I 6, 7 i 8, II i VI 4. Per a l'autor, l'experiència del nihilisme contemporani ve marcada pel fet que l'*amor fati* nietzscheà ha fracassat i s'ha quedat en *fato*: "*Volere il volere... porta a non più volere*" (I 8, pag. 31).

Severino, la Voluntat de Poder no és res que aparega a la fi de la metafísica com a remei contra els mals que aquesta haja pogut suscitar, tampoc és allò que d'estar inconscient passa a estar conscient, facilitant una espècie de recuperació de la innocència perduda. La Voluntat de Poder no és altra cosa que allò que, des de sempre, ha presidit la història del pensament d'Occident. Aquest es distingeix pel caràcter de "disposició" que hi adopten les coses, de cara a una voluntat que així ho vol des dels inicis mateixos de la metafísica. Altra cosa fóra esbrinar en mans de qui és avui aquesta voluntat o, si fa el cas, assabentar-se si hi ha algú per sobre d'ella o si ella ha acabat per convertir-se en la seua pròpia finalitat, tal com véiem que ocorria en l'apartat anterior.

Tanmateix ja ens resulta familiar la voluntat realista d'aquesta tradició i d'aquest pensador, aquesta professada desconfiança front a les declaracions massa explícites, aquesta *mania* de no desfer-se massa ràpid de les evidències pròpies del sentit comú. I és que, malgrat tot, no té un la impressió que hi ha valors -el saber objectiu, la moralitat, el dret natural- que de cap manera depenen de la Voluntat, que allò que són, ho són independentment de les intermitències de les facultats i afectes humans? Són, en certa manera, les despulles de l'humanisme il·lustrat, naturalista i utòpic alhora, que encara roman entre nosaltres. Altre problema ve quan ens preguntem pel temps que aquesta situació encara durarà i, per tant, el temps que ens resta per seguir vivint dividits entre un món de coses que hem trobat, en la seua "naturalitat", que són com són i que estem persuadits de no poder modificar, qual era el cas de la vida biològica, del món, i del que, en general, anomenaríem un o altre tipus de fal·làcia naturalista. Un altre de coses produïdes per nosaltres, en la seua historicitat, no impossible de modificar. La opinió de l'autor és que aquesta divisió, que podríem qualificar de clàssica, té els dies comptats. La ciència es planteja avui ja *crear* tècniques adients per a l'educació i, si fa el cas, la reforma caractereològica -la demostració de l'èxit de la ciència moderna en aquells camps que el fisicalisme menystenia- les quals poden servir com

a exemples d'antics immutables recentment incorporats al camp del *mutable*, és a dir, al camp d'allò controlable per la tècnica. Una tècnica, com pensava M. Foucault, no destinada a exercir el control sobre els cossos, sinó, encara més, sobre les ànimes. No n'hi ha ja cap realitat que pugui sostraure's al seu domini. Quina necessitat doncs de mantindre els vells **inmutables**, encara que aquests no siguin metafísics ni religiosos, sinó laics i tolerants, com ara la "naturalesa humana", els "drets humans" etc. No és que Severino approve o deixi d'aprovar la supressió d'aquests conceptes, per dir-ho així, sinó que la ciència i tècnica modernes redueixen, *necessàriament*, la seua presència a pur fantasma del passat:

Per què ha de ser necessari realitzar el 'valor', la 'moralitat', la 'civilitat'?... per què no s'ha de poder dirigir l'activitat productora-destructora (és a dir, tècnica)* òdhuc al món de les persones, posant-les com a mitjans i instruments ordenats a la realització del projecte que té la força de prevaldre sobre els altres (per exemple el projecte de la "igualtat de drets i deures" i de la comprensió recíproca)?³⁵⁴

La nostra època és aquella que té com a tret distintiu el fet que aquesta pregunta es pugui plantejar. Fixem-nos com el mer fet de plantejar la pregunta significa el reconeixement que aquells valors pels quals ens deixem guiar, ben bé podrien no ser tan objectius com fins ara els hem considerat. Mai abans la ciència i la tècnica havien gaudit del grau de domini assolit en camps -com el dels valors morals o l'estructura de la consciència subjectiva-- que, en principi, semblaven quasi inaccessibles. De quina manera ha evolucionat la tècnica pel que fa al millorament incessant del grau de domini? Diu Severino que "Plató deixa que els vents i les pluges actuen sobre el "món", però es proposa fer actuar el tirà Dionysos en el món"³⁵⁵.

Ací queda perfectament descrit l'estat de coses existent al terme de la irrupció en la història del pensament metafísic, del platonisme: continua encara el món de

³⁵⁴.- FMO (EN) pag. 140.

³⁵⁵.- SG (EN) XXIII, pag. 180.

la *physis* sobre el que actuen els vents i les pluges, però, no *sobre*, sinó *en* aqueix món ha començat a actuar Dionyssos, de la seua acció sorgirà el món històric, tècnic, cultural, en un mot, el món d'allò que no és per *physis*. Això no significa, com hem tractat de demostrar en apartats anteriors, que la voluntat originària no siga, des del començ mateix, fer de l'univers un univers de coses, no sols a disposició, sinó (perquè és la millor de les disposicions) de coses creades per la pròpia voluntat. Tanmateix el grau màxim de disponibilitat només s'obté amb l'adveniment de la tècnica com a mode humà de coneixement i actuació sobre el món, destinat a desbancar qualsevol altre que, amb anterioritat, haja gosat ocupar aqueix paper:

La metafísica es fa l'ama, en primer lloc, de la cultura i de la *paideia*, seguidament, de la teologia, del dret, de la política, de la poesia, de la ciència, de la historiografia, passa a ser el terreny sobre el qual es construeixen l'Imperi, l'Església, els estats nacionals, els moviments polítics i ideològics que més ràpidament influencien l'acció de les masses. Occident és la república fundada per Plató³⁵⁶.

Devem aclarir que Severino, en dur a terme aquesta reducció de fenòmens diversos de la història d'Occident a un principi únic, no té consciència d'haver descobert ninguna entitat efectiva, única, res de positiu, negatiu si de cas, perquè l'únic predicat que totes les coses comparteixen, a la manera d'unitat transcendental, és que *tal predicat no existeix*, que la unitat transcendental és el Temps que l'ha engolida. Diríem que Severino aprofita ací el sa recel que tot empirisme manifesta front a la universalitat de certes idees o expressions, sense perjudici contra les moltes coses que separen Severino de l'empirisme: "Qualsevol unitat transcendental del múltiple, qualsevol absolut fa impossible el devenir"³⁵⁷, per tant: "el que ve del no-res, només pot ser anticipat com a inanticipable"³⁵⁸.

³⁵⁶.- ibidem pag. 181.

³⁵⁷.- DN VII 6., pag. 243.

³⁵⁸.- idem.

Això només se sap ara, quan els immutables que han presidit la història metafísica són en vies de perdre definitivament la batalla. En el gran moment d'aquesta història, aqueixa convicció, malgrat ser la més profunda de totes, romanía inconscient i, com veurem més endavant, encara ho fa avui, en certa mesura.

Passa que, tot i acceptar-li a Severino el principi segons el qual la voluntat metafísica és devenir, tenim encara difús el fet que això mateix siga una qüestió de força, de poder. Prenguem com a exemple, a l'igual que hem fet abans amb la història del marxisme, la història del cristianisme, de la qual diu:

La història del cristianisme és la història del domini de la metafísica sobre el sagrat. El cristianisme ha fet paus primer amb la filosofia, després amb la ciència i avui amb la tècnica, o siga amb les formes variades en què la metafísica s'ha anat realitzant. I és natural que el cristianisme es pose a l'altura del temps: des del començ s'ha deixat dur de la mà per aquell que havia de conduir al seu terme la història d'Occident.³⁵⁹

Si ens centrem en el concepte de Déu, la impressió de progressiva implantació de la voluntat metafísica no fa més que confirmar-se:

Theós és pensat cada vegada menys com a llum i manifestació de l'oferta i cada vegada més com a Omnipotent que s'apodera de l'ésser de l'ens.³⁶⁰

Això significa que si la metafísica grega va poder mantindre en la penombra el caràcter potent d'allò que és, la metafísica grega esdevinguda cristiana, que introdueix el concepte d'un Déu creador, manifesta més clarament el caràcter subordinat a la voluntat de poder de tot allò que tenim a bé dir *que és*. Observem també com el procés en què s'imposa la noció de creació, i de creació des del no-res que és la genuïnament divina, corre paral·lel a aquell altre en què la

³⁵⁹.- SG (EN) IX, pag. 157.

³⁶⁰.- SMD (EN) pag. 158.

metafísica de contemplar el seu objecte, tal com es desprenia de la *Theoria* aristotèlica, passa a crear-lo i produir-lo:

La 'ciència' pot avui construir l'home, també pot proposar-se de traure a l'home tota limitació i fer-lo Déu, el qual, en altres temps, era entés com a objecte propi de la contemplació.³⁶¹

Per ingenu que pugui semblar, hem d'objectar que, tot i ser imperfecta, no és aquesta la millor forma de vida que l'home ha conegut sobre la Terra? Si la tècnica és cert que no coneix límits, no és també cert que la capacitat imaginativa de l'home d'Occident ha sabut desenvolupar mecanismes que frenen les conseqüències negatives d'aquest fet? Les imprevisions, necessàries en una economia de lliure mercat, no redueixen els seus efectes amb una legislació laboral adequada, l'amenaça ecològica amb l'acció decidida de protecció del medi ambient, les malalties causades per la forma de vida actual i el mode de producció amb una bona política sanitària?

En canvi, justament, és en aquest moment de tècniques de tot tipus per contrapesar els efectes tècnics *negatius* de la indústria, el stress, la superpoblació, la disminució de la mortalitat infantil etc. quan Severino creu que la tècnica es descobreix més com allò que era des d'un principi: com a força. Ara, perquè l'acció tècnica pugui arribar a revelar-se com a força, ha d'haver efectuat una separació (aïllament) del seu objecte, només així la força és prou forta, valga la redundància, com per poder encetar una acció:

Entre els mortals, l'Objectiu és quelcom que a un ("jo", "tu", etc.) pertany, o a algú; un grup, un poble, una raça, una classe social, la humanitat sencera o el gènere humà. A cadascun d'aquests termes s'atribueix, entre els mortals, la capacitat de tindre objectius.³⁶²

³⁶¹.- FMO (EN) pag. 135.

³⁶².- DN VII 5.. U. Galimberti s'ha ocupat d'açò mateix en els termes següents: "La filosofia genera en nosaltres la inquietud que esmicola qualsevol saber constituït i disponible, qualsevol camaraderia, qualsevol cofraria de idees, el calor de la solidaritat humana que naix del "posar-se d'acord". La distància que separa el nostre saber del *logos* i que impideix que nosaltres siguem el

Només així la voluntat es troba suficientment segura com per poder renunciar a qualsevol *epistème*, a qualsevol saber comú, i es disposa a defensar el seu objectiu més que això supose l'enderrocament de les bases teòriques de la cultura d'Occident. La força, en el plantejament genuí de Severino, és conseqüència de la metafísica i de totes les *bones intencions*, incloses aquelles universalistes i humanistes. A aquest nivell, la força no és cap element melodramàtic que de tant en tant visita el món per tal d'acomiar-se després d'ell fins la seua pròxima acció. La força és el motiu originari de qualsevol acció acció empresa per l'home d'Occident.

Prenguem el que podríem considerar expressió màxima i més identificable de la força: la guerra. Ni tan sols aquesta, en la proposta de l'autor italià, pot ser considerada de la mateixa manera *abans* de l'adveniment de la tècnica com *després*:

en l'actuació ambigua (pre-metafísica i pre-tècnica)* el fet de matar i el fet de destruir romanen encara una manera d'allunyar el perill i la interpretació històrica es troba davant el problema del significat d'aquest allunyament; en l'actuació tècnica, guerra i mort, ja no presenten aquest problema, es presenten, inequívocament, a l'interior del 'món', com a modes emergents de la nihilització (*nientificazione*) de l'ésser.³⁶³

Només en l'estadi actual assolit per la història de la metafísica, un pot pensar en una destrucció total, impensable encara en tots els grans sistemes metafísics, d'Aristòtil a Marx, en què sempre romanía *alguna cosa* que es resistia al canvi i a la destrucció, fóra la *matèria*, foren les formes *naturals* de producció. Tanmateix és un error pensar que hi ha canvis absoluts de l'*epistème* d'ahir al més actualitzat dels sabers d'avui. Per exemple, Severino considera una manca de perspicàcia exegètica la convicció que no hi ha cap punt en comú entre Aristòtil i Darwin: és cert que la teoria darwiniana rebutja el món de les espècies i gèneres fixos

logos, genera aquella perenne tensió, aquell *eros* platònic, aquella *oresis* aristotèlica, aquell "no és a mi a qui escolteu, sinó al *logos*" que Heràclit dirigia a tots aquells que, encuriósits, l'havien visitat per saber d'ell i de la seua filosofia." (LC II 6., pag. 90-1).

³⁶³.- SG (EN) XXIX, pag. 189.

d'Aristòtil, però qui dirà que el sentit del moviment de generació i corrupció, deixant a banda la qüestió de l'abast que cadascun dels dos li atorgue, no és el mateix en un i altre?³⁶⁴.

D'altra banda, és aquesta *téchne*, investida de força, el que, d'antuvi, condemna al fracàs totes les temptatives d'assuaujar les seues pròpies conseqüències: "L'anti-metafísica i l'anti-tècnica són dos aspectes del mateix equívoc"³⁶⁵, o, el que ve a ser el mateix: "L'essència del teoricisme metafísic és al cor de l'hipotetisme praxístic de la ciència"³⁶⁶.

Afirmacions com aquestes no tiren a terra totes les possibles "solucions" que crèiem tindre a la mà, no queden totes, massa unilateralment, considerades parts integrants de la força? No arribaríem per aquest camí a aquelles positures "esteticistes", "intel.lectualistes" tantes vegades denunciades per la seua inoperància i, sobretot, per la seua tendència irreprimible a convertir-se en allò que diuen negar?. Potser oblidem que les maneres de ser i d'actuar només tenen lloc a l'interior d'unes determinades coordenades de pensament, que van del més especulatiu al més quotidià. En aquest sentit, la resposta de l'autor, en qualsevol cas, passa sempre per demostrar la influència de la tècnica fins i tot en aquells llocs que sembla més absent. Ell està convençut que l'assemblatge entre la tècnica i la força no és el resultat de cap apreciació subjectiva. D'ací que es posicione front a uin pensador com Kierkegaard, tan aparentment llunyà a la qüestió que ara tractem:

³⁶⁴.- Cfr. SG (EN) XXV: "Aquesta ceguesa contraposa el concepte darwinianà 'origen de les espècies' al concepte aristotèlic de l'espècie immutable i inoriginable... Galileo afirma la generació i corrupció dels cossos celestes, Darwin la generació i corrupció de les espècies. Però la revolució té lloc només en la superfície, car en el propi concepte de *origen* de les espècies es manté el pensament fonamental de la metafísica i, també, de la metafísica aristotèlica: 'origen' significa un procés de generació com a innovació absoluta i, per tant, com a constitució en la positivitat emergint des de la pròpia nul.litat (*nientità*)".

³⁶⁵.- SG (EN) XXIII, pag. 182.

³⁶⁶.- SG (EN) XXVI, pag. 184.

"la subjectivitat (assimilada en l'autor danés a la presència del sagrat)*, la fe, la bona voluntat no és allò del qual Occident estiga constitutivament privat"³⁶⁷

Tanmateix no és aquesta subjectivitat, en el fons sempre cartesiana, el que necessitem per reconèixer l'objectivitat de l'assimilació del parell tècnica/força. També els apartats 5. i 6. del capítol VII de DN insiteixen en la idea que el que la tècnica aconsegueix no és res d'irreal, no és una valoració personal, no és una opinió que pugui ser desmentida per altres opinions³⁶⁸. Altra cosa és que el subjecte en el seu aïllament, no disposat a pensar més enllà d'Occident, siga estructuralment *incapaç* de reconèixer l'objectivitat del fet segons el qual la voluntat *vol* que les coses siguin *epamfoterixeín*, i adopta com a convicció "l'evidència" que són les coses mateixes les que vénen i tornen del no-res, en sofrir sobre elles l'acció del temps. No cal dir que, per a l'home d'Occident el contingut d'aqueixa evidència és el real i, com a exemple, una postura com la de Severino és considerada com el fruit d'un o altre idealisme. Severino regira l'argument, tot i quedar-se amb el que és el principi bàsic de la crítica marxista a les diverses formes d'idealisme: que el pur moviment a l'interior de la consciència no equival al moviment efectiu produït al seu exterior³⁶⁹.

³⁶⁷.- Op. cit. IX.

³⁶⁸.- "L'aparèixer de l'*epamfoterixeín* de l'ens (la fe que l'*epamfoterixeín* aparega) és l'aparèixer de l'estatus "real" que li permet al domini aïllar el dominat, sense reduir-se a la condició d'una simple intenció subjectiva que poguera ser desmentida per la realitat." (DN VII, 5, pag. 241).

"El domini sobre l'ens té un caràcter "científic" des de que la operació aïlladora executada pel domini no és una intenció subjectiva, es funda sobre l'aïllament "real" de l'ens." (DN VII, 6, pag. 242).

³⁶⁹.- Es interessant, com a prova de la manca absoluta de prejudicis per part de l'autor en buscar on li convé, veure com detecta "l'idealisme" de l'hinduisme, a DN XV 1, pag. 543: "L'existència d'un tal problema significaria la possibilitat que l'alienació consistesca simplement en estar convençuts de l'existència de l'alienació; de manera que la superació de l'alienació consistiria simplement en convèncer-se que l'alienació no existeix... l'alienació quedaria restringida a la persuasió abstracta, al simple 'pensament'... Dal punto de vista formal, la tesi que l'alienació consistesca en el considerar-se (ritenersi) alienats és característica de l'hinduisme."

Per què l'home d'Occident necessita aquesta "convicció"? Pel que hem explicat abans, perquè l'home d'Occident està condemnat a que els seus objectius esdevinguin cada vegada més els seus i menys els d'altres, perquè la història del pensament d'Occident és la d'una progressiva substitució de l'*epistème* per l'especialització i divisió del saber, encara que no sols del saber, també dels objectius i de les pròpies accions. És l'estructura evolutiva dels moviments d'alliberament el que il·lustra de la millor manera aquest fet. Per a l'autor els canvis revolucionaris, els que pretenien canviar una societat de dalt a baix, ja no són possibles. És cert que la modernitat ha assistit a una lluita, reeixida en moltes ocasions, per tal d'aconseguir parcel·les cada vegada més grans de llibertat, però no és menys cert que

com més s'ha ampliat la llibertat de l'home, més les institucions han concentrat i intensificat les seues forces, encara que, en aquesta progressiva concentració, hagen canviat de rostre.³⁷⁰

Com veiem, Severino s'alinea ací amb tots els il·lustres desconfiats -d'Aristòtil a Tocqueville- que tot canvi no acabe generant una burocràcia tant o més opressiva que aquell estat de coses contra el qual un dia es rebel·là. Per a ell, si bé és certa, l'existència d'una necessitat de transformacions reals, també és cert el poder, cada vegada més desvinculat dels immutables ideològics i més dependent de l'aparell científic-tecnològic, preparat, cada vegada més, per afrontar la satisfacció d'aquelles necessitats, sense que això signifiqui, ja ho hem dit, el guariment de la malaltia que afecta a l'home d'Occident. La confrontació ideològica només segueix jugant un paper digne de menció en aquells llocs on encara es troba molt endarrerit el procés de tecnològització.

³⁷⁰.- TCH VII 5., pag. 257.

I en aquestes circumstàncies en què sabem positivament de la impotència que acompanya el desig de canvi no mediatitzat per la força, en què "la llibertat de les masses significa la llibertat de la gestió capitalista (privada o estatal) de la tècnica"³⁷¹, en què el poder d'aquesta, en opinió de l'autor, fa molt temps que ha absorbit el motor marxista de la història, la lluita de classes; i si tot moviment contra les institucions està destinat a esdevenir institució al seu torn, en aquestes circumstàncies s'imposaria la pregunta leniniana, el famós **Què fer?** si no fóra que sabem positivament que aquesta és una pregunta que ja ve determinada per una molt concreta tradició de pensament. Formular un **Què fer?** com a pregunta qualitativament diferent a un **Què és?** o un **Què vull?** és, sense dubte, quelcom més carregat de sentit del que, a primera vista, podria semblar. denota molta coneixença d'aqueixa capacitat de decisió que hem considerat com a collita pròpia de l'home d'Occident. Recordem que la pregunta **Què fer?** només amb una decisió pot ser contestada. **Decidir**, etimològicament, és separar, dividir, esquarterar. Decides perquè no dispose del coneixement de totes les causes que m'impel·leixen a una acció i perquè em sent incapaç de sopesar-ne totes les conseqüències. Això fa de l'acte de Decidir un acte de semi-ignorància, cosa que ja sabia Kant (per això el problema de la segona crítica és irreduïble al de la primera), però també un acte que només per un grau de força, a falta d'altres raons, es justifica. La mateixa força que ens hem trobat violentant i desplaçant el que eren objectius unitaris de la humanitat amb la divisió dels problemes, el reconeixement dels interessos particulars i l'esvaïment de totes aquelles empreses que aspiraven a comprometre a tots per igual. Avui l'interés de l'industrial immobiliari es contrapesa i rectifica pel de l'urbanista, els de tots dos pel de l'ecologista i conservador del medi ambient. Però un pot pensar, no és aquesta civilització, on tots els interessos de les distintes parts són avaluats per la força tècnica de llurs propostes, la que menys obligada es veu a utilitzar la força en general? No és aquest, com pensen els teòrics neo-liberals, si

³⁷¹.- ibidem pag. 258.

no el millor, sí el menys dolent dels móns possibles? No n'hi ha prou en saber, i actuar en conseqüència, que en l'horitzó del nihilisme "tot objectiu és sempre particular... més que siguen els objectius de Déu, de la llibertat, sempre parts aïllades del tot?"³⁷².

Es pot, com fa Severino sense embuts, ficar dins d'un mateix pot, que porta apegada una tarja que diu DOMINI-NIHILISME, la bomba nuclear i la novena simfonia? Totes aquestes qüestions tenen sentit des del punt de vista de la consciència que no ha reflexionat sobre els que són les seues coordenades bàsiques de pensament, però des de la consciència mínimament filosòfica que ha gosat aventurar-se, la del Destí de la veritat, la de la Senda del dia, aquella que no es pot permetre el luxe de refugiar-se en el saber especialitzat, en les veritats aïllades, aquella que no pot dir per exemple, refugiant-se en l'especialitat físico-matemàtica, que *a Hiroshima va romandre una mateixa quantitat d'energia*, perquè la veritat sap que

Hiroshima no era només una quantitat d'energia: aquesta quantitat existia com a unitat específica de figures, colors, sons, estats d'ànim; i és d'aquesta unitat que nosaltres diem que ha esdevingut no-res.³⁷³

És a dir, que la manera de pensar promoguda per Occident, ens disposa a pensar que tot allò ha esdevingut no-res. En aqueixa acció, creu Severino, s'amaga una forma de violència, una exhibició de força, que trobaríem més o menys disfressades en el que són totes les obres del món. En la denuncia formulada per Severino tota la tradició d'Occident es troba compromesa. Plató ja se n'adonà que la seua *prattein* seria tant més efectiva quan més descansara sobre

³⁷².- DN VII 6., pag. 248.

³⁷³.- AT I 1., pag. 16.

l'especialització³⁷⁴. Per tant, no hi canvi de perspectiva si no és a l'exterior d'aqueixa tradició i, potser per això, l'obra severiniana incomoda, perquè exigeix conèixer, per a immediatament abandonar i substituir, els que són els fonaments pràctics i teòrics del pensament d'Occident.

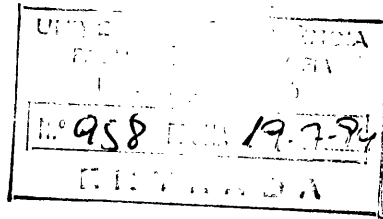
³⁷⁴.- DN VII 6., pag. 246.



b 11212792

i 23722150

CB 2315155



UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
FACULTAT DE FILOSOFIA I CIÈNCIES DE L'EDUCACIÓ

**TÈCNICA, HISTÒRIA I
DISCURS EN EL
PENSAMENT D'EMANUELE
SEVERINO.**

TESI DOCTORAL

*Presentada per:
Francesc Morató i Pastor.*

*Dirigida per:
Dr. D. Manuel E. Vázquez García.*

València, Juny 1994.



Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFIA
Y C. C. EDUCACION
BIBLIOTECA
Reg. de Entrada n° 32879
Fecha 25-11-1994
Signatura FE.T/360

(II)

BID.T 1417 (II)

306786 / * 306804

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

VOLUM II

TERCERA PART:
PER QUÈ VOLER
LA HISTÒRIA ÉS VOLER
LA NIHILITAT DE L'ENS?

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Arribem, al nostre entendre, a un moment molt adient per dotar de concreció algunes tesis i afirmacions que, anteriorment, potser, hauran sorprés al lector no acostumat a considerar en la seua diferència específica el pensament italià del nostre segle i la tradició historicista que, des de Vico ençà, l'ha estat animant. Un període i una línia de desenvolupament mal coneguda a casa nostra, on, bé tenim el prejudici de témer que es quede curta -i així ens fem raonaments d'aquest tipus: què representa la timidesa de l'intent de Vico front a la grandària del moviment il.lustrat, en relació a la inclusió de la història en un lloc privilegiat de l'especulació filosòfica?-, bé -altre prejudici, sense dubte- pensem en Gentile o Croce com a poca cosa més que traductors partidistes i interessats d'un pensament, el d'Hegel, al qual no igualen ni en vastitud de mires ni en profunditat. Això és com tot, però: no fa encara massa temps que Fichte i Schelling eren valorats només per allò en què s'avançaven a Hegel (parlant sempre a un nivell modest d'ensenyament de la filosofia, no a un nivell de més especialtzació). D'ací provenia l'opinió més o menys explícita que allò que els dos primers tenien de valuós, també estava en el tercer i que allò que aquest últim no incloïa dels altres dos en la seua pròpia formulació, no gaudiria del prestigi suficient ni suposaria cap pas endavant d'importància per al conjunt de la història de la filosofia. No cal esmentar la poca seriositat d'un plantejament d'aquestes característiques.

Diem que volem "concretar" algunes de les tesis més característiques de Severino: unes referides a la seua pròpia posició -com ara la formulació del judici originari-, altres referides a la consideració que li mereix el més essencial de la història del pensament occidental, com ara aquella voluntat que l'ens siga no-res. En aquest moment, més que en cap altre, concretar, per a nosaltres, significa, seguint la proposta hegeliana, establir la gènesi de cadascuna d'aquestes tesis. Això suposa exposar amb un cert detall, el pensament de Giovanni Gentile, màxima figura de la filosofia italiana de la primera meitat del segle, perquè ens puguem

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

adonar de les sòlides arrels del pensament severinià, per bé que en l'última solució al problema plantejat, les posicions d'ambdós autors siguen antitètiques: en Gentile l'afirmació absoluta del devenir, la identificació de la filosofia amb la història; en Severino, això mateix però no com a triomf, racionalment perseguit, de la tradició al final del seu recorregut, sinó com a resultat inevitable d'aquesta tradició, de la qual el pensament de Severino es vol distanciar.

Ho anem a fer comptant amb allò que Gentile expressa en les seues tres obres més conegudes i importants: *La riforma de la dialettica hegeliana* (1913), *Teoria dello spirito come atto puro* (1916) i *Logica generale come teoria del conoscere* (1917-23). Confiem que el lector consenta el detallisme d'aquesta exposició en base a la similitud, tant de problemàtica com de terminologia, existent entre els dos autors. Esperem, a més, esbandir definitivament el recel que fins ara hauríem pogut experimentar front a la imatge d'un Severino quixotesc enfrontat a gegants com la pròpia tradició filosòfica o el mateix sentit comú. Dit d'altra manera: Severino, sense que això signifiqui menysteniment per la novetat que el seu pensament representa, no ha estat sol, ha comptat sempre amb el recolzament de la gran tradició idealista italiana. Ens donaríem per satisfets si algunes de les afirmacions severinianes, que fins ara han pogut desconcertar, són vistes amb més comprensió i no susciten tanta provocació.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

A.- GENTILE.-

1.- Primera determinació de la Història.- S'imposa que, d'antuvi, aclarim que entenen els nostres autors per *Història*: es tracta per sort d'una de les branques o escoles en què s'associen la comunitat dels historiadors? És evident que no. A poc que es conega el pensament de Gentile, un s'adona que la història com a ciència no gaudeix de cap privilegi que la pugui eximir del retret dirigit contra el conjunt del saber, el qual apareix sota distintes denominacions, sempre referides, però, a un mateix fons comú: "naturalisme", "intel.lectualisme", "transcendentisme" que, dit de manera lapidària, descansen sempre sobre el supòsit que la realitat subsisteix a banda del propi subjecte cognoscent, en paraules del propi Gentile, després d'enumerar un llistat que recull la major part de moviments filosòfics de la segona meitat del segle XIX -positivisme naturalista, neokantisme, fenomenisme en totes les seues acepcions, empirocriticisme, immanentisme de Schuppe, l'espiritualisme francès fins al contingentisme, la *philosophie nouvelle* i la pròpia filosofia de l'acció (molts d'ells avui oblidats, tot i que una investigació més centrada demostraria la seua correspondència amb el present, a més de palesar la defensa de la singularitat de la seua filosofia feta per Gentile, com després farà Severino):

Tots, sense excepció, parteixen del pressupòsit que una cosa és conèixer (l'esperit en l'actualitat seua) i altra la realitat³⁷⁵.

L'expressió utilitzada segons quin cas, ho és sempre fortuïtament: *transcedentisme* de la idea respecte al pensament si parla de Plató; *naturalisme* que impregna l'estudi de la història, malgrat tots els esforços en sentit contrari, en el cas d'Hegel; *intel.lectualisme* quan la qüestió històrica apareix frenant les ànsies de desenvolupament i llibertat de la dimensió pràctica. Això, però, no són sinó matisos

³⁷⁵.- RDH ps VIII, pags 239-40.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

d'una estructura fonamental recollida en la fórmula: *convicció que existeix una realitat independent del pensament que la pensa*. Podem concloure, en conseqüència, que allò que Gentile entén per Història distarà tant com qualsevol altra disciplina del que tractarà d'exposar com a identificació de la filosofia amb la història, i viceversa. És evident que això últim reclamarà un trencament amb el supòsit compartit pel sentit comú, les ciències naturals i la influència d'aquestes sobre qualsevol tipus de saber, referit a un hipotètic objecte que es limita a estar davant d'un subjecte que podria o no pensar-lo. En definitiva, reclamarà quelcom que, si no és el mateix, s'assembla molt a allò que Severino ha designat com a *judici originari*. Abans, però, d'entrar en la revolució, petita o gran, que Gentile i Severino, en una, per a nosaltres, innegable, línia de continuïtat, s'esforcen en demostrar, caldrà que ens referim a altres llocs comuns, que afecten a tots dos, tot i que, en ocasions, s'hi troben per ser negats o superats.

2.- Tòpics associats al concepte comú d'Història.- D'antuvi, el condicionament platònic-cristià que, com és ben sabut de tothom, fa de la història caiguda en el temps. Ens estalviarem tota l'argumentació severiniana sobre el contrast entre la veritat immutable i el devenir, que impregna tota la tradició occidental. Més valdria que ens detinguerem en el motius més concrets, en el sentit de menys estructurals i més pròxims a la quotidianitat i al pre-filosòfic, que determinen aquesta valoració negativa de la història. Des d'aquesta perspectiva, la *caiguda* que la història representa, es veu determinada per dos motius fonamentals:

D'una banda, la història és la coordenada temporal de l'error, aquell període en què la veritat s'amaga o en què l'home no sap trobar-la. Podríem afegir: aquell temps en què la veritat no es dóna sense mescla, de forma pura, sinó que es dóna successivament, mai no en la seua totalitat i entera. No hi ha, però, un "temps" o "període" de la història, no és només una època aquella que queda marcada pel desempar de la veritat, sinó la nostra vida sencera. Soc presa de l'error en tant que

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

no dispose d'una amplitud de mires suficient per comptar en un mateix instant amb la totalitat de fenòmens que conformen el món, la totalitat de perspectives que, òbviamment, cas de ser-nos *donada*, invalidaria tota perspectiva i la parcialitat que li resulta sempre inherent. A més, Gentile ens brinda una magnífica oportunitat per tal que no ens perdem en una terminologia que per voler-se universal i rigorosa, oblide el lligam essencial que la manté amb la quotidianitat i el pre-filosòfic. Per això, en parlar d'error, no sols parlem del contrast sense començ i sense fi que indefectiblement es produeix en i per la història, obligant a prendre'n consciència, sinó que a més:

Hi ha un moment ineliminable en el desenvolupament ideal de l'esperit humà, que podria dir-se el principi etern de la filosofia: aquell moment en què el contrast de la mort amb la vida, la diferència entre el no-ésser i l'ésser, empeny l'home a formular-se la pregunta: què és l'ésser³⁷⁶.

Més endavant el "contrast" que ha portat a la "pregunta", en una línia de progressiva concreció, és veu qualificat de "revelació més ordinària, més comuna, més generalment eficaç del problema metafísic"³⁷⁷.

En relació a la mort d'aquells que estimem i durant un temps han format part de la nostra vida, parla de "dilaceració interna i anihilament de l'ésser"³⁷⁸. Finalment, com si temera no haver concretat de manera suficient i no volguera estalviar esforços per evitar la fredor aparent del llenguatge filosòfic, diu:

... el contrast de l'ésser i el no-ésser assumeix formes molt diverses: és contrast del vertader i del fals, del bell i del lleig, del bé i del mal, de natura i esperit, cada contrast de contraris, formalment però, sempre és oposició d')^A r i no ésser³⁷⁹.

³⁷⁶.- RDH ps II, pag. 102. Cfr. Severino OL ps, 14, pag. 93.

³⁷⁷.- Op. cit. pag. 103.

³⁷⁸.- Op. cit. pag. 102.

³⁷⁹.- Op. cit. pag. 104.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Podria pensar-se que la minuciositat gentileana en aquest punt, resulta superflua i semànticament empobridora. Tanmateix ens ha semblat adient apostar per aquesta llista de variants de l'oposició entre Ésser i no-res, car, abans o després, si d'una forma o altra no ho hem fet ja, ens haurem d'ocupar de la proclama en favor del "realisme" de les respectives propostes, tant de Gentile com de Severino. Com acabem de veure, parlar d'oposició, o inclusió mútua, d'Ésser i no-res, és parlar d'error, de mal, de fracàs, d'ignorància, de desencís, de dolor. Totes aquestes vivències, ben conegudes de tothom, tenen com a comuna base lògica, la disputa eterna o indefinida entre Ésser i no-res. Una, i no la menys important, de les vessants del "realisme"³⁸⁰ es pregunta per l'estatus ontològic de totes les variants d'error, mal etc., evitant dir d'elles que "no són". I allò que en aquest moment ens importa més, és que tot això té lloc *en* i *per* la història, de manera que difícilment ens podríem preguntar per l'ésser de la història de no ser des de la consciència de la nostra limitació i també d'aquella part de fracàs que, sense cap dubte, acompanya tota existència.

3.- Una tradició historicista.- Paral·lelament però, en el si de la nostra tradició, l'adquisició de la consciència de historicitat, s'ha vist valorada molt positivament, com a superació d'una imatge de l'univers fixista que imposibilitaria l'enriquiment progressiu de les individualitats, així com la seua complexitat i el seu atractiu; una imatge que mai no hauria tolerat la posada en pràctica dels grans ideals que, d'una manera o altra, depurant el millor d'ací i d'allà, per damunt dels oportunismes històrics conjunturals, han guiat el millor de la nostra civilització. I no deixa de resultar curiós que allò mateix que abans era valorat com a reaccionari i paralizzador de iniciatives, ara siga valorat en sentit contrari. Així tenim l'obscura pressumpció que si Plató contribueix a mantenir apagada la flama de la historicitat, en relació a

³⁸⁰.- Al respecte, reclamarà una filosofia... *capace di espingersi di là del fenomeno e fissare l'occhio nel reale*. (op. cit. pag. 111). Aquest real no seria tal si es constituïra a banda o com a passar respecte al devenir.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

l'acusada absència d'aquesta, durant segles, en el si del pensament occidental, ell és també, d'altra banda qui, en situar-se a l'alba d'aquest pensament, trenca definitivament amb el temps a imatge de la natura pròpia de les civilitzacions pre-metafísiques. Això significa que si bé és innegable el fet que no impulsa i contravé el sorgiment de la consciència historicista, d'altra adoba el terreny per tal que pugui ser albirada des de l'origen mateix de la metafísica.

Quelcom semblant podríem dir respecte al cristianisme. D'Hegel ençà ens hem acostumat a pensar en la seua contribució decisiva al creixement coordinat tant de la consciència historicista com de la individualitat. Tanmateix no podem negar la raó a aquells que pensen, des d'unes o altres perspectives, tot el contrari. Significa això que en la història s'amaga una espècie de doble veritat? No tenim la intenció d'afirmar quelcom semblant. Potser la divisió, present en ambdós autors, entre **història ideal** i **història real** n'isca al pas i solucione aquest problema. Limitem-nos de moment a constatar aquesta ambigüitat. En aquest sentit, crida l'atenció que Gentile valore positivament l'element voluntarista que uneix el cristianisme amb el conjunt de la mística *contra* l'"intel.lectualisme" en què queda apresada la relació de l'home amb el món en casos -ben distints, d'altra banda- com són els del pensament hindú o el pensament grec. A l'igual que també és objecte de consideració positiva, la introducció del concepte cristià de creació front a la -si se'ns permet dir-ho així- "passivitat" o "immanentisme" grecs³⁸¹.

Tot açò romandrà, necessàriament, un tant abstracte fins que no puguem demostrar detalladament fins quin punt, Gentile oposa el seu "voluntarisme" a l'"intel.lectualisme" que presideix, en major o menor mesura, en un grau o altre de implicació, tota la tradició que ell vol conduir, alhora, tant a la seua màxima expressió com a la seua superació. I és justament per arribar a la *màxima expressió* que cal forçar aquells elements -el cristianisme n'és un- que insinuen, per bé que

³⁸¹.- Com se sap, Severino no s'està d'argumentar en contra del caràcter cristià, en l'origen, de la creació. Per a ell només es tracta d'una ampliació del concepte grec de *poiesis*. A la part quarta, dediquem tot un apartat al tema.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

estiguen encara lluny del discurs gentileà, les línies mestres del sistema definitiu del saber, aquell en què la consciència es reconcilia definitivament amb si mateixa i, si conserva esquinc o escissió en el seu interior, ho fa sempre des de la persuasió que reconèixer-los com a tals, és sempre el començ de la seua superació. A l'igual que, en un altre context, reconèixer la "realitat" del mal, és encaminar-se cap al bé, comptant sempre però, que només la consciència o el pensament que no temen enfilar el camí que els portarà a saber-se com a tals, estan capacitats per reconèixer la diferència entre el bé i el mal, enfrontant-se a aquest darrer per tal de negar-lo. No sols per negar "idealment" la seua entitat, sinó en el sentit de superació que no tracta de persuadir-se que allò que no és ara, no ha estat mai. Sense reflexió del subjecte sobre si, el bé i el mal apareixerien com a copartícips d'una realitat que nosaltres no fem i que, consegüentment, ens ve imposada. Sense el distanciament necessari, el nostre comportament seria de pura contemplació passiva ("intel.lectual" en el llenguatge de Gentile) d'una realitat que, per força, ens hauria de resultar aliena:

Si la realitat fóra concepte posat, ja realitzat, el mal seria inconcebible. Perquè mal és allò que no ha de ser, allò que s'oposa a l'esperit en tant que aquest ha de ser i es posa com a fi a atansar, i que l'esperit de fet atansa en aquell mode com el posa³⁸².

El sentit d'aquestes paraules s'anirà enriquint en tant que avança la nostra exposició. De moment, podem ja advertir que la posició de Gentile, guarda una clara relació amb allò que Severino dirà posteriorment sobre la primordialitat de la immediatesa, aplicada, sobretot, com a nòdul de la crítica al "metodisme" hegel·lià. Fixem-nos que el mal, com déiem abans, no sols té lloc *en i per* la història, sinó que, a més, és aquesta que permet copsar-lo amb tota la seua essencialitat, així com apuntar cap a la seua superació. D'altra banda, tot el pensament de Gentile, podem dir que se sosté sobre la no heterogeïtat d'aquestes dues operacions, sobre la seua

³⁸².- TSAP XVI 7, pag. 233.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

identitat de base, siguen quines siguen les necessitats adduïdes per allò que hem anomenat ordre del discurs o successivitat.

En aqueix sentit no ens ha d'estranyar que Gentile establezca una línia ascendent des del cristianisme a la seua pròpia filosofia, passant per l'"humanisme" i "naturalisme" renaixentistes, enfrontats a l'"intel.lectualisme" de l'escolàstica. Ell no s'està de designar aquesta línia com a *elaboració continua i progressiva de l'antiintel.lectualisme*³⁸³, per culminar amb una afirmació encara més "desmesurada": *el nostre idealisme... la concepció més radical, lògica, sincera del Cristianisme*³⁸⁴. És cert, d'altra banda, que mil-i-un fets de la història real (o en el temps, o *res gestae*) podria, com a mínim. fer-nos dubtar de la veracitat d'aquesta afirmació. Oportunament, l'"altra" història (ideal, eterna, historiografia) apareixerà per salvar aquest obstacle, entroncant-se en una tradició, sempre latent en la cultura cristiana, l'origen de la qual hauria que situar en el plantejament agustiniana de les "dues" ciutats.

4.- La presència del proïsme com a repte. - L'altre prejudici a què al.ludíem podríem definir-lo com a temor que la veritat es veja degradada en i per la meua relació amb altri. En aquest sentit, la Història és el lloc on es produeix l'encontre amb el proïsme, implicant, immediatament, com a mínim la possibilitat, d'esmicolament de la veritat. Almenys, de la *meua* veritat, en perill per la presència d'aquells que poden no compartir la *meua* veritat; poden tindre'n una altra, poden viure despreocupats de la veritat, de la seua possessió, o, a l'inrevés, de l'inclusió originària de tots llurs actes en la veritat. Encara més: poden enganyar-me, car disposen de tots els mitjans per controlar la seua relació amb la veritat, almenys ho creuen així: poden dir que la volen, quan, de fet, la rebutgen cada dia, poden

³⁸³.- Cfr. TSAP XVIII 5 i 6, pags. 258-9.

³⁸⁴.- TSAP XVIII 8, pag. 262.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

simular-ne desafecte i, en canvi, conrear secretament l'atenció per ella. També poden no saber ni allò que volen ni allò que no volen. Igual passa pel que respecta a mi mateix. Tots nosaltres podríem formar part d'un pla mecànicament establert des de sempre. En aqueix cas el nostre desig d'aconseguir tal cosa o tal altra, la nostra esperança de millorar la nostra situació present i tantes més expectatives de què es nodreix la vida quotidiana de tots nosaltres, no seria més que un miratge. Hi ha a més, en relació a altri, a diferència del que passa respecte a la resta del contingut del món (fins i tot quan es tracta d'altres *creatures*, com ara els animals), una certa càrrega violenta, que ve donada pel fet que no hi ha desnivell entre ell i jo que ens faça de manera definitiva -biològicament per exemple- superior un a altre. Ell, per imposar el curs del món que ansia, no té altre remei que fer-ho sobre aquell altre que projecte jo. Un i altre, estem obligats a proveir-nos d'una estratègia, d'una capacitat tàctica, que és allò que justifica i on cobra sentit el llenguatge, però que, com a contrapartida negativa, ajorna la comparecència de la veritat. La veritat queda reduïda a passat ideal di.s de mi que espera, de manera més o menys pacient, el seu torn per materialitzar-se en un *futur* que també només és *ideal*. Fixem-nos que res no garantitza la correspondència entre aquesta **actual presència ideal** i l'esperada **presència real**; res que no siga (recuperem momentàniament el llenguatge de Severino) la *fe* que determinada **interpretació** s'ajusta a uns fets. La veritat, en aqueix sentit, sempre arriba abans o després, massa prompte o massa tard, mai no *actualment*. Com si la **presència-actualitat** dels diversos moments de la Història, es trobara obligada a ser viscuda en una mena de indiferència respecte a la veritat, com a pura "pràctica" a la qual la teoria incentiva des de darrere o jutja des de davant, però que l'abandona en el moment de l'*ara i ací*. No cal dir que aquest fenomen de la pura pràctica *solitària*, desemperada per la teoria, coincideix, o és un dels aspectes, que defineix l'encontre amb altri.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

En relació a aquesta problemàtica, l'actualisme gentileà, conscient de la capacitat aclaparadora del passat respecte a tota realitat, a la qual només deixa ser com a passat o futur, com a miratge, ja havia reaccionat de manera contundent:

Els fets de la filosofia en el seu passat, penseu-los; i no poden ser sinó l'acte, l'únic acte de la vostra filosofia, que no està en el passat, ni en un present que serà passat, perquè això és la vida, la pròpia realitat del vostre pensament, centre de irradiació de qualsevol temps, siga passat o futur.³⁸⁵

5.- Una versió de l'astúcia de la raó.- Ací s'apunta ja allò que serà la "superació" o "solució" de la problemàtica advertida per Gentile: l'*actualitat* del pensament present, el qual, només des de la seua identitat, permet la irrupció de la *diferència* entre els diversos modes de temps³⁸⁶. De moment, però, hauríem d'ocupar-nos de l'aspecte negatiu en què la Història sembla irrompre només per desautoritzar les pretensions del subjecte o del grup que creuen "estar" en la veritat o actuar d'acord amb ella, en un mot: l'astúcia de la raó, amb un posat o altre. D'aquest mode, mentre tractem de no desvirtuar el sentit d'allò que Gentile qualifica d'*assoluta alterità*³⁸⁷, no podem obviar però com distingeix dues regions a l'interior d'ella, comptant que si és "absoluta" no és aquella susceptible de superació per l'actualisme i part inherent d'ell:

La natura del naturalista (que) és la natura sense fins, estranya a l'esperit: la natura de la qual només el fenomen es coneix; la natura dels resignats o desesperats *ignorabimus*.

i

La història dels historiadors (que) és aquell mar sense fons del passat...

³⁸⁵.- TSAP XIII 14, pag. 205.

³⁸⁶.- Cfr. LGTC 2v VI, 2: *Il presente, di cui si vuol parlare nel determinare qui il concetto di storia contemporanea, è il presente che abbiamo detto di non confondere con quel presente che media tra passato e futuro: e che è presente ora, ma fu già futuro, e sarà passato: un presente cioè per sua natura scisso e però scindibile dall'atto del soggetto, per cui è presente. Il nostro presente è presente assoluto, che non tramonta e non precipita nel suo opposto: è l'eterno, come esso riluce nell'atto dello spirito che lo cerca, nell'atto del pensiero che lo cerca, nell'atto del pensiero che pensa, e pensa il vero, e nel vero la verità storica degli avvenimenti che proietta nel tempo dietro il momento attuale.*

³⁸⁷.- Cfr. TSAP XVII 9, 250-1.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

El transcurs posterior d'aquest treball s'encarregarà de traure a la llum la inevitable relació existent entre *aquestes* Naturalesa i Història i el passat, amb tota la seua influència en la constitució de les categories fonamentals de la metafísica occidental. Volem dir que la "resignació" o "deseperació" front a la natura, no és res de substancialment diferent del consentiment a deixar-se encaçar per la mola feixuga del passat, amb el que suposa d'amenaça per a la llibertat que reclame per a la meua vida. La Història concebuda a la manera naturalista -com a objecte enfront de mi, desimplicada del meu present o mantenint amb ell una pura relació causal, l'efecte de la qual soc jo- és sempre història *passada*³⁸⁸. El passat, entés a la manera del pre-filosòfic, és costum, llei, institució, que sustenta la seua autoritat al llarg d'amplis períodes històrics, o historiogràfics, com diria Gentile. És la veu anònima de l'altre que, generació rere generació, extén la seua influència gràcies a aquest anonimat. La tasca que s'imposa doncs és la de desenmascarar la inèrcia que inspira l'ús molt escampat de conceptes, els quals, mirats des del punt de vista de la eficàcia en l'estudi de la història, resulten quelcom més que dubtosos. Així qualifica de "categories pseudohistòriques" el concepte de "naturalesa humana" i aquells altres que, d'una manera o altra, depenen d'ell: religió natural, dret natural, ètica natural, costums, lleis, institucions, factors o causes històrics com ara clima, raça, ambient, societat, llei històrica etc. Podem dir que s'exclou qualsevol element que, sense negar que tinga una importància en la constitució del fenomen històric, es converteix, en canvi, en hipòstasi, tret del conjunt, i en compte de formar-hi part, es veu elevat a *causa* de la història. Amb ànim d'aclarir aquesta irreductibilitat de l'històric com a tal, diferenciarà acció jurídica i llei, oposarà història a costum i a sociologia, denunciarà l'adialecticitat del concepte "naturalesa humana". Aquesta posició crítica se sustenta sempre sobre la reivindicació, també des del punt de vista metodològic, de la categoria d'**individu** i la seua activitat:

³⁸⁸.- Cfr. LGTC 2v VI 2.

l'acció és l'individu i el costum l'universal. No pot ser dit de forma més clara i contundent. A la concomitància existent entre **universal** i **passat**, s'afegeix ara el **costum**. Contra la pseudohistòria regida per lleis, causes, estructures, masses etc., la vertadera història que no sufoca la individualitat, sinó que parteix d'ella com a sola forma de reconèixer un sentit al procés d'una història que és la nostra: "... un pot parlar de *lleis històriques* o de *factors* o de *causes*: conceptes tots ells que repugnen a aquell d'individu en què la història es concreta"³⁸⁹.

6.- L'assumpció del tòpic de la Història en el llenguatge de Gentile i Severino.- Tot aquest llenguatge fisicalista que pretén atorgar credibilitat a la idea d'una història com a ciència, *naturalitza* la història, la cosifica i així torna impossible tant pensar una altra idea d'història -aquella de la qual hauríem de partir envers la superació dels prejudicis del sentit comú com de la ciència-, com pensar l'**individu**, sense el qual l'alternativa no és possible.

Hi ha un punt en la crítica dels prejudicis en què els dos autors nostres, si no es tractara en definitiva de filosofies distintes, coincidirien plenament. Es tracta de la reivindicació, front a la facticitat de la Història, front a la possible sustracció que ella fa de la possessió de la veritat per mi mateix i per a mi mateix, de la veritat com a *meua*. És la negativa a acceptar que siga la Història qui decideisca sobre la veritat, sobre la oportunitat o inoportunitat d'aparèixer en un o altre període de temps. És, d'altra banda, negativa a acceptar que l'absència de la veritat pugui ser suplida sobre uns acords de mínims, o per la capacitat de tolerància o permisivitat front a allò que no compremem i acceptem només per una hipotètica exigència de consens.

Aquesta desconfiança dirigida a la Història, en tant que aquesta pot distorsionar la meua coincidència amb la veritat, pot semblar de caire molt

³⁸⁹.- LGTC 2v VI, pags. 297 i ss.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

tradicional. Platonisme i cristianisme s'han aliat sempre per tal que allò que passa en la Història poguera ser qualsevol cosa, menys veritat. No és en canvi tan tradicional, que el remei que s'oposa a aquesta privació de veritat exercida per la Història sobre mi, siga, justament, la reivindicació d'aqueix acte *meu* que em permet advertir l'encert o l'error. La posició tradicional, condicionada per allò que Gentile diu transcendentisme religiós, mística, objectivitat que no permet que la subjectivitat se li equipare, no hauria consentit mai l'eclosió d'aqueixa subjectivitat deshinibida que no vol delegar en res ni en ningú la pròpia capacitat d'afrontar la veritat des de la convicció que ella *està tan en la veritat* com ho puga estar qualsevol objecte situat front a ella i dotat d'una estabilitat -per bé que tenyida sempre d'un pèl d'inseguretat- aparentment més sòlida que el seu propi cos o, encara més, quels seus estats anímics. En aquesta línia, encara resulta més taxativa la posició de Severino que contraposa irremissiblement *l'actualitat del saber o "saber meu"* al *saber comú o passat "meu"*. A aquesta contraposició, clarament favorable al primer dels seus elements, afegim-li l'afirmació continguda poques pàgines després: *originàriament no apareix una multiplicitat de "subjectes"*³⁹⁰, aleshores sorprén ja molt menys del que ho haja pogut fer una lectura fora de context la célebre frase de l'epígraf 12.: *Jo soc l'únic filòsof i la meua és l'única filosofia*. La seua menor capacitat de sorpresa, no significa, però, que ens trobem en condicions de dissipar tots el dubtes que suscita. Certament, podem concretar quelcom més del que ho feiem abans: no es tracta, o almenys no és aquesta la intenció, d'afirmar un relativisme, escepticisme o historicisme en relació al coneixement del contingut de la Història o de l'existència d'altri. Les intencions manifestades són, precisament, les contràries. Les eixides *errònies* són inevitables si el saber del subjecte de si mateix -*judici originari* en Severino, *acte de pensament* en Gentile- no està garantitzat o passa només com a pressupòsit que

³⁹⁰.- Severino SO I 24, 134 i ss.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

ningú no es molesta en fonamentar. De totes maneres, estem encara lluny de poder demostrar que el camí enfilat pels dos autors no condueca precisament a allò que volen evitar. Tampoc veiem raons perquè l'afirmació de l'epígraf 12. haja deixat d'escandalitzar-nos. No hauria d'escandalitzar-nos menys el que sense reflexió, la major part de les voltes, el nostre temps, agafant-se a una tradició que té el seu origen en un moment molt anterior, admeta com a substitutoris de la veritat que no tenia clavills, ni acceptava ser negociada totalment o parcial, propostes "consensuades" en què jo em reprimesc com a portador de la veritat i a l'altre l'utilitze en tant que convé als meus propòsits, em limite a suportar-lo quan no està tan clara la conveniència. Amb tota seguretat, ell fa el mateix respecte a mi. En qualsevol cas, això últim forma part de la *interpretació* que el mortal considera més escaient donada la seua actitud valorativa front al món.

Nosaltres tractàvem d'acostar-nos a quelcom molt vell, n'hi ha prou que pensem en l'ampli ventall de figures que va dels pares del desert al Sartre que exclamava: "l'infern són els altres"; és clar que no ens referim sinó al *temor* que els altres degraden la veritat, que la meua relació amb ells la llance a perdre. No sols els altres, sinó tot allò que, a poc a poc, des d'aquesta original filosofia hem anat situant en un mateix camp semàntic: passat, llei, costum i, en general, tot allò que es pensa té una existència independent del pensament *meu*. Que conste: aquest *meu* no exclou que no siga dels altres, la sola condició és que no pot no ser *meu*.

Quan el contingut del pensament resulta no ser *meu*, Severino no s'està de qualificar-lo com a negació del fonament, arribant a dir que la negació de la posició de la immediatesa de la identitat d'ésser i pensament "és un dels modes en què més s'ha empenyat el pensament històric"³⁹¹. En base a això, podríem dir que la Història és negació del fonament, perquè és negació de la immediatesa de la

³⁹¹.- SO IX 1, 365 i ss.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

identitat entre ésser i pensament, *a l'abast, en canvi, de la reflexió de cadascú sobre si mateix.*

S'escau que avancem que només la filosofia -i això és característic dels dos autors- està capacitada per dur a terme l'exposició de la veritat. Per això, en el cas de Gentile, la filosofia comet una mistificació si identifica els seus interessos amb els d'aquella vida en què precipitadament diem "real", "pràctica", "tal com és", contraposant-la a una hipotètica "teoria" com si ambdues pogueren subsistir separadament.³⁹² En el mateix sentit, encara més radical, i entroncant obertament amb la problemàtica suscitada per la presència d'altri i per la seua sol·licitud de compartir la veritat, resulta Severino quan afirma la pràctica impossibilitat de diàleg reeixit entre "home i 'filòsof", o quan admet que el present temporal -que, a diferència del passat o del futur, està ocupat per "l'exercici o la forma del filosofar"- puga veure's interromput per "l'existència d'altres subjectes pensants"³⁹³.

No oblidem però que, almenys en el cas de Severino, està prou clar que el fonament o contingut de la filosofia *necessita* de les negacions del fonament.³⁹⁴ En ell, **negació del fonament** és allò que, d'una manera o altra, comporta "acció" inspirada per la "creença" que *amb i per* la meua acció, contribuesc decisivament a la constitució i/o desvelament de la veritat. Això, sense dubte, guarda una clara relació amb la posició de l'autor, segons la qual la veritat o el seu desvelament *són* des de sempre, així qualsevol *praxis* o *acció* -diàleg amb el proïsme, presa de posicionament respecte al passat, ciència, religió, art etc.- que té com a objectiu més o menys inexpressat la clarificació de la veritat, acaba, en canvi, retallant l'enteresa d'allò que és des de sempre.

³⁹².- Gentile TSAP XV 9, pag. 225.

³⁹³.- Cfr. Severino SO I, 24., pag 124 i ss.

³⁹⁴.- Cfr. Severino SO I, 1 i 2.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

La posició de Gentile és més clàssica, en el sentit que les "negacions" -allò que no arriba a dir completament el que només la filosofia pot dir-hi- apareixen, a la manera hegeliana, com a propedèutica parcial d'allò que espera ser dit, *amb posterioritat*, de manera total. Heu's ací la confiança gentileana en l'existència del devenir exposada de la manera més pura i transparent, i amb ella la *fe* en una concepció "progressista" historicista. Aquest és l'autèntic punt de discrepància. Ni tan sols la reivindicació severiniana de l'eternitat de l'Ésser i de cada ésser, presa aïlladament del conjunt del pensament de Severino, hauria marcat un grau tan alt de discrepància. De fet, l'eternitat de la veritat que és, en Severino, també predicat de tota acció o discurs que volent anomenar-la, no l'anomenen del tot, no és pot dir que siga, des del punt de vista especulatiu, seua en exclusiva: Gentile ja havia dit que "*el pensar ja no és pòstuma i vana fatiga que intervinga quan no hi ha res a fer en el món*"³⁹⁵. Ací queda prou clara la vocació *operativa* del pensament de Gentile, però a més: queda clara l'actualitat, com a *certa* forma d'eternitat, del pensament que no vulga veure's esbandit per la velocitat del curs de les coses.

El que ací ens haurem d'esforçar en aclarir, justament, és com Gentile i Severino, partint d'unes mateixes reivindicacions, desemboquen en solucions oposades. Fins al moment, només hem pretés esbrinar què queda dels prejudicis tradicionals referents a la història i a la presència d'altri, en dos autors com Gentile i Severino. Una cosa podem dir: no és, en principi, un prejudici de caràcter religiós enfrontat al temps que fa dubtar de l'estabilitat de tot, fins i tot d'allò que sembla més instituit; no es tracta tampoc de defensar un solitarisme ascètic, que, d'una manera o altra, sempre va acompanyat de la utopia d'una unió amb el transcendent sense passar per l'altre ni per cap intermediari. De totes formes, comprenem a

³⁹⁵.- Gentile RDH pp I, pag. 6.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

aquells que puguen encara sospitar que les propostes de Gentile i Severino no queden lluny d'aquestes posicions extremes i fracassades que comentàvem.

Recordem, abans de cloure aquesta primera i probablement superficial aproximació al problema, tota la corrúa de tòpics que, en sentit desqualificador, des de sempre, en el si de la nostra tradició intel·lectual, apareix un cop coincideixen el temor front a la *realitat* de la Història i el *temor* front a la *realitat* de l'altre. Ho fem amb un text d'E. Lévinas, l'autor que ha elevat la dimensió relacional de l'Ésser a clau de comprensió de la història de la filosofia:

No hi ha història purament interior. La història en què la interioritat de cada voluntat no es manifesta sinó plàsticament -en el mutisme del producte- és una història econòmica. La voluntat en la història queda fixada en personatge interpretat a partir de la seua obra, en què s'obscura l'essencial de la voluntat productora de les coses, però lluitant contra aquesta dependència que les lliura a altri. Tant com la voluntat en un ésser que parla, reprén i disfressa la seua obra contra la voluntat estranya, la història està privada de retrocés sobre allò de què s'alimenta. El seu regne comença en el món de les realitats-resultats, món de les "obres-completes", herència de les voluntats mortes.³⁹⁶

No importa a efectes del nostre objectiu que aquest text continga alguns dels llocs comuns més significatius, dels quals tracten de distanciar-se tant Gentile com Severino. Sense anar més lluny, l'existència de la "voluntat" com a quelcom "real" és un dels grans punts d'enfrontament no sols de Severino amb la tradició, sinó també amb Gentile. Conseqüentment, igual passaria amb l'obscuriment de la voluntat. En canvi, que hi ha una forma o altra de retrocés és condició exigida per l'actualisme per rescatar la història de les mans del positivisme, del relativisme o escepticisme, en què havia caigut. De totes maneres, el text conté allò que nosaltres creiem que ha fet de la Història un problema. Les formes de superar no sols el problema de la història i el problema de l'alteritat, sinó aquell estat de coses en què es tornen problema, els veurem més clars després d'una consideració general sobre la Història en Gentile.

³⁹⁶.- E. Lévinas *Totalité et infini*, pag. 203. Edició francesa The Hague, Martinus Nijhoff publishers, 1980.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

7.- Posicionament de Gentile en relació al problema de la Història. Amb Fichte front a Kant. El prejudici gnoseologista. La confusió entre presència i actualitat.-

El repte que, en principi, Gentile ha d'afrontar és el derivat de l'actitud que fa de la història-alteritat una amenaça per a l'estabilitat de la veritat, bé construïda pel subjecte, bé allotjada en ell. Cas de vèncer aquesta posició, la història es convertiria en l'àmbit privilegiat on vendria a desmentir-se la veritat, relucant a tota llei, indòmit front a tota sistematització, i aquestes qualitats, en Occident, han estat sempre sinònim de no saber. (Altra cosa seria investigar per quina raó, el pensament no s'ha aventurat o ho ha fet amb poc èxit a superar la rebeldia de certs fenòmens front a la veritat, a la qual consideren incapaç de donar compte d'ells. D'aquesta qüestió, però, no ens podem ocupar en aquest moment). Gentile altra cosa no fa que reaccionar, a la seua manera, contra una de les conseqüències més significatives del positivisme naturalista decimonònic, l'historicisme i els seus complementaris: psicologisme, relativisme, escepticisme, escull tots ells que, des d'una perspectiva molt menys dialèctico-hegeliana, a l'encaç d'un recuperat sentit comú de l'experiència, des d'una mena d'intuïció originària o *epojé*, Husserl també tractava de salvar en aquestes primeres dècades del segle. A més, també en l'autor sicilià trobem una mena de retorn al sentit originari de l'experiència. Gentile sembla ser perfectament conscient del paper que nosaltres ací li estem atribuint:

7.- Els dos conceptes d'història. Hi ha així dos modes de concebre la història. Un, aquell dels relativistes, historicistes i escèptics,, que no veuen sinó el fet històric en la seua multiplicitat; i això ens dóna la història en què l'esperit no pot caure sense degradar-se o naturalitzar-se. L'altre, el nostre, fet possible pel més amunt exposat concepte de l'espiritualització de l'U, que seria el fet com a acte, i, posant-se en el temps, no deixa mai res fora de si. La història de l'historicista és la història hipostasiada i privada de la seua dialèctica; car dialèctica consisteix precisament en l'actualitat de la multiplicitat com a unitat; i, només com a unitat, que es transcendeix en transcendir l'actualitat.³⁹⁷

³⁹⁷.- Gentile TSAP XIII 7, pag. 198.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

La tasca que ara se'ns imposa és aclarir el genuí concepte d'Història al qual estem fent referència sense haver-lo copsat encara totalment. L'ardit de l'anomenada actitud naturalista s'empenya en persuadir-nos de la *similitud* del objecte de la Història amb qualsevol altre objecte, en el seu trobar-se *al davant*. No cal insistir en la privació que és consustancial a l'*objecte al davant*, el seu caràcter de *passat-ideal*, obstacle aquest contra el qual la metafísica haurà d'invertir tots els seus recursos. El que ara importa subraïar però, és que aquesta actitud implica la impossibilitat de reconèixer qualsevol aguait de necessitat en la història i, conseqüentment, l'escepticisme, el relativisme, entelant la relació que mantenim, no sols amb el passat, sinó amb el propi present. Gentile, podem dir, no fa més que traslladar al problema de la Història, les línies mestres de tot allò que, d'una manera o altra, constitueix la seua teoria del coneixement. Tanmateix, com començarem a advertir d'ací no res, el problema de la Història, no és un més, vist a través d'una nova perspectiva, sinó que és allò que determina, justament, la "novetat" de la filosofia de Gentile.

La conciliació entre la veritat immutable i la realitat devinent ha estat el gran problema, tant de l'origen com del transcurs de la metafísica occidental. Tanmateix podríem dir que és a partir de la problemàtica oberta -i moltes vegades no resolta- pel kantisme que la qüestió adquireix els trets definitius en què es presentarà, de manera clarament diferenciada, respecte a èpoques anteriors.³⁹⁸ La primera consideració que se'ns acut després d'una afirmació com aquesta és que, després de Kant, ja no pot continuar ocult el desafiament que el contingut de la Història, com tractem d'exposar, planteja a la veritat "immutable" de la filosofia, un saber que es vol sistemàtic. Cert que, parlant d'un autor italià, cal mencionar un altre italià d'enorme importància per a la constitució progressiva tant de la mentalitat

³⁹⁸ - Cfr. Gentile RDH ps, IV. Citem a mode d'il·lustració del que diem: "Subjectiviste, n'hi havia abans de Kant; fins i tot abans de Plató; sempre tancats, però, en el pressupòsit que la veritat es trobava enllà de la ment: on la pròpia veritat subjectiva, en tenia fora una d'objectiva, la verdadera i incognoscible; de mode que la primera no era pròpiament veritat."

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

historicista, com del guany de prestigi de la història com a problema fonamental de l'especulació. Parlem, òbviament, de G.B. Vico. Gentile valora d'ell, sobretot, la seua genial intuïció de la divisió entre el saber d'allò que nosaltres no fem, l'objecte de la ciència natural, i d'allò que nosaltres fem, objecte de la Història,³⁹⁹ perquè -i això és un motiu típicament severinià- el progrés de la tradició filosòfica, en particular la seua etapa més recent, es distingeix per l'ampliació i increment d'aquesta segona classe de saber.

Cal dir, però, que aquesta consciència de la problemàtica que la Història aixecava, no sempre, per als contemporanis, apareixia en primer terme. En qualsevol cas, a finals del segle XVIII, en plena commoció i inquietud intel·lectual suscidades per l'aparició del kantisme, allò que més polèmica despertà fou el problemàtic manteniment del *noümen*, que a molts semblà incoherent amb els propòsits reconeguts del kantisme. A saber: en primer lloc, l'establiment i clarificació tant de les possibilitats com dels límits del coneiximent. Qualsevol modest coneixedor del kantisme sap que la còpula situada entre les possibilitats i els límits, no uneix de manera purament accidental, sinó interpenetrant unes i altres, de manera que no siga possible la seua existència separadament i, simultàniament, no esllavissar tota la força interna del kantisme. Així les coses, podem dir que el kantisme continua de manera eficaç la reorientació, cap al subjecte, en el plantejament del problema del coneiximent en la filosofia moderna, des de Descartes. Kant és, a més, el primer en adonar-se que una realitat de la qual el subjecte cognoscent té *certa* notícia, però que subsisteix, o poguera subsistir, fora de les possibilitats i límits d'un tal coneiximent, és un contrasentit. Amb tot, Kant permet l'existència de la cosa-en-si que, de manera purament gràfica i simple, definiríem com allò que mostra de si mateix el suficient per inquietar-nos en relació a la seua existència, *però no més*. És a dir, que la cosa-en-si queda per damunt

³⁹⁹.- Al respecte, cfr. LGTC 2v VI, 5. Es tracta, probablement de la consideració més completa i equilibrada de la valoració de Vico feta per Gentile.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

d'aquell sistema de possibilitats i límits -l'estructura transcendental del subjecte-, no queda per sota del mínim necessari perquè *ens adonem* de la seua presència, encara que estiguem molt lluny de poder distingir els trets d'allò present i de tematitzar el seu contingut. No és doncs estrany que, des de la publicació de la primera *Crítica*, començarà la polèmica sobre la conveniència de mantindre quelcom transcendent al subjecte, que posava en dubte i retallava la validesa del principi de tota l'obra, segons el qual -principi de tots el judicis sintètics a priori- forma i contingut, coneiximent i realitat, coincideixen, sense que hi haja res previ que exerciria d'hipotètica realitat al marge d'aquesta coincidència. Tota la polèmica entre els Reinhold, Maimon, Schulze etc., tan ben sintetitzada en la *Ressenya de l'Enesidemus* fichteana, té com a base la problemàtica que investia el concepte de cosa-en-si, contra el qual s'alcen, encara de manera més enèrgica, els molt més estudiats i célebres Fichte, Schelling i Hegel.

Tanmateix plantejar la qüestió en termes purament epistemològics, suposa menys de la meitat de la veritat, ja Fichte insisteix en el perill que la cosa-en-si representa per a la dimensió ètica que, amb caràcter de renovació radical, podia desprendre's de l'idealisme transcendental, en tant que s'erigiria en obstacle contra el qual per força hauria d'estavellar-se la voluntat, la qual aspira a autodeterminar-se completament, és a dir: a ser lliure. Per la nostra banda, acabem de veure fins quin punt la Història és valorada com a allò en què la llibertat sofreix una frenada irreparable. En base a això, no ens sembla inoportú, apreciar el caràcter de cosa-en-si que impregna la història (en Severino, l'*incremento* que provoca la contradicció més pregonada de l'estructura originària). Fichte havia intentat demostrar que, una vegada decantats pel criticisme front al dogmatisme, no havia res, ni no-Jo ni història, que no poguera ser deduït del Jo, que només així es trobava lliure i sense barreres insuperables. La simpatia no dissimulada de Gentile -i per raons que rebassen l'estrictament ètic, de Severino- per Fichte, cal atribuir-la a l'esforç dels dos autors italians contra qualsevol residu de naturalisme, passat pre-filosòfic, sentit

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

comú etc. en la constitució del saber. Ambdós autors poden ser vistos en línia de continuïtat respecte al gran autor alemany.

Per a Gentile el que haguera pogut constituir una presència ideal i efectiva de la Història en la cultura occidental, ha estat col.lapsat, precisament, pel prejudici gnoseològic, segons al qual hi ha una realitat que al nostre pensament li ve donada i que, òbviament, no pot ser deduïda des d'ell. Des d'aqueixa perspectiva, el coneixement de la realitat natural ha condicionat els supòsits epistemològics bàsics de la tradició en què ens movem. Ara, què significa pròpiament el terme "natural", el qual, almenys com a grafema o significat, no és res que siga només *natural*, sinó condicionat per la vida sencera de la comunitat que el fa servir? Hi ha una primera característica en Gentile, entre aquelles que contesten la nostra pregunta que no tindrà continuïtat en Severino i que tanmateix acosta el primer a les generalitats pròpies d'un moment històric, d'aprop o de lluny, guiat pels principis de la Il.lustració. Podem enunciar-la molt clarament: ... *la història és el progrés de l'home cap a la seua llibertat*.⁴⁰⁰ O altres en el mateix sentit: "la història és progrés, i progrés és cognició, o siga correcció d'errors, superament continu";⁴⁰¹ "...progrés, que pot semblar pas d'un error a un altre, però que és pas d'una veritat a una veritat superior".⁴⁰² Fins ací, poca cosa menys que una adhesió convencional a la idea de progrés com a rectora de la Història. El que continua, en canvi, suposa l'autèntica aportació gentileana:

Aquest és el procés etern de l'esperit: d'una veritat a una veritat superior; atansada la qual, la primera no té ja valor, és a dir: conserva un valor relatiu al grau precedent de

⁴⁰⁰.- RDH ps II, pag. 123.

⁴⁰¹.- RDH ps II, pag. 126.

⁴⁰².- RDH ps II, pag. 128.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

la consciència, que, certament, es pot reviure (i l'historiògraf el reviu); però que no és ja actual.⁴⁰³

Aquesta última cita, i més abstractament l'anterior, il·luminen el pensament de Gentile de manera decisiva, en tant que contenen una presentació diàfana del que, a la llarga, constituirà un dels màxims punts de discrepància de Severino. Gentile ens diu, de manera que no caben dubtes, que la veritat *anterior* "ja no té valor" i si en conserva algun és només en tant que "*l'historiògraf el pot reviure tot i que no siga ja actual*", és a dir: tot i que només siga ideal. Al seu torn, *la veritat anterior que aparentment és error*, de la cita anterior, és tal gràcies a la certesa de Gentile que allò que deixa d'aparèixer, perd quelcom de si mateix, no només de la representació que nosaltres en tenim. Això ensopega frontalment amb la tesi severiniana que afirma l'eternitat de l'ens, de qualsevol ens: veritat actual o no, anterior o posterior. Això, tot i que continuem convençuts que el punt de partida d'ambdós autors és molt similar.

Per què Occident no ha pogut assimilar la Història? Per quina raó una filosofia com la de Vico constiueix tota una novetat? es pregunta Gentile. La resposta admet ser contestada de manera molt breu: Occident no pot assumir la *realitat* de la Història perquè la pensa com a quelcom subsistent al marge de qui la fa o de qui la pensa. Així les coses, l'objecte històric no pot ser sinó allò amb el qual el subjecte no se sent implicat; si arriba a advertir alguna relació, és de pura accidentalitat. A més, l'objecte de la Història no apareix al mode "actual" com ho fan aquells fenòmens que ocupen a la ciència natural o al propi sentit comú quotidià. En un mot: l'objecte de la Història no està present. Ara, si és així, si no està present; si Occident, en canvi, tendeix a valorar el que està present fins a elevar-ho a sinònim de veritat (és, almenys la hipòtesi severiniana: recordem la crítica dirigida a Heidegger en relació a l'abast de la presència), aleshores tenim que el contingut de

⁴⁰³.- RDH ps II, pag. 128.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

la Història, als ulls de l'home d'Occident, passa a ser quelcom que sense deixar de ser, d'una manera o altra, no pot aspirar al grau de certesa que correspon a altres dominis del saber.

Parlant amb propietat, no hi ha inconvenients insalvables perquè un pugui dubtar de la veracitat de tal o qual altre episodi històric: és simplement quelcom en què la majoria concordem, perquè la informació que es considera fiable s'ha anat transmetint de generació en generació al llarg dels segles. De fet, però, preguntat un a un, ningú pot manifestar l'autenticitat d'un o altre esdeveniment històric: ni les despulles arqueològiques, ni els documents diuen més del que *actualment* o *presencialment* diuen, molt menys, en qualsevol cas, que allò que a través d'ells, tractem de reconstruir: un món, una època, una vida. Empremsa o document es troben, respecte d'allò del qual són signes o indicis, en una relació similar a l'existent entre les manifestacions comportamentals i la ment del subjecte del qual són manifestacions: estic tan poc segur que allò que l'altre mostra de si mateix *sigui ell*, com del resultat de la reconstrucció de tal o qual fet històric. Segons Gentile, aquest fracàs és inevitable si ens entestem a pensar la Història a la manera del sentit comú o de l'historiador que s'entesta en exercir-la com a imitació de les ciències positives. En aquest cas, només la *fe*, l'*acord*, el *consens* entre la majoria que sustenta una teoria vigent, ens poden ajudar a mantenir-nos fermes en el pre-filosòfic no problemàtic.

Si això ha quedat clar, per tal de superar el repte, no hi ha altre remei que revisar la nostra noció d'actualitat per contemplar la propiament gentileana i, sobretot, desvincular-la de la noció de presència.

8.- Acte de Gentile i Aparèixer Transcendental de Severino. Fracàs de la filosofia moderna en la deducció del devenir. Distanciament respecte al model científic de coneixement.- En principi, l'acte gentileà comparteix amb l'aparèixer de

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

L'aparèixer o Aparèixer Transcendental de Severino, el fet que no puga no acompanyar tot i cadascun dels fenòmens. Recordem que apareix la foscuria, l'error, l'absència, de cap manera podem dir que no apareixen, que no són fenòmens, ni tan sols que són fenòmens privats d'una determinada característica: si l'aparèixer de la absència no fóra aparèixer de quelcom, com l'identificaríem com a mode d'aparèixer? Com advertiríem la seua presència, tot i que siga presència d'un! absència? La sola manera de poder resoldre la qüestió, és reconeixent l'existència d'una actualitat prèvia o diferent a l'*actual-present* i també a allò que ha deixat d'estar-nos *al davant*, però continua present com a record. Gentile ho exposa en aquest bellíssim text d'un innegable deix poètic:

De tot el que vertaderament siga, existesca, compte, actue, visca, en l'ànim nostre: en aquell punt que és actual, i del qual no eixim mai, mentre el Sol decau, les aigües corren en direcció al mar, el vent s'endinsa pel bosc i fa remorejar el fullam: mentre són tantes les coses que en la superfície s'estan movent, nosaltres, profundament, recollint totes les veus, que no sonarien per falta que algú les escoltara, sentim dins nostre el vast respir d'aquest món infinit, en el qual tot s'agombola i fa ú amb nosaltres; - i les estacions mortes són vives i presents, no amb les cendres dels difunts reentrades en el cercle d'altres vides en la universal vida del tot, sinó amb llurs pensaments, amb llurs sentiments i llurs somnis; on si el món es modifica, d'algun mode, fins i tot mínimament, una vibració, almenys, sobreviu en aquest tot que es concentra i vibra en nosaltres; - i els que han de nàixer han nascut ja, vius i presents en l'ésser actual que n'està prenyat: per això es pre-anuncien i se'ls veu ja a l'horitzó de la nostra consciència, on tot desperta i es revela en un sistema palpitant d'una sola vida, en aquell ritme del nostre cor, és a dir: del nostre pensament, l'apagament del qual suposaria l'obscuriment del cel i l'esfondrament de totes les coses en un no-res inaprehensible per la ment humana.⁴⁰⁴

A l'igual que en Severino, el sentit comú o el passat pre-filosòfic ens fan centrar-nos exclusivament en el moviment i la multiplicitat, en detriment de l'unitat i del'eternitat, en Gentile és l'actitud renyida amb la filosofia, aquella que permet *només* apercebir-nos del "Sol que decau", "les aigües que corren al mar" i, en canvi, no reeixim a apreciar el "tot que es concentra i vibra en nosaltres", "sistema palpitant d'una sola vida", "nostre cor" o "nostre pensament". Per aqueix cantó,

⁴⁰⁴.- LGTC 2V, I, pags. 280-1.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

creiem que l'analogia entre ambdós autors resulta inqüestionable. Un, de manera més sintètica, enuncia el judici originari: "El pensament és l'immediat", l'altre, amb més argumentació, demostra que res no pot donar-se al marge del subjecte que ho pensa. Un i altre, cadascun a la seua manera, creu estar conduint al seu terme de coherència la via oberta per Descartes, la qual, fins al moment, s'hauria vist frenada per la pervivència d'una forma o altra de realisme, naturalisme, tradició etc. Finalment, podem dir, que tots dos se senten convençuts, a l'igual que abans ho havien estat els grans autors de l'idealisme alemany, d'haver aconseguit allò que es proposaven: la deducció de tot el saber des del pensament, sense haver d'admetre cap principi previ al propi pensament i situat al seu exterior. (Això no significa que res no pugui existir a l'exterior del nostre pensament, sinó que el fet que existesca o no independentment del pensament, resulta indiferent per al pensament que d'això en té el subjecte, sense el qual el subjecte res no en sabria i, ni tan sols, podria preguntar-se per la possibilitat d'un o altre tipus d'existència⁴⁰⁵).

Hi ha a més una altra qüestió en què els dos autors van a la par. Ens referim a la mútua persuasió que la filosofia moderna, malgrat tots els esforços realitzats des del seu inici, no ha aconseguit *deduir* el devenir. El devenir continua sent quelcom *donat* front a l'estable -*cogito*, Jo, esperit etc.- que és allò del qual, pròpiament, una pot garantir la deducció. El devenir, com a tal, hauria continuat rebel al més mínim aguait de ser deduït. Ja hem vist com Severino advertia que en Hegel, la unitat dels oposats -no oblidem que Devenir és aquell ésser particip de les dues determinacions més antinòmiques: Ésser i No-res- es queda en mera exigència, que no reeix a veure's fonamentada. Gentile arriba a idèntica conclusió: parteix de la ben coneguda tríada inicial de la *Lògica* hegeliana: el pur ésser, el pur

⁴⁰⁵.- Cfr. Severino OL part segona I 13., on queda clar que amb el principi essencial de l'actualisme encara han de *fare i conti le filosofie del linguaggio e le filosofie ermeneutiche, che credono di essersi sbarazzate di ogni "filosofia della coscienza" i vedono nel linguaggio la sede autentica del divenire. Separato, e dunque presupposto al pensiero, anche il divenire del linguaggio diventa una realtà immutabile.*

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

no-ésser i el devenir. L'últim, com se sap, trenca l'abstracció en què estaven suspesos els dos primers. Podem afirmar, en conseqüència, que, amb el Devenir, s'atorga carta de naturalesa ontològica tant a la individualitat com a la multiplicitat, quedant així superada la unitat tancada al múltiple del pur ésser i del pur no-ésser. Ara, amb aquesta "superació", altre nou problema apunta amenaçador: l'extrema dificultat, un cop afirmat el devenir, de seguir mantenint de forma clara la diferència entre Ésser i No-res. En paraules d'Hegel, recollides per Gentile: "*El resultat, doncs, afirma, la diferència d'ésser i no res, però com a diferència només opinada*"⁴⁰⁶. Dit així, sembla que, en Gentile, allò que es queda només com a exigència o opinió siga la diferència d'Ésser i No-res, no el Devenir mateix. En part, és així. Com veurem -avançant conclusions- el fet que hi ha devenir es quelcom no discutit per Gentile, tot i que, paral·lelament, tinga molt clar que aqueixa cosa que anomenem Devenir no puga ser res fora de l'actualitat del pensament que el pensa. A més, un devenir que, com creu certa forma de sentit comú o de pre-filosòfic, anul·lara la diferència entre Ésser i No-res, s'anul·laria ell mateix com a Devenir. ¿Devenir, de què a què? hauríem de preguntar en aqueix cas hipotètic. Tot això ens legitima per pensar que, en insistir Gentile en el fet que *la diferència siga només opinada*, de fet, s'està preocupant perquè el Devenir (la unitat dels oposats) siga quelcom més que una exigència i no continue sent indedueïble, reproduint allò que considera fracassat en els sistemes que l'han precedit amb idèntic propòsit, inclòs l'hegelià:

En la doctrina hegeliana queda clar que el devenir comporta una diferència al fons de la mateixitat d'ésser i no-res; però tot es redueix a una exigència: ésser i no-res es tornen el mateix (*s'immedesimo*); aleshores, eren diversos. Però, com eren diversos? En què consistia la diferència?...

⁴⁰⁶.- Negreta nostra. Citat per Gentile: RDH Pp IV, pag. 19. La traducció castellana de R. Mondolfo (volum I, pag. 119), fa servir "entendida" en el lloc d'"opinada". Poques línies abans, Gentile sintetitza l'èxit i el fracàs d'Hegel d'aquest mode: "*el resultat de la deducció, el devenir, la unilateral i abstracta unitat d'ésser i no-res*" (negreta nostra). Comptem, a més, que, com ja hem dit, és Hegel qui creu haver pogut deduir el devenir (tot i que no a aquestes altures de l'exposició de la *Lògica*), mentre que tant Gentile com Severino, estan convençuts que aquesta tasca encara no ha estat duta a terme.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

(Hegel), en sentir la necessitat de la diferència, i no podent, analíticament, deduir el devenir sinó de la identitat, recorregué, com hem vist, a l'opinió de la diferència.⁴⁰⁷

És en l'apartat següent que Gentile precisa clarament i de manera breu, la seua posició front a Hegel: *Hegel afirma amb gran rigor l'exigència del concepte del devenir, sense reeixir ell mateix a determinar-lo*". A partir d'ací, ja no podem ajornar més, el propi posicionament dels dos autors italians front a aqueix concepte de devenir, que la filosofia malda per assumir, però que, de moment, continua reduït a exigència.

El que està clar és que el Devenir, continua sent a hores d'ara, un visitant inoportú en la mansió dels immutables que la filosofia tracta de preservar. Des d'aquesta constatació, Gentile es llança a l'empresa titànica de construcció d'una filosofia que, fracassats tots els intents de sufocar el devenir, de manera inversa, s'identifique amb ell, el convertesca en el seu contingut. Cal advertir que, en procedir d'aquesta forma, Gentile no pensa ni per un moment, lliurar-se a una mena d'"atarisme" històric, en el qual no hi hauria lloc per a la filosofia ni per a cap aguait de racionalitat, sinó, ben al contrari, alçar les barreres que impideixen que allò que es presenta, falsament, com a contingent, casual o sense fonament, siga contemplat obeint a la necessitat pròpia de la raó, és a dir que ell se situa, junt a Kant i Hegel en contra dels *adversaris de qualsevol racionalitat en la història*⁴⁰⁸. Però això és encara poca cosa més que una declaració de intencions, perquè són molts els elements que jugant un paper decisiu en la constitució d'aquest món nostre -lleis naturals, valors ètics, creacions espirituals autònomes com ara l'art i la religió- són considerats com a posseïdors d'entitat pròpia al marge, i de vegades totalment inconscients, de la relació que mantenen amb el contingut de la filosofia, que els

⁴⁰⁷.- RDH Pp, pag. 20.

⁴⁰⁸.- RDH, Ps, II, pag. 70.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

lliga al Tot i els impideix aparèixer com a contingents, com a sorgits gràcies al pur atzar.

Filosofia que desvela tot allò que els altres sabers mantenen sempre sota un o altre grau de penombra: llur inevitable relació amb la Història i el devenir. La filosofia invita al conjunt del saber per tal que es reconega en el devenir. Que allò que és a l'interior d'aquest darrer, abandone la seua resistència a formar part del conjunt del saber proposat per la Filosofia. En un mot, del que es tracta és que la filosofia s'identifique amb la història i la història amb la filosofia. Simultàniament, però, Gentile adverteix que aquest ideal metodològic és impossible mentre continuen vigents els tòpics associats, pel sentit comú o per la representació naturalitzada del món, al funcionament del coneiximent. Aquest coneiximent "viciat" es distingeix pel seu temor a assumir el devenir o per la resignació passiva front a la imaginada impossibilitat d'una tal empresa. El màxim al qual pot aspirar és a la representació "passada" o "ideal" i, a més, artificiosament estàtica, d'antuvi derrotada front a una "realitat" que és més rica en matisos, més prenyada de contradiccions, corrent sempre a velocitat més vertiginosa que aquesta representació del coneiximent a la qual han tallat les ales abans d'emprendre el vol. Ara, la millor manera de caracteritzar *aquest* coneiximent no és altra que aquella incapacitat d'assumir la Història. Mirem de quina manera Gentile afronta aquest estat de coses i assoleix el coneiximent "real" de la Història, abans sempre, mandrosament postpostat, fins i tot en aquells autors que, com ara Vico, s'han mostrat més sensibles a la qüestió:

La nostra història no hauria de ser només nostra, sinó la història... Perquè jo no m'he pogut resignar mai a l'opinió d'aquells lògics postkantians que els conceptes naturals contraposen els conceptes de l'esperit per allò que l'esperit tindria normes ideals, i només ideals, no reals; i la natura tendria com a lleis idees que són realitat. Tot al contrari, sempre he tingut com a vertadera la doctrina oposada, segons la qual tant han de ser reals, i ho són, per al filòsof les lleis de l'esperit, com per al naturalista aquelles

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

de la natura; i encara més: falsa norma (falsa moral, fals dret, falsa metòdica) serà aquella que no siga la norma actual de l'activitat de la qual ha de ser norma.⁴⁰⁹

La posició de Gentile exigeix que no siga l'objecte qui, a nivell teòric o a nivell pràctic, s'impose sobre el subjecte, que cesse tota concepció del coneiximent inspirada per pressupòsits més o menys representativistes, que l'atenció del filòsof o de l'epistemòleg es desplace de l'interés pel pensament ja constituït a l'interés pel pensament constituent, situat en aquell punt, encara indiferenciat, de coincidència de vida i pensament, respecte al qual tots els dualismes posteriors -no per dualismes, sinó per haver oblidat llur origen comú i mantenir-se obstinadament en aquest oblit- resulten abstractes. "*Norma actual*" (acte, actualitat) en Gentile és el pensament agent que pot estar discretament retirat en tant que som subjectes que escoltem, que volem rebre informació, que desitgem abandonar-nos a la joia dels sentits o que, contràriament, en una altra situació, decidim ajornar l'adveniment del gaudi en mires d'un objectiu que puga ser compartit per una majoria més àmplia, probablement perquè sabem que res no resulta més contradictori que una felicitat o un gaudi viscuts en l'aïllament i la solitud. En totes aquestes actituds -teòriques, pràctiques o lúdiques- el pensament està present, recollint allò que hem estat, projectant allò que serem. Si no ens apercibim d'això últim, no podrem ocultar per molt temps la indiferència que ens acabarà produint l'objecte de coneiximent, ni la impotència que experimentarem front a la nostra tasca pràctica, el temor sempre pròxim que la nostra imatge del món no siga falsa, la sospita que la nostra voluntat està destinada a estavellar-se contra la roca de forces cegues que guien la història i el comportament dels hòmens.

⁴⁰⁹.- RDH II, II, pag. 99-100. Es pot completar i aprofundir la visió del problema referit a l'*autèntica* història amb tot allò que es diu d'importantíssim en les últimes pàgines de l'obra, en particular la pàgina 256: *Nessuna filosofia mai piú di questa é stata rispettosa della storia...* La perfecta comprensió de tot açò, però, no pot ser assolida, si no recorrem l'itinerari que nosaltres estem proposant i anem seguint.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Per què -es pregunta Gentile- no podem parlar d'una història de la ciència? Allò que es creu tal, en realitat no és més que una successió d'errors⁴¹⁰ que, per força, ha de deixar indiferent a l'home d'avui que ha superat aquells problemes recollits en els llibres de història i que ha centrat el seu interès en altres que espontàniament considera substancialment diferents a aquells d'ahir. La resposta és que la ciència separada de la filosofia concedeix sense cap reflexió que el seu objecte el té al davant clarament definit, i menysté l'esforç en resposta a la necessitat, l'ànim de recerca, en què han estat viscuts per individus del passat, que el concepte de Història proposat per Gentile hauria d'obligar a reviure. El problema de la ciència natural, diu, no és altre que ser "empírica i dogmàtica, perquè pressuposa el conèixer al conegut" o, dit més detalladament:

(la ciència) No demostra ni pot demostrar aquests dos fonamentals pressupòsits seus: primer, que existesca el seu objecte; segon, que tinga valor aquell fet inicial i substancial del conèixer, que és la relació immediata amb l'objecte, la sensació.⁴¹¹

Aquests dos pressupòsits indemostrables continuen com a tals, en tan precària situació, mentre l'explicació i fonamentació del coneixement siguen els propis de la història de la filosofia fins a l'adveniment de l'idealisme⁴¹² (el qual encara no s'ha consolidat i avança amb dificultat), de la història de la ciència i del sentit comú. En un sentit profund, les discrepàncies entre les tres històries són mínimes. No ens

⁴¹⁰.- "La història de la ciència de fet ha assumit tantes voltes l'aspecte d'una enumeració dels errors i dels prejudicis; els quals pertanyerien, en el millor dels casos, a la pre-història, però no a la història de la ciència." (TSAP XVI, 6., pag. 223).

⁴¹¹.- TSAP XVI, 2., pag. 220. Tant Ortega y Gasset (a la introducció de les *Lliçons de Història de la Filosofia* d'Hegel) com el propi Severino crític del sociòleg austriac Niklas Luhmann (B X 1., 1992), han avisat del perill al qual les ciències humanes estan abocades si imiten artificialment el mètode de les ciències naturals o adopten acriticament punts de vista del sentit comú; en poques paraules: a dubtar de la pròpia existència del que es constitueix com a objecte d'estudi d'elles mateixes: història o societat.

⁴¹².- Aquesta afirmació va referida, òbviament a allò que Gentile entén per idealisme, i la fem en base a RDH Ps, pag. 238, on es parla d'Hegel com a *primer filòsof que haja negat una realitat que no siga pensament*. A rengló seguit adverteix la importància de diferenciar l'intent revolucionari de Kant i Hegel d'aquell altre de Berkeley: "La pròpia representació berkeleyana considerada des del punt de vista del "pensament" kantià o hegelian, és també quelcom pressuposat respecte al pensament que és activitat pensant en acte. Amb Hegel comença per això el nou idealisme que no és ja, ni podrà ser, naturalisme, sinó una cosa sola amb l'espiritualisme. Severino ha tornat a ocupar-se de Berkeley en l'última part d'OL (1992).

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

estranyarà que tinguen cabuda entre els dos extrems senyalats a continuació, Plató i la ciència natural moderna:

el concepte tan propi de les ciències naturalístiques de *descobriments*, de intuïció, substancialment idèntic al concepte platònic de la intuïció primitiva i transcendent de les idees.⁴¹³

I aquesta mateixa actitud de revitalització de la història de la ciència gràcies que la seua comprensió es veu mediatitzada per la Història en general, amb la qual la Filosofia, no temerosa d'assumir el devenir, es disposa a identificar-se, és aquella que ha de presidir la nostra relació amb la literatura del passat, sempre que un vulga anar més enllà del pur eruditisme inapetent front a les reaccions que aquelles obres encara poden suscitar. Així la *Divina Comèdia* "concreta" no és allò escrit per un home mort en 1321, sinó "*aquella que nosaltres escrivim en llegir-la*"⁴¹⁴. Ara, a l'igual que en Severino tot allò que no és *estructura originària*, constitueix *negació del fonament* -necessari, d'altra banda, a l'*estructura originària*, o, tan necessari com ella mateixa- ni l'art, ni la religió, ni la ciència natural assoleixen mai la capacitat de la filosofia-història, bàsicament en dos sentits, que en Gentile són cares d'una mateixa moneda: un, assumir el devenir negant l'estranyesa amb què el veu el pensament que encara no ha deixat de ser abstracte; dos, caminar envés la constitució d'un saber de la totalitat, també d'allò que devé, que no es conforma amb la restricció pròpia de les ciències *naturalístiques*, però pròpia també de qualsevol tipus de *negació del fonament*. Expressament diu que, a banda de la història identificada amb la filosofia, hi ha "1^{er} l'art, 2^{on} la religió, 3^{er} la ciència, 4^{ta} la vida (voluntat, pràctica)"⁴¹⁵. Quatre històries que, en haver d'antuvi renunciat

⁴¹³.- TSAP XVI, 6., pag. 223. Aquesta assimilació de *naturalisme* i *platonisme* reapareix en el capítol XVI,3.: "... la lògica, que ha estat sempre entesa com a ciència del concepte en si, abstret del subjecte que el pensa, com si el concepte tinguera per objecte tota la realitat (inclòs el subjecte) naturalísticament pensada, o pensada idealísticament a la manera platònica.". Recordem d'altra banda que Gentile ja havia criticat el concepte d'intuïció tal com l'havia utilitzat Rosmini a RG.

⁴¹⁴.- RDH Ps, VIII, pag. 253-4.

⁴¹⁵.- TSAP XIII, 6., pag. 206.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

a exposar el contingut de la Història-Filosofia, que no és sinó la Totalitat-Devenir, constitueixen quatre històries incompletes i parcials. El que distingeix a les altres "quatre històries" és la seua capacitat de resistir-se a la Totalitat o, el que ve a ser el mateix, de resistir-se al Devenir.

9.- L'art i el somni.- A l'igual que la ciència no podia tindre una història si no renunciava als propis supòsits epistemològics, tampoc l'art assoleix consciència històrica mirat exclusivament des de si mateix. En els dos casos, la incapacitat de constituir la pròpia història coincideix amb la incapacitat de poder desvelar la totalitat del saber, ni que siga com a idea reguadora. Tanmateix cadascun conté diferències que no podem passar per alt.

L'art, per a Gentile, en sintonia amb la tradició hegeliana, és el moment encara subjectiu de camí cap a la constitució de l'absolut. La seua finalitat és la "*vida del propi ànim, del propi sentiment*" i no "*la pròpia matèria*"⁴¹⁶. Que no siga la pròpia matèria, significa que en l'art, el contingut explícit, que apareix com a objecte del món entre els objectes del món, seria anodí de no anar acompanyat per la intenció que l'anima, i de la qual és un mer vehicle, que momentàniament es beneficia d'una significància que en l'ús quotidià i descriptiu del llenguatge no té: "*de Leopardi no hem d'esperar un pensament filosòfic, ni un concepte del món, sinó el sentiment de Leopardi, és a dir la seua personalitat, el propi Leopardi que dóna vida concreta i anima un món*"⁴¹⁷. Tanmateix aquest Leopardi que apareix en els poemes de Leopardi, no és el Leopardi empíric, és el Leopardi més enllà d'allò que el Leopardi de la vigília sap de si mateix. En base a això, sempre en una línia estètica idealista i romàntica, Gentile diu que l'obra d'art és "*consciència de si, pura, abstracta autoconsciència que es dialectitza (en cas contrari no podria*

⁴¹⁶.- TSAP XIV, 2.

⁴¹⁷.- TSAP XIV, 3.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

realitzar-se) però en si mateixa... tancant-se en un ideal que és somni"⁴¹⁸. Un somni que el "pensament comú no considera creat per l'esperit" sinó com a creació subjectiva i capriciosa, producte del temperament o de la fantasia, de tot allò que el "pensament comú" (no crític, no filosòfic, naturalista o intel.lectualista) considera que l'autèntic saber no se n'ha d'ocupar. D'altra banda, la pròpia personalitat empírica, involucrada en la irreflexió i prejudicis quotidians, tampoc ho valora com a propi, sinó amb aquell vel d'"impersonalitat" de què parlàvem. Es produeix així la paradoxa que el més íntim i sentit, per al "pensament comú", queda com a "impersonal". precisament, per la petitesa de la subjectivitat empírica per poder assumir allò que legítimament és seu; potser sospita de no ser prou forta per poder contindre-ho, d'una manera conscient, al seu interior. A més, en un altre lloc⁴¹⁹, Gentile ja havia considerat la diferència entre l'historiador-filòsof i el novel·lista, que és una forma de diferenciar la història de l'art, fent ús del símil del somni: "*La diferència entre la història i l'art és anàloga a aquella existent entre l'experiència de la vigília i l'experiència del somni*". Al seu torn, el somni és entès com a allò separat de la vigília "*arrancat de la qual, el somni és somni*"; d'ací que "*l'artista (somniador*) pot ser jutjat pel filòsof (vigilant*); però no el filòsof per l'artista. De mode que qui més sap, jutja qui sap menys...*". Fixem-nos com el discurs de Gentile corre paral·lel al de Freud en aquesta mateixa dècada dels deu. Per a Freud, com tothom sap, el somni constitueix "la nostra petita neurosi de cada nit" i en la base de la qual -com passa en tota neurosi- troba aquelles "pulsions parcials" que el Jo no ha pogut integrar i, d'alguna manera, continuen lliures, amenaçant qualsevol estabilitat del Jo parcial i incompleta. Tanmateix la similitud no va més lluny, car Gentile, imbuït d'un optimisme racionalista i idealista, del tot absent en Freud, restaura la continuïtat en la Història que el somni-neurosi havia deixat en suspens

⁴¹⁸.- TSAP XIV, 5. Negreta nostra.

⁴¹⁹.- RDH PS, IX, pag. 257.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

i, feliçment, és la diferència que, des de la vigília un aprecia respecte al somni, allò que permet identificar el somni com a somni, alhora que obliga que s'esvaezca el miratge de l'"arrancament" de la Història, sobre què se sosté el contingut del somni:

en despertar-nos reconectem el propi somni a la història de la nostra ànima, a tot allò que sabem, i el propi somni es fa un lloc entre els fets variats on s'ha entreteixit en l'acte present de l'esperit el seu contingut, allò que hom diu experiència passada. Si no ens despertàrem, el somni no seria somni, sinó realitat.⁴²⁰

Història reconstruïda i Totalitat recomposada. La consciència d'historicitat és condició ineludible del projecte de Totalitat al qual només la filosofia, segons Gentile, pot apuntar sense inhibicions. És allò que manca en l'art, en el qual la parcialitat es veu relativament recompensada pel grau d'implicació afectiva o passional del subjecte. No es tracta, en conseqüència, d'un "defecte" de l'art front a la filosofia, car, com ja sabem, el contingut de la filosofia no és res que poguera subsistir al marge dels intents que, d'una manera més o menys conscient, el volen suplantar. Encara de forma més extrema, assereix Gentile: "*La filosofia no és concebible sinó com a història de l'aberració de la ment humana respecte a la veritat*"⁴²¹. Cert, l'art no és una "aberració respecte a la veritat", és només una negació del fonament, però aportem el text per insistir, una vegada més, fins quin punt, aquesta filosofia del Tot, s'empenya en no excloure l'error del seu camp d'interessos. L'"error" de l'art, en qualsevol cas, és inherent a la seua pròpia constitució:

Cada obra d'art és una individualitat en si tancada, una abstracta subjectivitat, que empríricament es posa junt a les altres de manera atòmica. Cada poeta té el seu problema estètic que resol per compte seu, de manera que se sostrau a qualsevol relació intrínseca amb els successors o coetanis.⁴²²

⁴²⁰.- RDH Ps, IX, pag. 258.

⁴²¹.- RDH Ps, II, pags. 115-6.

⁴²².- TSAP XIV, 6., pag. 214.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

A les distintes etapes o obres en el procés d'un poeta, es refereix com a "realitat espiritual fragmentària". Com acabem de veure, en la concepció gentileana de l'art no pot passar de diferent manera, és exigit pel propi supòsit de l'actualitat del pensament: si em capfique a sentir i a reviure la *mateixa* experiència de l'altre, sense dubte per sentir-lo més aprop de mi, a fi que l'experiència estètica siga quelcom qualitativament diferent de l'experiència teòrica, quelcom que sobrevole el temps i les distàncies, que m'agermane amb el millor de cada època i edat, aleshores es comprén que "una història artística en les seues valoracions estètiques trenque sempre necessàriament el fil històric"⁴²³, perquè la mirada escrutadora i crítica de la Història no és compatible amb el lliurament lúdic a l'art, concloent de manera ben clara: "On un mira l'art, no veu la història; i on un mira la història, no veu l'art"⁴²⁴. Nietzsche, en la seua particular batalla contra el positivisme historicista decimonònic, havia expressat quelcom molt similar: "L'art fuig quan tendiu ràpidament sobre les vostres accions el baldaquí de la història"⁴²⁵. Segur que Nietzsche no estava tan preocupat com Gentile en erigir un concepte d'Història en què es reconciliaren les separacions i indiferències que presideixen les relacions entre aquells sabers descurats de la filosofia. Tots dos, però, comparteixen un mateix impuls crític contra l'historicisme del XIX que actua com a obstacle de la vida i de l'acció, que s'alça com a escull contra la voluntat. En Gentile, a més, és el gaudi que provoca l'obra artística, allò que obliga a l'*oblit* del procés històric i de les planes referències culturals que ens han conduït a ella. Tanmateix ací jau el perill de sucumbir al miratge que la nostra relació amb l'altre -la Història en definitiva-, com a falsa transposició d'allò que es propi de l'art, comença ara i ací,

⁴²³.- TSAP XIV, 6., pag. 215.

⁴²⁴.- TSAP XIV, 6., pag. 216.

⁴²⁵.- Consideraciones intempestivas. pag. 77.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

desimplicada d'aquell *fil* històric que l'ha feta possible i que només ell pot reintegrar en el món del qual se l'ha veu aïllada.⁴²⁶

Hem parlat que l'experiència estètica vol retornar a la vida una *mateixa* experiència ocorreguda segles enrere. Això, de moment, no és sinó una forma de parlar. Més endavant veurem que és més que això. Diguem només que la solució a aquest problema depèn de l'eixida que Gentile done al problema de la relació entre unitat i multiplicitat, així de com afronte allò que, en el cas de Severino, hem mentat com a perill d'atomització.

10.- Religió, identitat, misticisme i consciència de límit. - La "impersonalitat" de què parlàvem, que apareix inexcusablement associada a l'experiència estètica, és, entre les característiques que configuren l'art, aquella que manté un contacte més estret amb l'experiència religiosa, tot i que no les hem de confondre. Si en el cas de l'art, era la potenciació de la subjectivitat (que no és la subjectivitat empírica) qui decidia la impossibilitat que l'art accedira a veure's a si mateix *històricament* (que en Gentile equival a: apuntant cap a la constitució d'un saber total), en el cas de la religió, en canvi, la seua desavenència amb la Història ve marcada per una potenciació de l'objecte en què, segons el punt de vista que ara ens ocupa, no comptaria, quedaria obscurit en un segon pla, el paper del subjecte que, en definitiva (i això forma part de l'argumentació gentileana per fonamentar la necessitat que la religió siga superada per la filosofia) és qui pensa l'objecte i per obra del qual certa regió d'aquelles que conformen el món, respon i s'arplega sota el mot o categoria *objecte*.

D'altra banda, les religions comparteixen amb la filosofia, el propòsit de sobreposar-se a la representació exclusiva d'un món constituït com a pura multiplicitat de diferències. En aqueix sentit, diu Gentile que "totes les religions"

⁴²⁶.- Per a la qüestió de l'oblit en Nietzsche, cfr. OL part segona I, en especial: 4, 5, 6, pags. 79 i ss.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

són "pures formes inadequades de problemes filosòfics" o "filosofies immadures", o que per entendre tant el problema de les *moltes* religions com de les *moltes* filosofies "resulta útil comptar amb aquesta identitat de processos espirituals". Finalment, aquesta "identitat", ressó de la pregunta metafísica més radical -Què és l'Ésser?-, apareix com a present en totes les religions, filosofies i, ens atrevim a dir, en totes les cultures i situacions humanes, en totes les "negacions del fonament"⁴²⁷.

En Gentile existeix idèntica preocupació que en Plató o Severino, de "salvar el món", és a dir: per desvelar l'esser de les diferències, sense que això signifiqui la caiguda en l'extrem contrari de perdre's en les diferències i ser incapaç de reconèixer tot allò que les diferències o les distintes determinacions tenen en comú. En el mateix sentit que hem vist que Severino no volia quedar-se en l'ésser ú parmenideà o l'ésser formal d'Hegel, Gentile ens diu que "*L'ésser no és abstracta simplicitat*" i encara completa més el paral·lisme en reivindicar de forma plena el predicat Ésser per a totes i cadascuna de les coses, determinacions, diferències: "*Aquell ésser que és cada cosa, no seria res, si no fóra alguna cosa, que té una certa naturalesa, amb certes qualitats, en certa quantitat...*"⁴²⁸. Fixem-nos que l'argumentació es fa en base a allò que en Severino serà un dels elements irrenunciabls del concret; la inclusió en l'afirmació del positiu de la negació expressa del seu contrari. En efecte

no ser no res <-----> ésser alguna cosa
(negació del contrari) (afirmació del positiu)

⁴²⁷.- Cfr. RDH PS, II, pags. 105-6.

⁴²⁸.- RDH Ps, III, pags. 106 i ss.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

No tenim *ésser alguna cosa* sinó com a triomf contra *ésser no res*. La delimitació i perfil de cada cosa (la naturalesa, quantitat i quantitat de Gentile), la seua determinació com a tal cosa o tal altra, no és quelcom estàticament posseït, sinó quelcom definit per la relació que manté amb la totalitat de l'ens, per bé que aquesta siga d'oposició. *Ésser alguna cosa* és negació d'*ésser no res* i l'un no pot ser definit sense establir la seua relació amb l'altre. És justament això el que fa que les entitats individuals, situades enllà de l'*ésser abstracta simplicitat*, no desmeresquen de l'Ésser gens ni mica, car compleixen la condició imprescindible que ha de complir qualsevol determinació que diem que és, de la més genèrica i formal a la més humil. En canvi, és això mateix -el reconeixement de les diferències- allò que el **misticisme**, com a cas extrem de l'actitud religiosa, és constitutivament incapaç de poder assumir. El misticisme en Gentile es caracteritza per elevar el supòsit del realisme, naturalisme, sentit comú etc. que existeix una realitat al marge de qui la pensa, a categoria de veritat indiscutida, ja no sols de supòsit més o menys infonamentat al qual acudim en la pràctica quotidiana o en situacions carents de reflexió. Ara és la pròpia "veritat objectiva" de quelcom extern al subjecte -natura, forces màgiques, poders telúrics- que margina i infravalora la diferència que amb la seua subjectivitat l'home introdueix en el món. Per al misticisme, en canvi, soc part de la natura o del pla de la voluntat divina, soc, en definitiva, algú que no pot pertànyer a si mateix, algú que si, en tot cas, experimenta esquinç o discrepància respecte a aqueix Tot ú objecte de la mística, ahora, els considera insignificants o carents de importància per la veritat entera amb què el místic espera veure's unit. La mística menysté les diferències i, amb motiu d'aquella diferència que, d'alguna manera, és mare de totes les altres, l'existent entre subjecte i objecte, es limita a exigir-li al primer la retirada, convençuda com està que és un estorb perquè el segon puga exhibir-se amb tota la seua magnificència. És per això que no ens sembla desencertat haver-nos referit a la "mística" per qualificar l'argument principal d'algunes crítiques que han estat dirigides a Severino. En efecte, no pot ser

Per què voler la història és voler la nihietat de l'ens?

qualificada de "mística" l'afirmació de l'eternitat de cada ens, considerada des de cadascun de nosaltres que assistim cada dia a la desaparició dels nostres amics, al canvi de la nostra edat, a l'esmicolament de la memòria, a la conversió en cendra de tantes coses que comptaren i ocuparen un lloc destacat en la nostra vida?⁴²⁹. Sabem, d'altra banda, que la filosofia de Severino malda per no oblidar la consciència finita, per ennoblir-la fins i tot, per bé que el postulat de l'eternitat de l'ens romanga intacte. Abans de continuar, però en aquesta línia, mirem com el propi Gentile ens autoritza a l'ús del terme "místic" tal com ho acabem de fer en relació al crític de Severino:

Car no és pot fer sinó una cosa a la vegada, com només es pot resoldre un problema cada vegada: (i) viure és limitar-se. (I) el místic desconeix el límit.⁴³⁰

És per aqueix desconeixement del límit que el místic es llança a determinar precipitadament l'ú-Tot, l'interior del qual no ha recorregut, lenta i laboriosament com devia, i no ha deixat que hi sorgiren les diferències. I això que Gentile coincideix amb el misticisme "en l'afirmació que tot és ú, i que conèixer és assolir aquest ú a través de totes les distincions"⁴³¹. Aqueix Tot és tan important per a la filosofia que quan la pretensió de copsar-lo, desapareix, desapareix també el propi impuls filosòfic, *thaumatsein*, obrint pas a aqueix saber parcial de conseqüències imprevisibles, propi de la ciència i la tècnica, sobre el qual les societats modernes, més que sobre qualsevol altra cosa, sustenten el seu poder. Tanmateix l'U-Tot del místic arrossega el gravíssim defecte de *cancel.lar en la nit obscura de l'ànima totes les distincions*; si fa no fa, el mateix retret que Severino dirigirà al Parmèndies

⁴²⁹.- Cfr. al respecte OL part primera II 7: "Pròpiament és l'accidental allò que entretexeix la vida de l'home; és amb això que diem accidental que, dia rere altre, ell ha de fer els comptes. El que apareixia irrellevant en relació a l'essència, és això en què cada vegada més l'home es reconeix a si mateix. Ell sap que la pròpia experiència està salvada del no-res (pot creure fins i tot en la immortalitat de la seua ànima individual), però continua tenint al davant l'espectacle dels eu nàixer i morir, del seu eixir del no-res i el retornar-hi, de l'anihilació sense atur de tot allò que de la vida li toca el cor..."

⁴³⁰.- TSAP XVIII, 1., pag. 255.

⁴³¹.- idem.

Per què voler la història és voler la nihiilitat de l'ens?

de la tradició: no haver fet el suficient per "salvar el món", el qual motiva el parricidi platònic. Gentile, òbviament, defuig la *nit obscura* en què totes les diferències s'anul·len i el crit de l'home només rep com a resposta l'eco que retorna des de la nit sideral. No sorprén que de vegades, avançant-se a una temàtica sobre la qual els existencialista, Sartre en particular, insistiran, Gentile establezca una relació quasi causal entre una ontologia del finit, per no dir també del no-res, i la realització concreta i efectiva de la llibertat:

En aquesta realitat, essencialment objectiva i antiespiritual, no ens hem de meravellar si no queda lloc per al subjecte, per a la personalitat individual, per a l'home turmentat pel desig de Déu que és tot, i pel sentit infinit de la pròpia nul·litat.⁴³²

La realitat "objectiva i antiespiritual" de la mística s'alinea amb les formes variades d'intel·lectualisme a fi de sufocar la voluntat i la llibertat com a facultats de la subjectivitat. En aqueix sentit, tot i que hi ha un misticisme nascut a l'interior del cristianisme com a fenomen que ha impregnat la cultura de determinats segles, el misticisme com a tal -podríem dir: el misticisme tal i com podria ser discernit per la història ideal entre els mil-i-un fenòmens en què apareix relacionat en la història real o fàctica- contravé el propòsit inicial del cristianisme, almenys d'aquell cristianisme de què parlàvem abans, situat entre aquells elements que han contribuït de manera decisiva a la implantació en Occident de la mentalitat "progressista", nodrida de subjectivisme i historicisme. Ara, a més, apareixen com a contingut d'aqueix subjectivisme fomentat pel cristianisme, la voluntat i l'amor⁴³³, establint Gentile curioses cotraposicions com ara aquella entre el *voluntarisme* de cert misticisme cristià (no aquell misticisme més general contra el qual se sustenta la seua crítica) i l'*intel·lectualisme*, propi de tradicions, d'altra banda tan diferents com la grega i la hindú; o aquella altra existent entre la creació-

⁴³².- TSAP XVIII, 4., pag. 257.

⁴³³.- ibid. 258.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

poiesis inaugurada amb el cristianisme i l'adequació a allò ja existent pròpia del grecs, amb les oposades conseqüències pràctiques que se'n deriven, així, a títol d'exemple: "La moral grega culmina en la doctrina estoica del suïcidi, en coherència a la tendència immanent a la seua concepció intel.lectualística d'una realitat en què el subjecte no té valor"⁴³⁴.

És important retindre aquest caràcter fundant de la voluntat que, com a nova actitud teòrica, en opinió de Gentile, permet exir d'atzucacs en què des de sempre es trobava l'actitud pràctica. Si hi ha algun tret definitori de la nova actitud, és que, en ella, per primera vegada, no es considera supòsit indiscutible la bipolaritat entre el teòric i el pràctic: és el meu concret *voler* que crea a mi mateix, a tot el que m'envolta, a Déu mateix. I el resultat d'aquest *voler* no pot ser valorat ni com a contingut fantàstic, ni imaginari, ni irreal. No atendre la nostra advertència, significa donar pas a l'actitud que menysté l'esforç que costa viure, els desenganys als quals es troben exposats els hòmens, a la lluita llur per construir la felicitat, actitud que cau en allò que hem designat com a "realisme abstracte" o "intel.lectualisme", si primem l'aspecte epistemològic sobre el metafísic. Seguint la nostra posició, en canvi, hem de veure el voler com a l'arrel única de la qual naix simultàniament tot coneiximent i tota acció:

...una realitat que ens toca a nosaltres construir. Una realitat que és així amor i voluntat; perquè és el propi esforç interior de l'ànima; el seu procés viu, ni el seu ideal ni el seu model exterior: el mateix home que transhumanitza i es fa Déu. No pas el déu que és ja, sinó el déu que es genera en nosaltres, i és nosaltres mateixos; pel que fa a nosaltres, amb tot el nostre ésser, ens elevem a ell. Ací l'esperit no és ja intel.lecte, sinó voluntat. El món no és ja aquell que un coneix, sinó aquell que un fa.⁴³⁵

⁴³⁴.- TSAP XVIII.

⁴³⁵.- TSAP XVIII, 5., pag. 259.

11.- Crítica del Jo aïllat i solitari. - A efecte de comparar amb Severino, cal dir que aquesta "voluntat" i aquesta capacitat de "creació" resultaran decisives per reconèixer a Gentile el mèrit de ser un dels autors en què més coherentment ve a complir-se la voluntat nihilista que, en opinió del filòsof de Brescia, roman al llarg de tota la història de la tradició metafísica occidental, en tant que hi cauen alguns dels immutables que més havien resistit el pas dels segles: la "realitat" que subsistia al marge de nosaltres com a realitat immanent, Déu que la produïa com a realitat transcendent. Això últim no representa en si mateix cap innovació radical: Spinoza ja havia afirmat un immanentisme sense concessions i des de Lessing existia la possibilitat que tot l'idealisme alemany es decantara en aquest sentit. El que resulta nou, en canvi, és que això es pose en contacte amb la caiguda de l'*immutable* jo finit i limitat que res no pot fer en certes regions de la realitat *immutable* de què parlàvem, ni, certament, contra els dissenys de Déu. Ara és el propi Jo qui crea tots tres: la versió finita de si mateix, la "realitat" i Déu, sense que això significa desdir-se del reconeixement de la finitud del Jo. Aquesta aparent contradicció queda salvada si pensem que en Gentile, com en Fichte, el Jo crea el no-jo de manera "inconscient", i és justament aquesta "inconsciència" allò que el determina a continuar veient-se a si mateix com a limitat, com si els missatges d'ambdós autors trobaren una invencible resistència en els oïts del sentit comú o del pre-filosòfic, del jo finit proveït d'un coneixement de la "realitat", que els rebutja com a ments fantasioses que no saben del patiment dels homes. Podem, certament, preguntar-nos si aquests darrers no tenen raó. La tendrien si ens estiguerem referint no sols al jo empíric, sinó, a més, al jo aïllat. Justament parlant de la religió -recordem que el tema del misticisme ha sorgit només com a expressió més radical de la religió- Gentile no s'està de dir: "*L'objecte en la seua incognoscibilitat no només no tol.lera*

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

*la companyia del subjecte, sinó que tampoc tol.lera la companyia d'altres objectes*⁴³⁶.

"No tol.lera la companyia del subjecte" en el sentit que es resisteix a ser conegut per ell. Aquesta estranyesa de l'objecte pel subjecte, està destinada a durar tant quant dure la creença d'un pensament teòric desvinculat, o només circumstancialment relacionat amb la voluntat. El que Gentile ens diu és que la renúncia al Tot pel que fa al coneixement, l'aïllament de l'objecte com a recurs típic del model naturalista de ciència, es correspon amb una actitud pràctica que eregeix implícitament el solitarisme i explícitament el solipsisme, com a perill sempre present de capgirar la situació d'aparent equilibri epistemològic, a ideals del saber i de la vida. Recordem, a propòsit, totes aquelles ocasions, en extensió i en qualitat, en què Severino es refereix al fenomen del nihilisme com a **solitud de la terra** i com aquest es caracteritza per fer de la Terra el contingut de la representació de quelcom -persona, grup, confessió religiosa, classe social, ètnia etc.- limitat. L'alternativa a aquest solitud no és altra que l'actitud que escolta *tots* els llenguatges de la Terra, cadascun dels quals constitueix un dels cercles de l'aparèixer. Cap d'ells pot absentar-se, sense que el Tot com a tal no se'n ressentia. Però les religions, òbviament, no aconsegueixen sobreposar-se al condicionament finit i limitador que tracta de persuadir-nos perquè ens conformem només amb els signes "evidents", d'altra banda, de la nostra finitud, sense esforçar-nos en reconèixer els signes que menen en sentit contrari.

En un text fa poc citat es parlava de "sentit infinit de la pròpia nul.litat". Com podem parlar de "sentit infinit" aplicat, justament, a la "pròpia nul.litat"? Com jo, que soc la **pròpia nul.litat**, puc saber això mateix -que soc la pròpia nul.litat- en un **sentit infinit**? Com jo, que soc finit, puc saber com a infinit allò que constitueix la paràlisi de tota infinitud? Efectivament, un jo sol, un jo que només fóra meu, no

⁴³⁶.- TSAP XIV, 7., pag. 216. Cfr. OL part primera III *La specializzazione scientifica e il nulla*. En particular, tot el referent el mite que, a la seua manera, manté com a necessària la solidaritat de tot amb tot.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

podria en cap cas dur a terme allò que ací es planteja. Haurà de ser un jo no sols no renyit amb el *nosaltres*, sinó un jo que només és jo per assumir el *nosaltres* i per impedir que la realitat que aquest pronom representa s'impose a l'altre sense possibilitat ni de crítica ni de discrepància, a la manera "objectivista" com s'imposa el missatge religiós, el *nosaltres* que *ens trobem* en la Història i, amb la seua presència, ens fa témer la degradació de la veritat⁴³⁷. El jo-nosaltres impideix que l'opinió impersonal, anònima i sense rostre del simple *nosaltres*, sufoque la llibertat del subjecte creador a efecte del qual, en definitiva, des de la perspectiva gentileana, té lloc no sols tota acció, sinó també tota realitat. Ara, un text citat molt més abans deia que la identificació del jo amb el món, el reconeixement que no hi ha món sense jo-nosaltres i viceversa, o en un altre ordre de coses: la prova que el passat continua viu en nosaltres, es palesa no establint comparances amb la "cendra dels morts" sinó confiant que la seua vida és la nostra: "amb llurs pensaments, amb llurs sentiments, amb llurs somnis"⁴³⁸. Això aixeca, al seu torn, una problemàtica que no podem eludir: de quina naturalesa són aquests pensaments, sentiments, somnis? Són els *mateixos* que aquells experimentats per individus que existiren segles abans? Hi ha entre ells una identitat *ideal* però alhora també una alteritat i diferència *reals*? Quan diem que el passat es conserva, estem dient que es conserva idealment com a representació d'allò que fou a l'interior de la consciència de qui, en un sentit *real*, encara és?. Gentile, preocupat com està, sobretot, en garantir l'*actualitat* del pensament, no afronta la resposta d'aquestes preguntes. La impetuositat romàntica i la seua afirmació transcuren la solució de problemes sempre presents en la història d'Occident, provocant un dels punts més febles i obscurs del pensament d'aquest autor. Severino, almenys, és molt més agosarat en relació a aquesta qüestió. D'altra banda, el Devenir apareix en Gentile perquè una filosofia que vol desvelar el lligam

⁴³⁷.- Cfr. TSAP XVII, 7. i 8., pags. 248-9.

⁴³⁸.- LGTC 2v, VI, I, pag. 280-1.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

que el jo guarda amb Tot, no pot estar-se de reconèixer que el devenir forma part del Tot, encara que implique l'eterna postposició de la presència del Tot. L'epígraf final de TSAP no deixa dubtes al respecte: *Jo no sóc mai jo, sense tot allò que pense; i tot això que pense és sempre ú en tant que jo hi sóc.*

12.- Un devenir indòmit al pensament. L'Immanentisme.- Gentile malda per demostrar que no pot haver multiplicitat separada de la simplicitat del jo que la pensa i viceversa. Tot devenir només és el que és, des de la mirada de qui el veu com a tal. Altra cosa és que sucumbim front a l'encís que vol persuadir-nos de l'existència d'un devenir al marge de l'actualitat del pensament que el veu com a devenir, a l'igual que el discurs del professor que explica Kant pot induir als alumnes a creure que, com que es parla primer d'intuïció i després de concepte, una i altre puguen donar-se separats⁴³⁹. El nostre problema, però, no és aquest: comptem que Gentile vol mantindre el principi que garantitza la unitat, l'eternitat i, fins i tot, Déu, "però que (ahora*) no té necessitat de rebutjar les coses finites; perquè, sense elles, tornaria a perdre Déu". Aleshores, no cap la possibilitat que estiguem manifestant la nostra decidida vocació a identificar el finit i l'infinit, Déu i el món, sense tanmateix reeixir a assegurar la racionalitat d'una proposta com aquesta?. Si bé és cert que "cert" Gentile avala la interpretació que el principi d'unitat i eternitat "absorbeix" el múltiple canviant, "altre" Gentile sembla deixar que el devenir campe lliurement sense ser absorbit per res ni per ningú. Valga com a exemple: *"Tot devé, res no és; i com es forma la natura, així es forma el pensament; i no hi ha res d'absolut que no siga aquest formar-se, aquest devenir,*

⁴³⁹.- Hem ficat aquest exemple aparentment trivial perquè es troba a la base de certs errors, que porten directament a la incomprensió decimonònica del problema de la història. Així, en RDH PS, V, se'ns diu: "... Rickert i Ravà, tot i partint de Kant, no se n'adonen de la unitat insuperable de l'experiència i de l'a priori; creuen que puga donar-se l'una sense l'altre. En canvi, palesa la unitat, és evident que no hi ha judici, per individual i accidental que parega, al qual la universalitat no li estiga immanent; ni pot haver universalitat que no siga *omnimode determinata* en la concreció històrica d'un judici singular.". En termes semblants es manifestava Ortega y Gasset al text que hem esmentat.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

que és precisament la lògica". L'última frase podria convencer-nos de la possibilitat de ser absorbit, racionalitzat, previst, per la lògica. Aquesta possibilitat s'esvaeix si mirem allò que ens diu en TSAP IV, 17.. Ací, a propòsit de la dificultat en què es troba Hegel per passar del pur ésser a les determinacions, Gentile diu: "*El devenir és identitat d'ésser i no ésser... és possible passar al concepte de devenir, i demostrar així que res no és, sinó que tot devé?*". Amb l'afirmació primera, la resposta a la pregunta la coneixem d'antuvi. Quantes voltes no haurà insistit Severino en el manteniment d'aquesta definició del devenir des del final de llibre V de "*La República*" platònica fins avui? El que importa senyalar, en qualsevol cas, és que cert Gentile, potser en oposició a *altre* Gentile, continua veient el devenir com a un element indòmit, rebel a deixar-se incloure en un o altre sistema de lògica.

Fixem-nos que la solució de Gentile podria ser perfectament la d'un immanentisme que equiparara natura i pensament i on aquest darrer valdria només com a punt de referència estable d'una realitat que no deixa de fluir. L'ésser absolut, tant d'Hegel com de Gentile, no seria altre que el propi devenir no mai més contrastat per alguna força de signe contrari. Aquest és el punt en què la religió assoleix l'esquinç més conflictiu en el seu interior: permetre o no que el devenir campe lliurement, o, dit amb altres termes, es troba front a la disjuntiva de: Eixemplar-se fins mundanitzar-se i historitzar-se, abandonant el recer de transcendència en què vivia, o no mundanitzar-se, però, alhora, romandre externa al devenir de la Història.⁴⁴⁰

No cal dir que la impossibilitat d'abandonar aquesta disjuntiva sense haver d'abandonar, alhora, la religió, no ha de ser atribuïda a un error de Gentile, sinó a la naturalesa específicament limitada i "conformada" d'aquella. D'altra banda, no se'ns escaparà com Severino pot haver partit d'un repte com el proposat per Gentile

⁴⁴⁰.- Aquesta és, almenys, la manera en què nosaltres hem interpretat el contingut de TSAP XIV, 9., pag. 217-8.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

per acabar afirmant, que en l'essència del cristianisme va inclòs el fet de no poder evitar, abans o després, la mundanització. El que li ha passat a Hegel, en opinió de Gentile, és que no ha apurat fins les últimes conseqüències aquest procés. Ell, en canvi, parla d'un "devenir que és, precisament, la lògica" i, en base a això, exposa la crítica més radical dirigida a Hegel, en tant que la lògica o Déu, hi continuen sent quelcom extern al món:

La lògica d'Hegel no és el pensament, sinó la norma del pensament; és això que s'ha de fer natura⁴⁴¹, abans de donar lloc al pensament com a consciència de si. A més, aquesta lògica no podia seguir sent un sistema de idees estàtic, sinó una autogènesi de la idea en tots els seus graus i moments. D'ací la dificultat capital de l'hegelianisme: que la idea s'ha de concebre alhora com a objecte de pensament i com a pensament: i, abans de tot, aquella *crux philosophorum*, que ha estat el concepte de la dialèctica hegeliana i de les seues categories fonamentals; l'ésser, el no-ésser i el devenir.⁴⁴²

Ací un pot apreciar amb claredat de quina immanència parlem quan considerem el pensament de Gentile com a un immanentisme: quan la lògica és només la llei externa que, des de fora, governa el pensament, la lògica no és encara el devenir, el seu comportament continua sent el de l'immutable que, sense deixar de creure en l'"evidència" del devenir, el vol previndre i controlar (sempre, és clar, que acceptem el punt de vista de Severino al respecte). La "lògica norma del pensament" és "objecte (un més*) del pensament" però no és encara "pensament"; per això, mentre la seua perspectiva no siga superada, la manca de conciliació entre subjecte i objecte continua com a fet inamovible. La "immanència" de Gentile que resulta, segons com, incompatible amb les formes més extremes de religiositat que acabem descriure o, com a mínim, superadora, en sentit hegelian, d'aquestes, no

⁴⁴¹.- "Fer-se natura" no és més que una de les dues formes de transcendència en què pot derivar la idea platònica al llarg de la història: "la pura forma ideal del logos en si, i la forma natural o positiva del logos, que s'ha fet món i no té consciència de si, pura natura. On la idea hegeliana no és esperit sense haver estat primer idea lògica (primera forma de transcendència, "forma del pensament"*) i natura (segona forma de transcendència*): dues formes de pensament que transcendeixen l'acte de pensament, i renoven la posició d'una realitat que és com és i a la qual el pensament s'ha de conformar, perquè ell (l'esperit*) no és el real i el real el té, més aviat, al davant" (RDH Ps, IX, pag. 238). Severino també insisteix, com ja hem tingut ocasió de comprovar, amb la complicitat de la idea platònica amb allò que sembla resultar-li més alié. En el mateix sentit, l'última obra de m. Cacciari: *Geo-filosofia dell'Europa*.

⁴⁴².- RDH Ps, IX, pag. 239.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

suposa la proclamació del natural, finit, limitat com a únic legítim habitant de la realitat, sinó la unitat indisoluble entre immanent i transcendent, finit i infinit, material i espiritual: *el caràcter de la filosofia moderna en l'unitat del diví i de l'humà, de l'etern i del temporani; i haver nuat el procés de l'esperit universal a la condicionalitat històrica dels esperits en els quals ell es va realitzant*⁴⁴³. Comptat i debatut, un immanentisme que, més que inclinar-se pel "mundà", suposa l'enllà d'aquella situació que enfronta l'immanent amb el transcendent. Un immanentisme que pretén la recuperació d'una unitat primigènia. A més: l'immanentisme propi de Gentile es proposa expressament superar totes les díades típiques del pensament tradicional: teologisme/mecanicisme, finalisme/determinisme, subjectivisme/objectivisme, error/veritat, llibertat/necessitat, i, sobretot, historicisme de la Història i logicisme de la Filosofia⁴⁴⁴. Certament, això no es res que pugui ser atribuït en exclusiva a Gentile, sinó, com ell mateix reconeix, a la filosofia moderna. Tanmateix una cosa és voler i altra aconseguir efectivament i Gentile, en qualsevol cas, no creu que en els casos precedents al seu -excepció, potser, de Fichte- els resultats hagen estat a l'altura de les intencions. Hem vist com Hegel, en opinió de Gentile almenys, acaba restablint una tipus o altre de "realitat que és com és", per no dir res d'aquells altres casos en què Hegel fa de paradigma. Cap a on, doncs, s'encamina Gentile per tal d'evitar la renovació d'una o altra "realitat que és com és"? Arribats ací no podem sinó afrontar l'exposició, restringida a la nostra necessitat d'aclarir el concepte de Història, de la doctrina de l'acte, que, fins ara, havíem tocat des de diversos flancs sense entrar-hi mai completament.

⁴⁴³.- RDH Ps, III, V, pag. 133.

⁴⁴⁴.- RDH Ps, II, VI i VII.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

13.- L'acte gentilià com a primat de la voluntat.-

Ens cal fer una distinció entre fet i acte de pensament. Si dic que I. Kant ha definit el judici com a síntesi a priori, enuncie un fet; però no és un fet aquest concebre-lo que fon com a fet. Que la doctrina de Kant siga un fet signific! que el seu ésser no exclou en la meua ment el seu no ésser.⁴⁴⁵

En aquest cas, podem apreciar clarament que és allò que, segons Gentile, determina la necessitat o no d'un pensament. Tampoc se'ns escapen les conseqüències que açò pot tindre en el cas de la reflexió severiniana que identifica la necessitat amb l'Ésser i amb la veritat. El mer fet es troba desprotegit front a la possibilitat mai no esbandida de devenir no-res. Ara, només l'actitud pròpia de l'activitat filosòfica ens pot rescatar d'aquest abisme:

Els fets de la filosofia en el seu passat, penseu-los; no poden ser sinó l'acte, l'únic acte de la vostra filosofia, que no està en el passat, ni en un moment que serà passat, car això és la vida, la pròpia realitat del vostre pensament, centre de irradiació de qualsevol temps, passat o futur.⁴⁴⁶

La diferència entre el *fet* i l'*acte* de pensament que recull, o manifesta el *fet*, rau en el següent: el primer és quelcom atribuït al passat per una sèrie de testimonis de reconeguda solvència i prestigi. Amb tot, estic ben lluny de poder-ne estar totalment segur. No ens referim a seguretat en el fet material, en el contingut de la proposició: "Kant escrigué...". Puc tindre totes les proves humanament possibles que aqueixa proposició respon a uns fets que es remunten dos-cents anys enrere. Al nostre entendre, no és aquest el problema de Gentile. El seu interès es centra en quelcom que no respon al moment de certesa o incertesa referit al contingut d'una proposició, sinó en allò que no pot no estar-hi siga per *viure* el contingut de la

⁴⁴⁵.- RDH Ps, IX, pag. 249. Continuant amb la mateixa temàtica i amb l'exemple de Kant (això és purament circumstancial), en TSAP XVII, 10. trobem: "Quan advertim que la *Crítica de la raó pura* fou publicada el 1781, però començà a ser escrita per Kant en el 72, no estem mirant la *Crítica* per allò que és com a acte singular i espiritual, sinó que la fem al mateix nivell en què trobem tants altres fets espirituals i naturals; quan, en canvi, volem conèixer-la per allò que ella és, com a pensament de Kant, hem de llegir-la, meditar-la i, per tant, prescindir del temps, hem de fer de l'obra de Kant el nostre pensament actual."

⁴⁴⁶.- TSAP XIII, 14., pag. 205. Paga la pena que el lector conega a més l'apartat XVII, 8., pag. 249 de la mateixa obra.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

proposició com a cert, siga per *viure*'l com a incert. Soc jo qui refaig o actualitze el contingut d'una proposició que fa molt que se sap que és certa; però igualment seria jo qui *reactualitzaria* el contingut incert d'una altra proposició. Ni en un cas ni en l'altre podem prescindir de l'acció o *acte de pensament* per el qual o dins del qual apareix qualsevol fenomen cert o incert, dins d'aquella *veritat* imprescindible fins i tot qual allò que apareix és erroni, dolorós o confús. Tanmateix, heu's ací el quid de la qüestió, l'acte del pensament tendeix a desfigurar-se rere el fet. Aqueixa és la raó per la qual déiem abans que no és possible una història de la ciència, podríem afegir: *feta amb la mentalitat amb què normalment es fa la ciència*. És a dir, suposant un aïllament dels fenòmens en què només es valora allò que són com a *resultat* que ve a satisfer determinada necessitat d'ara i ací, sense comptar amb el procés que ha portat a la constitució d'una tal necessitat, ni la realitat futura que la necessitat modifica i ajuda a configurar. Dit d'altra manera, la *impossible* història de la ciència no apreciaria allò que per a Gentile és bàsic i que podem enunciar molt sintèticament: *La història de la humanitat procedeix pels esforços continus del voler*⁴⁴⁷. La ciència, persuadida de l'existència de fets independents de l'acte que els pensa, descuida els "esforços continus del voler", oblida que ella mateixa, i allò que necessàriament l'acompanya: prioritat de l'intel.lecte, de la teoria, del fet etc., només són com a autolimitacions que la voluntat s'imposa de cara a l'aconseguint d'un fi que no és el més immediat o fàcil d'obtindre. El problema, com sabem, és que la teoria, o l'actitud intel.lectualista convençuda de l'existència de fets *independents*, oculten llur origen de dependència de la voluntat, amb la qual, per activa o per passiva, creativament o alienadament, continuem units sense que mai no puga desfer-se el lligam. La "història de la ciència" pot obstinar-se i reconèixer la voluntat, acceptar, fins i tot, que tota teoria naix de l'acció i no a l'inrevés, i, en canvi, malgrat la concessió, la voluntat continuar el seu camí amb o contra

⁴⁴⁷.- RDH Ps, II, pag. 125.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

nosaltres. Podríem qualificar de "realista" aquest predomini de la voluntat sobre la "idealitat" de qualsevol formació teòrica o conceptual. En què ens basaríem però, si són majoria aquells que creuen en un *altre* realisme, el d'allò que tinc al davant, ahistòricament, imposant-me les seues condicions sense que jo puga imposar-li les meues, almenys en certs aspectes del *teòric*, tot i que queda el *pràctic* com a àmbit restringit en què un *pot fer allò que vol?*

14.- Entre Fichte i Hegel. - La resposta anem a trobar-la en la preferència de Gentile per Fichte i en la crítica -compartida per Severino- de la concepció *metodista* o *resultativa* de la dialèctica hegeliana com a procés d'adquisició i perfeccionament de coneiximent. És cert, d'altra banda, que la preferència de Severino per Fichte no és suficient perquè valore positivament l'opció fichteana que fa del Jo principi fundant. L'autoproducció del Jo no deixa de ser producció (*poiesis*) i aquesta, des de la posició de Severino, és una de les expressions més clares del nihilisme, en tant que el *producte* ve del no-res i el mateix procés de producció pot retornar-lo al seu lloc de procedència (Cfr. apartat dedicat a la *Poiesis*). En Severino, l'admissió de *qualsevol* principi fundant, suposa la degradació de la immediatesa al·ludida pel judici originari. Dit amb altres mots: identificar el pensament del judici originari amb el Jo -tot i que es tracte d'un Jo transcendental (que és el que fan tant Fichte com Gentile)- comporta lliurar al perill allò que es pretenia posar totalment a recer: l'autocircularitat del pensament. De moment però ens detindrem en allò que estant en Gentile, passa a Severino: la crítica al residu "naturalista" d'Hegel, unit, òbviament, a la concepció *metodista* o *resultativa* impossible de defugir quan un pressuposa l'existència de quelcom al propi pensament:

Aquesta mediació del Jo de Fichte, feta per Hegel a fi de resoldre les dificultats derivades de la concepció fichteana per l'abstractisme de la pròpia concepció del Jo,

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

incapaç de generar el no-Jo del propi interior; aconsegueix destruir més que fundar, la realitat absoluta del Jo.⁴⁴⁸

No cal dir que les *dificultats derivades de la incapacitat del Jo per generar el no-Jo* són tals per Hegel. Fichte en canvi, està convençut d'haver aconseguit allò que pretenia i aquesta és en opinió de Gentile i de l'*Hegel de Gentile*, més decantat sense dubte cap a Fichte que cap a Schelling⁴⁴⁹, la via justa. Tanmateix el "racionalisme" d'Hegel consideraria inacceptable la indeductibilitat, tantes voltes afirmada per Fichte, del Jo; en conseqüència tractaria de construir un *sistema (de pensament)* en què tot, inclòs el Jo, fóra deduïble com a *pensament*, a canvi, dissortadament segons Gentile, de seguir mantenint el pressupòsit -per a Severino, l'*immutable*- d'una realitat de la qual el pensament no sap res sinó a l'interior del seu propi esforç per conèixer-la, però que, de totes formes, es decideix a mantenir com a subsistent en si mateixa, referent del pensament i aval que el seu contingut no és pura fantasia. Aquest és el nòdul de la crítica gentileana: *El defecte de*

⁴⁴⁸.- TSAP XVII, 2., pag. 244.

⁴⁴⁹.- En RDH Ps, pags. 88-9, Gentile parla d'un Hegel jove situat entre el *subjectivisme* de Jacobi i Fichte i el principi schellingià de la "identitat o indiferència entre natura i esperit". Més endavant, exercint de comentarista del llibre de J.B. Ballie sobre Hegel *The origin and significance of Hegels Logic; A general introduction to Hegels system*, London, Macmillan 1901, ens diu: "Hegel afirma resoltament la superació de l'esperit sobre la natura, del subjecte sobre l'objecte", la qual cosa confirma "la independència del pensament d'Hegel i la seua ruptura amb Schelling". És però al paràgraf final d'aquest epígraf on creiem que es palesa allò que nosaltres hem qualificat de "decantament" cap a Fichte: "L'absolut per se és esperit. No és que Hegel no admeta ja l'absolut com a unitat de subjecte i objecte, i de tots els oposats. En aquest punt, continua sempre d'acord amb Schelling i el propi Fichte. Però Fichte reduïa l'objecte al subjecte; Schelling admetia la unitat entre els dos oposats principi de la unitat: Hegel veu la superioritat del subjecte. Tota la seua filosofia posterior, segons Ballie, no és altra cosa, que la completa exposició d'aquesta deducció". Clar, és aquest compromís amb la deducció el que després d'haver acostat Hegel a Fichte, el torna a distanciar des del moment, com és ben sabut de tothom, que en Fichte el Jo principi suprem, conscienciat d'un mateix o "acció originària" (*Thathandlung*) és la sola cosa que no es pot deduir, de la mateixa manera que també és *indeduïble* l'opció per una filosofia dogmàtica o per un idealisme absolut.

La influència de Fichte també es palesa en el moment (TSAP XVI, 1., pag. 231) en què Gentile formula la crítica contra el neoplatonisme de Schelling: "El subjecte que es concep en concebre tot, és la mateixa realitat. La qual no és, com pensa Schelling, en traure les conseqüències de l'especulació neoplatònica, primer realitat i després concepte de si (primer natura i després Jo), sinó només autoconsciència o autoconcepte, precisament perquè el concepte no pot ser entès sinó com a *conceptus sui*: i el concepte de la realitat natural, no encara Jo, seria concepte no de si, sinó d'altre". Cal aclarir que ací ja no parla ni tan sols l'*Hegel de Gentile* sinó Gentile mateix. De totes formes, la posició és, bàsicament, la mateixa.

Sempre en la mateixa línia de situar l'ambició i el relatiu fracàs del projecte hegel·lià, cfr. RDH Ps I, pag. 90 i IX pags. 237 i ss..

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

*l'hegelianisme és aquest: fa que el Jo siga precedit per tot allò que el pressuposa*⁴⁵⁰.

D'altra banda, hem vist, en distints moments que, tant per a Hegel com per a Gentile, el Devenir constitueix sempre el concret. En canvi, curiosament, ací apareix un dels motius capitals que Severino reprendrà en la seua crítica a Hegel: la consideració que la fonamentació lògica del devenir en Hegel no passa de ser una exigència. Gentile dirà: com que s'hi manté l'existència d'una realitat que precedeix al pensament, la qual és abstracta per definició, el que siga pròpiament Devenir vindrà sempre *després i fora* d'aqueixa realitat, i el *saber* que l'Esperit, identificat amb el Devenir, obté d'ella no supera l'estat de *librantesi sul mondo, quando la giornata del mondo sia venuta a sera*⁴⁵¹. En aqueix estat de coses, el Devenir i el saber del devenir resultaran per força irreal, car *de l'abstracte al concret no hi ha passatge*⁴⁵².

Ara, si Hegel no supera el naturalisme i Fichte reconeix la impossibilitat de deduir el primer principi, el Jo, quina és doncs l'alternativa de Gentile? Podríem dir que en la línia de Fichte, però de manera no coincident; tornar a Fichte, mirant però d'evitar els problemes que se'n deriven de l'acceptació d'un principi absolut no deduïble del qual però s'ha de deduir tota la realitat. Com reeixir en una tal empresa? Suprimint de les característiques intrínseques del Jo, el seu caràcter d'absolut o, encara millor, el caràcter de cosa a banda, de pretèrit, respecte al propi fluir del temps, del devenir, de la Història. En conseqüència, a partir d'ara, s'imposa la identificació pura i simple del "principi" amb el devenir, es fa palés que un i altre no poden subsistir per separat: el primer és la forma del segon, i el segon el contingut del primer, un unifica el "múltiple" que és l'altre, facilitat que siga

⁴⁵⁰.- TSAP XVII, 2., pag. 244.

⁴⁵¹.- TSAP XV, 10., pag. 227.

⁴⁵².- TSAP XVII, 3., pag. 245.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

pensat, que és tant com dir: que ens adonem de la seua existència: *Es necessita la multiplicitat i la diferència, però es necessita també l'ú i l'idèntic*⁴⁵³.

Una identificació com aquella que se'ns proposa suposa en la pràctica la dissolució de la problemàtica que provocaven els dualismes clàssics, tal com teleologisme/determinisme, filosofia/lògica, objectivisme/determinisme⁴⁵⁴. No hi ha realitat amb més dret a aquest títol, que aquella en què tots aquests parells, el fonamental i els derivats, van units. La consideració d'un o altre element per separat, és sempre resultat de la pressió exercida per la lògica abstractitzant. El relatiu fracàs d'Hegel, la seua dificultat en desplegar la unitat que es vol mostrar -el devenir com a caràcter específic de la dialèctica, el devenir com a identitat d'ésser i no-ésser⁴⁵⁵- rau en continuar pensant el mòbil de la dialèctica i del devenir -l'oposició entre ésser i no-ésser, així com la seua interdependència- com a quelcom que succeix *davant* i *enfront* de nosaltres. Justament d'aqueix pressupòsit sense fonament se segueix la famosa *conversió* o *identificació* de l'ésser en no-res, com a primeres dues categories de la *Lògica* hegeliana. Cert que Hegel, pecant d'excessiva confiança en les possibilitats de la seua pròpia construcció, reconeix en aquesta *conversió* la tan esperada fonamentació del Devenir. I, en canvi, segons Gentile, la *conversió* de l'ésser en no-res, no porta al devenir, sinó que s'atura, sense passar-hi, en el devenir i s'atura *perquè* (heu's ací el més important) el pur ésser buit de determinacions és el mateix no-res, però no és el Devenir, car Devenir és la mateixa oscil.lació entre ésser i no-res sense decantar-se mai ni per un ni per l'altre⁴⁵⁶. Aqueix és el devenir que constitueix tot un repte per al pensament,

⁴⁵³.- RDH Ps, VI, pag. 178. Es convenient conèixer la totalitat del capítol VI.

⁴⁵⁴.- RDH Ps, II, VII, pag. 134.

⁴⁵⁵.- Cfr. TSAP IV, 17., pags. 54 i ss.

⁴⁵⁶.- TSAP IV, 18., pag. 56: "L'ésser, que Hegel hauria de mostrar com a idèntic al no-res en el devenir, que sols ell és real, no és l'ésser que ell defineix com a l'absolut indeterminat (l'absolut indeterminat no pot ser res més que absolut indeterminat!); sinó l'ésser del pensament que defineix i, en general, pensa: i és, com viu Descartes, en tant que pensa, o siga *no essent* (perquè, si fóra, el pensament no seria allò que és, un acte), i així posant-se, devenint."

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

perquè aquest sempre li ha anat a remolc i ara el vol seguir al seu ritme. Aquell devenir que obliga, per la seua intervenció, a dir que *niente é e tutto diviene*. Que *diviene*, insistim, no vol dir que *no es*, sinó aquell mode d'ésser que inclou el temps i la multiplicitat:

... si la indeterminació absoluta de l'ésser l'igualava al no-res vertaderament, no tenim aquella unitat d'ésser i no-ésser, en què consisteix el devenir: no hi ha aquella *contradicció* entre ésser i no-ésser de què parla Hegel, la qual generaria el concepte de devenir... En tal cas l'ésser com a pur ésser seria estrany al no-ésser com a pur no-ésser, i no hi hauria aquell encontre i aquella ensopegada dels dos, de la qual Hegel veu saltar l'espurna de la vida. En conclusió, estem, per una o altra part, davant de dues coses mortes, les quals no concorren en un moviment.⁴⁵⁷

15.- Recuperació de l'individu per l'Ésser.- Sense dubte aquest pot haver estat un d'aquells texts que faran dir al Severino de TEU que *els 'sistemes' idealistes han estat l'única temptativa de fonamentació de la necessitat de la implicació... entre pensament i individu humà*. Tanmateix no deixa de sorprendre que Severino considere Hegel el més eixerit en aquest sentit, mentre que Gentile el critica per no ser-ho prou. O es tracta, per sort, que allò que fa Gentile no pretén constituir un *sistema*? El que importa, siga qui siga qui arriba més lluny, és que el millor de l'idealisme modern només s'entén des de la seua lluita a fi de desvelar l'ésser d l'individual a partir de la implicació necessària entre ésser i pensament. Aqueix és el sentit del text de Gentile: l'enfrontament entre ésser i no-res *indeterminats* no aconsegueix explicar el devenir perquè tampoc reeix a involucrar l'individu i el seu pensament -que serien *determinacions* d'allò que a efectes de tematització només se'ns presenta *indeterminat*- dins del balanceig entre ésser i no-res. En opinió de Gentile, el Devenir, en Hegel, continua sent quelcom que *passa fora* del pensament del subjecte (aquest "subjecte" no és l'oposat a l'objecte, sinó la seua condició). En canvi, heu's ací l'aportació definitiva de Gentile i el seu repte, és una mateixa cosa

⁴⁵⁷.- TSAP IV, 17., pags. 55-6.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

establir l'estatus ontològic de la subjectivitat i l'estatus ontològic del devenir, sempre amb la voluntat de superar aquella *decepció* que la personalitat individual experimenta front als sistemes filosòfics en els quals no se sent mai representada per llur universalitat i que, per reacció, com mostrarem més endavant seguint a Severino, la fa lliurar-se a un empirisme del qual espera més atenció per a la seua realitat diferenciada. En sentit més radical que el de qualsevol empirisme, per a Gentile *La positivitat és individualitat, perquè només l'individu, com viu Aristòtil, fa passar de la possibilitat a la realitat*⁴⁵⁸. Nosaltres diríem: del no-ésser de la possibilitat a l'ésser de la realitat, comptant sempre amb el que hem dit en l'apartat dedicat al Món referent a St. Tomàs: que l'*esse in rerum natura* és el model de l'ésser, i no a l'inrevés. Tanmateix Gentile tracta de defugir aquesta espècie d'"immanentisme tomista" justament a través d'un canvi de perspectiva del concepte d'individu respecte a la formulació tradicional: ara ja no és el contrari de l'universal, sinó el seu complement necessari, car individu és *tutto ciò che esiste* - inclosos la idea, l'espècie o el gènere- i encara -entroncant en una temàtica típicament severiniana- individu és tot allò que, essent, compleix la condició d'excloure allò que se li oposa, perquè no és ell:

La realitat no simplement pensada, i que, per això, pot ser i també pot no ser, i s'ha de realitzar, sinó la realitat positiva, en què l'ésser com a existir, hi és i exclou el seu oposat: és l'individu.⁴⁵⁹

Un **individu**, pensar el qual suposa un repte tan gran com ja hem vist que suposava pensar el **Devenir** i la **Història**, tan incògnits per aquella concepció filosòfica i historiogràfica presa de la il·lusió naturalista de l'existència "al davant", la qual se sent incòmoda en constatar que tota realitat es dona sempre en moviment i que, en compte d'afrontar el repte, prefereix instal·lar-se en un universal o

⁴⁵⁸.- LGTC 2v, VI, 4.

⁴⁵⁹.- LGTC 2v, 4., pag. 291.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

immutable, que actua com a representant d'aquella realitat fluïda, però, alhora, en la *certesa* que no és ella, que sempre li va al darrere sense atansar-la mai. **Individu** i **Devenir** són una sola realitat reluctant a deixar-se assumir pels mètodes i maneres de la filosofia i història tradicionals, és a dir: per la filosofia i la història que encara no s'han adonat de la seua coincidència. Tanmateix hi ha una diferència abismal entre aquesta concepció i el que el sentit comú i St. Tomàs entenen per **individu**. Aquests, i tota la tradició occidental, temen que una "proliferació" d'individus arruïne el sentit que correspon a tots els individus i, en conseqüència, dediquen tots els esforços a preservar aquest, convençuts com estan que els individus com a tals només són *realitat que pot ser o pot no ser*, mentre que el sentit (idea, universal, espècie o gènere) resisteix estable. De forma contrària, el "temor" de Gentile, com el de Severino després, és un altre: que per no reeixir a pensar el devenir i l'individu amb caràcter de necessitat (i no sols: podent ser o podent no ser), no es puga pensar aquell *individu més universal de tots que diem món*, i el caràcter de **totalitat** inseparable de la seua concepció històrica i filosòfica es perda sense remei:

El pensament vol pensar *aquest* món; per en pensar-lo el transcendeix, i ja no pensa *aquest* món, que és l'únic que existeix, sinó aquell món en el qual i pel qual aquest és intel·ligible; així, mentre cerca l'existent, troba l'ens: aigua, aire, foc, ésser, àtom, idea, forma, ú: allò que es pensa però no existeix, si per 'existir' entenem aquell ésser positiu propi del particular, àdhuc d'aquest particular, que és únic, com la fulla que en té tantes similars, però cap idèntica. L'individu, etern Proteu, s'esmuny sempre de les mans, en el mateix acte en què creiem estrènyer-lo dins del puny. I sembla que com més el pensament s'esforça en agafar-lo, més encara s'envola, deixant a l'universal, que es perfectament pensable, però no aprofita per a la vida que amb el pensament un voldria viure, nosaltres individus enmig d'individus, en aquest individu que és el món.⁴⁶⁰

"Aquell món en el qual i pel qual aquest és intel·ligible" és l'*ente privilegiato* de Severino, el qual li hem retret en diverses ocasions l'abandó que, com a indignes d'estatus ontològic, fa dels ens "no privilegiats". Allò que altres autors, Heidegger

⁴⁶⁰.- LGTC 2v, VI, 4., pag. 291.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

sense anar més lluny, dirien Ésser, Gentile li diu *existent*, com a contraposat a ens. Allò que en el text apareix com a ens, per al pensament tradicional i per al sentit comú, constituïrien les coses individuals, mentre que ací no passarien de ser - podríem dir- *abstractament individuals*. Aqueixes coses -aigua, aire, foc, ésser, idea etc.- es converteixen en *abstractes* des del moment que apareixen revestides d'una atemporalitat que les torna susceptibles de persuadir-nos que es troben a la nostra disposició perquè les puguem copsar en la seua individualitat, impedit-nos reconèixer com aquesta individualitat -inseparable d'allò que la cosa és com a *existent*, com a devenir- *se'ns esmuny*. A diferència de la concepció tradicional, *individu* ací és aquell punt tant de cruïlla com de superació de dos abstractes: l'individu abstracte i l'universal que *non serve alla vita*. Aquest individu és, a més, punt previ a la bifurcació entre el teòric i el pràctic, no representa aquella realitat *que és com és* i front a la qual la voluntat no pot sinó baixar al cap i assentir, no garantitza la separació entre els diversos "ens"⁴⁶¹ que facilitaria el miratge d'atur en la història i la conseqüència pràctica de la impossibilitat d'influir sobre ella. Per això Gentile, superat qualsevol prejudici objectivista, naturalista o intel.lectualista respecte a la *realitat* de l'individu, se sent autoritzat a dir: *No cerqueu l'individu en el vostre pensament; sinó realitzeu-lo en el vostre pensament*⁴⁶².

Tanmateix no se'ns escapa que són molts els problemes que la posició de Gentile suscita:

- a) La reconducció de la dicotomia ideal/real a un significat més originari, el d'Ésser, sobretot quan aquest ésser resulta, de manera tan fefaent, identificat amb el devenir.
- b) El manteniment de la "necessitat" de l'individu concret i la conjura del perill d'atomització del sentit.

⁴⁶¹.- Veure al respecte la similitud entre el *Verstand* hegelian, les veritats-en-sien Nietzsche i l'intel.lectualisme en Gentile, en *Oltre il linguaggio (Nietzsche i Gentile)* part segona I 11 i ss..

⁴⁶².- LGTC 2v, VI, 4., pag. 293.

c) El repte que presenta el fantasma del solipsisme, un cop que la reformulació de l'individu porta tots els seus avantatges *també* sobre aquell individu que soc jo, en absolut menys concret que el concepte d'individu com a tal.

16.- La insuficient fonamentació hegeliana de la unitat dels contraris. Necessitat de un saber de la totalitat. La diferencia dins la identitat.- Tornem, però, a aquell punt en què de la crítica a Hegel i la "simpatia" per Fichte, hem hagut de descriure la reivindicació gentileana, pròpia també de tots els sistemes idealistes en opinió de Severino, de l'individu concret, ben diferent, segons acabem de veure, d'aquell "*home que se sent suficientment petit, àdhuc moralment i intel.lectualment, per fer seua aquesta divina responsabilitat del real...*"⁴⁶³, car l'individu concret de Gentile no se sent "suficientment petit", sinó que es caracteritza per tot el contrari: per la seua negativa a reconèixer limitacions inamovibles al voler. Això no significa que la limitació -una o altra forma d'alteritat que apareix enfrontada a aquell individu concret que soc jo revaloritzat per la filosofia gentileana- caiga i la seua existència, esdevinguda *passat*, passe a ser considerada irreal o fantasmagòrica. Ara hauríem d'afrontar els problemes que es deriven de tot allò que es contraposa, com a altre, a la individualitat recuperada, a la qual, en principi, tal i com ve presentada per Gentile, no se li hauria de sostraure cap forma de veritat, ni sucumbir a la seducció sobre ella exercida de qualsevol forma de no veritat. Abans de fer-ho directament, però, mirem el tan esperat complement a Fichte que Gentile ens proposa; nascut, d'altra banda, d'un posicionament enfrontat a Hegel. Recordem que, segons Gentile, Hegel ha volgut deduir el concret de l'abstracte; "de l'abstracte al concret no hi ha passatge" conclouïa. L'abstracte són les coses cobertes d'aquell encís que ens fa prendre-les per autosuficients en elles mateixes, sense nexes decisius amb el Tot, en què, més que siga accidentalment, apareixen. Són també els

⁴⁶³.- LGTC 2v, VI, 3., pag. 287.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

"ens" aigua, terra, ésser, d'un text fa poc citat. És aquell individu que, paradoxalment, deixa en la penombra allò que té d'exclusivament individual no compartit amb res ni amb ningú, és la paraula que, fins i tot quan no ho preten, redueix a un esterotip universalitzador una realitat particular, és la cosa com a "només cosa", suprimida la manifestació de lligams que la uneixen al Tot. És palés que d'aqueixes "només coses" un no pot passar al concret constituït pel Tot que no s'està d'incloure el devenir. No obstant això, Gentile té una justificació per al manteniment de la categoria dels "ens" que no arriben a ser "existents" i que recorda, si fa no fa, la distinció severiniana entre el concepte abstracte de l'abstracte i el concepte concret de l'abstracte⁴⁶⁴. El que es justifica, òbviament, és el segon, com a resultat del saber de la nostra finitud i de les limitacions del nostre coneixement que no mostra tot d'una la totalitat del que és i podria ser el seu contingut. Mentre que el primer no passa d'efecte d'aquella situació en què l'esforç filosòfic brilla per la seua absència i el sentit comú aconsegueix imposar-se sense rivals. Al nostre entendre, les expressions gentileanes *idealitzar-se*, *dualitzar-se*, *diferenciar-se*, aplicades a l'activitat pròpia de qui passa la vida a l'encaç del concret, representarien un paper molt similar al del concepte concret de l'abstracte en Severino:

Des del concret mateix, el passatge de l'abstracte no és sinó el mateix procés etern de idealització de si. Quina cosa és l'acte de pensament, el Jo, sinó consciència de si, o realitat que es realitza idealitzant-se? I què és l'idealitzar-se d'aquest real, que justament es realitza quan s'idealitza, sinó aquest dualitzar-se, pel qual l'acte de pensament es lliura entre dos Se, el primer dels quals és el subjecte i l'altre objecte només en aquest mutu emmirallar-se d'un en l'altre, per l'acte concret i absolut del pensament? El dualitzar-se comporta un íntim diferenciar-se del real, que, en idealitzar-se distingeix si mateix de si mateix (el subjecte de l'objecte); tot i així coneix en tant es troba front de si la seua idealitat com a divers de si. De fet és radicalment divers;

⁴⁶⁴.- Cfr. LGTC 2v, VI, 1., pag. 282: "També del passat tenim un doble concepte: el concepte concret del passat inactual, que està contingut en el present (que per això no el succeix, i no l'hem de confondre amb el present que se situa entre passat i futur); i el concepte abstracte del passat, que es considera actual sobre el mateix pla del present (moment historiogràfic). Substituir el concepte concret de l'abstracte, segons la lògica de l'autoconcepte, no significa negar un passat, sinó negar-ne només l'actualitat, per tal de reafirmar l'actualitat del present com a sol etern."

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

la negació del real que s'hi idealitza. El qual és *pensar*, i allò és *pensat*, l'oposat del *pensar*.⁴⁶⁵

Tal com passa en Hegel, la "negació" és imprescindible per a la constitució del subjecte no sols des del punt de vista teòric, sinó en el conjunt d'allò que constitueix la seua vida. *En negar* jo distingeix certa part de mi com a altre de mi: és la necessitat de donar nom, de limitar, de circumscriure que m'empeny a posar front a mi com a no sent jo, allò que no hi estaria, o, almenys, no hi podria estar com està si jo no estiguera. Soc jo qui, en definitiva, impulse a la cosa a presentar-se front a mi com a *realitat altra* respecte a la meua; ara, això no evita que constantment còrriga el perill d'oblidar que és només per mi que aquesta realitat que sembla independent de mi, està davant de mi. I aquesta alteritat exercida sobre mi per la matèria, els altres, les forces naturals, els fenòmens macroeconòmics etc., és allò sense el qual ni tan sols no podríem ni pensar en la Història, bé la considerarem com a teogonia o manifestació progressiva de Déu, bé la considerarem com a procés i desenvolupament de la veritat presidit per un joc de desvelament i ocultació en què el subjecte ni es posseix mai totalment a si mateix, ni, d'altra banda, pot mai desimplicar-se d'allò que considerem el seu temps o la seua ubicació espacio-temporal, la seua dependència respecte a èpoques passades, el seu compromís amb aquelles que encara han de venir. Ben cert és que, sense alteritat, viuríem en un etern present, sense necessitat d'idealitzar (o dualitzar-se) res. Car **idealitzar** és l'acció amb què jo responc a la constatació que no hi ha sinó devenir i tracte de fixar quelcom davant de mi amb caràcter permanent, almenys: *més* permanent que la resta. És per això que la presència d'altri m'assetja des de tot arreu. En aquest punt resulta notòria la similitud de plantejaments entre Gentile i Sartre. Aquest posava, en un dels fragments més justament famosos de *L'être et la néant*, el següent exemple que, no obstant provenia d'un text del 1939: Estic sol en

⁴⁶⁵.- RDH Ps, XVII, 3., pag. 245.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

la meua cambra, sent passes en el passadís, m'acoste a la porta amb la intenció de mirar pel forat de pany. No hi ha ningú, ningú no m'ha vist, podria àdhuc negar que aquesta meua acció haja existit mai, fins i tot jo mateix podria persuadir-me que ha estat un somni; per què no? Ningú pot pronunciar-se a favor o en contra i no hi ha objectivitat que no siga reconeguda per altri com a tal objectivitat, no hi ha doncs objectivitat *en-si*... I tanmateix, concloïa Sartre, l'altre m'ha atansat en el més íntim, més protegit de tota influència externa⁴⁶⁶. En Gentile es fa el camí invers, però en absolut incompatible: en compte que el Jo es deixi atansar per l'altre, és el jo actuant qui arriba a tots els plecs i matisos que, de normal, s'escapen a la mirada atrotinada i superficial. Ho podem comprovar en el romanticisme entusiasta d'aquest text:

... si el món és unitat, en què totes les parts es conjuguen i es reclamen recíprocament, àdhuc aquesta teranyina és el món: tot el món és en ella, ni tampoc se la pot lacerar sense lacerar el món... puc callar, però (ahora) pronunciar en el secret de la meua consciència una paraula de llum, que em faça entrellucar en la pantalla d'aquella teranyina un nou món moral, el qual equival a reformar la meua voluntat, el meu ésser i el meu futur operar i, a través d'infinites mediacions, el món moral en què aquest operar es capgirarà i em sobreviurà en escampar-se d'una ànima a una altra...⁴⁶⁷

Allò que en Sartre ha de ser sofert passivament, es converteix en Gentile en resposta activa de qui no pren cap límit per definitiu. Tanmateix tots dos experimenten una actitud defensiva molt semblant pel que fa a l'alteritat, marcada per la vivència del Jo en relació a la no propietat de l'altre. Fixem-nos que aquesta alteritat es caracteritza del mateix mode que el passat: allò sobre el qual ha cessat la influència de la meua voluntat. Certament, predicat essencial de la veritat no podrà ser el seu caràcter de cosa passada, que s'afiança sobre el prestigi d'una tradició, uns documents etc., tampoc es definirà pel seu caràcter de *compartida* amb altri; ara, si ni el passat, ni el consentiment per part de les distintes voluntats que

⁴⁶⁶.- "El Ser y La Nada". Part tercera, capítol primer IV, pag. 355 de l'edició castellana de Losada, Buenos Aires 1972.

⁴⁶⁷.- LGTC 2v, VI, 3., pag. 289.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

conformen una època (o han conformat les èpoques des del principi dels temps) defineixen la veritat, la definirà per sort el seu caràcter utòpic de revelació que només a mi com a subjecte excepcional m'ha estat concedida? Amb altres mots: Què elegir l'*astúcia de la raó* o l'*expansió* triomfant de les ànimes de què parla el text?

17.- La llarga i laboriosa assumpció de la realitat per la voluntat.- L'alternativa utòpica ha estat expressament exclosa per Gentile. Així no s'ha estat mai de definir com a realista l'*idealismo della pura esperienza*, l'únic que segons ell pot atansar el cor mateix de la Història, la sola filosofia que no es comporta front a la **història real** com si d'una forma de passat es tractara, o, com a missatge utòpic prèviament constituït sempre per sota de la riquesa de situacions i diversitat de matisos de la **història real**⁴⁶⁸. Aquesta dèria de *realisme* es deixa també sentir de manera més precisa en parlar Gentile de "justícia (històrica) diversa de la humana"⁴⁶⁹, la qual es caracteritza pel seu caràcter de necessitat, mentre que l'altra, la humana pròpiament dita, "pot o no donar-se", *può esserci e non esserci*. Heu's ací altra vegada el tema espinós de la "necessitat" del fet històric que tan poc creïble apareix per al sentit comú o per al pre-filosòfic, el qual nosaltres hem optat per abordar només després d'haver exposat tota una altra sèrie de qüestions que ajuden a "encarnar" més el motiu principal, evitant, en la mesura possible, caure en una jerga logicista. En aquest mateix text a què ens estem referint, Gentile parla d'una "moralitat històrica", concepte aquest, en principi, confús i contradictori, si comptem que ja des de la irreflexió pròpia del sentit comú, la història, la "real" almenys, no és precisament un exemple de moralitat i, d'altra banda, és el propi

⁴⁶⁸.- Cfr. RDH Ps, IX, pag. 256.

⁴⁶⁹.- LGTC 2v, VI, 9., pags. 304-5.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Gentile qui en altre lloc⁴⁷⁰, adverteix que en espera de la *scienza vera*, la qual, seguint a Vico, no és sinó la de la coincidència de filosofia amb història-filologia, en espera d'ella o millor: mentre la veritat de la filosofia no va més enllà de ser un immutable referit a allò que ineluctablement *passa* (i per tant no és immutable) en la història, en aqueix moment *és clar que una història de la filosofia no és concebible sinó com a història de les aberracions de la ment humana respecte a la veritat*. Suposem ara que el temps de la veritat encara no ha arribat i que, conseqüentment, dura encara aquell altre temps de les "aberracions" en espera de la solució definitiva. En aqueix cas, ens hauríem de preguntar si podem parlar d'una *moralitat històrica*, mentre que allò que fem cada dia continua contaminat de l'atmosfera d'*aberració*, o, malgrat tot, representa un passet endavant de la moralitat, per bé que contrastat per una espècie de voler i no poder? I paral·lelament, també ens hem de qüestionar què fa durant aquest temps la subjectivitat limitada i finita: s'acosta progressivament a la veritat encara que mai no hi arribe completament, o, en sentit contrari, està des de sempre instal·lada en allò que de veritat conté la veritat de la seua finitud, del seu error, del mal que fa o que li toca sofrir? Hi ha moments en què el problema de la Història, o el que ve a ser el mateix: el de la *justícia* per ella impartida, sembla que es resolga a banda, i en qualsevol cas de manera incomprensible, des del punt de vista dels interessos de la subjectivitat. Així si parlem, com hem fet abans, d'història com d'un problema de "*contrast entre ésser i no-ésser*", resulta plenament coherent l'afirmació segons la qual:

Tinga o no tinga solució en les ments particulars, aquest problema... basta per transformar en explícita la filosofia implícita en tot esperit humà.⁴⁷¹

⁴⁷⁰.- RDH Ps, II, pag. 115.

⁴⁷¹.- RDH Ps, II, pags. 104-5.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Fixem-nos però com de la negativa i decepció infringides a la subjectivitat que només té ulls per a la seua limitació, sorgeix aquella que anomenaríem subjectivitat concreta, que sap de tindre voluntat per superar aquesta limitació, que, només en una primera fase, la deixa desconcertada i sense saber a on dirigir-se⁴⁷². De fet, ací mateix ell parla de l'"abstracta natura i l'abstracta ànima" com a dos pols entre els quals l'esperit es debat *sense que es dissipen mai*. En cas contrari, si es dissiparen, paralitzarien l'activitat de l'esperit. En canvi, exemples de subjectivitat o ànima concreta serien allò al.ludit quan diu: "*Jo no soc mai jo, sense ser tot allò en què pense; i allò que pense és sempre ú, en tant que hi soc jo*"⁴⁷³, o també quan caracteritza a l'historiador-filòsof en els termes següents: "*No és historiador qui no sent el drama de la història com el drama de la seua pròpia existència*"⁴⁷⁴. El *Jo que és tot allò que pensa, l'historiador que sent el drama de la història com a propi*⁴⁷⁵, són la subjectivitat concreta i fins i tot, ens atreviríem a dir, en un esforç de superació de prejudicis intel.lectualistes, autèntic bastió defensiu de la vertadera individualitat, l'"home de carn i os" que en la seua vida *concreta* pensa en tant que actua i actua en tant que pensa, sense separar una funció de l'altra, com, en canvi, fa la dissecció del coneixement duta a terme per l'intel.lecte abstracte, la influència del qual arriba fins al propi sentit comú, el qual, al seu torn, també està persuadit que, dins d'allò que ell entén per concret, tampoc regeix la unió de pensament i voluntat.

Aquesta "subjectivitat concreta" que sap de la seua limitació i l'afronta, és també aquella capacitada per comprendre, malgrat totes les temptacions en sentit contrari, la "moralitat històrica" a què al.ludeix el text de LGTC; aquella que com

⁴⁷².- TSAP XVI, XV pag. 239.

⁴⁷³.- TSAP XVIII, 14., pag. 265.

⁴⁷⁴.- LGTC 2v, VI, 8., pag. 302.

⁴⁷⁵.- En LGTC 2v VI 6, pags. 229-30 parla,, d'una banda, d'*una història vista des de fora, d'aquella manera que un veu la natura... ombra de la història, front a l'altra història entendre la qual és interiorment actuar-la.*

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

més en perill es veu com a voluntat empírica i egoista⁴⁷⁶ que vol açò i evita allò, sense que li preocupe no sols allò que vol o allò que evita el proïsme, sinó allò que necessita, allò que no pot no voler: el poble de Paris, els habitants del Faubourg Saint Antoine, podien voler o no prendre les armes aquell 14 de Juliol? El poble de Madrid del 19 de juliol de 1936, era lliure de reclamar la possessió de les armes que el govern li negava? Només la consciència "intel.lectual" de la fracció contrària contestaria afirmativament, gràcies a la seua desimplicació del *què fer?* que no admet ser ajornat. No podrà, però deslliurar-se del seu caràcter de "passada", "abstracta" respecte a una realitat que ve "sola", sense guia ni llum, abandonada al propi atzar misteriós i inescrutable. Perfeccionista en les seues propostes, però sempre retardada, i, per tant, impotent, front a una realitat que ha corregut més. L'autèntica subjectivitat concreta, ben al contrari, elegeix actuar, exposar-se a la decepció i a l'error que sempre serà més veritat, i estarà més aprop de la *realitat*, que el seu posicionament intel.lectualista. És a dir que accepta:

...aquella negació de la subjectivitat (que) és la pròpia afirmació de la subjectivitat: la qual o roman etern problema sense solució (i no pot, a causa del seu dialectisme), o es nega per afirmar-se, i es retroba a si mateixa en el seu negatiu.⁴⁷⁷

La primera possibilitat ("etern problema") fa de la realitat per al subjecte quelcom "irracional, inintel.ligible". Cosa aquesta que, seriosament parlant, no pot fer, "a causa del seu dialectisme". És a dir que la veritat continua el seu camí, malgrat la tossuderia del subjecte que, per poca confiança, aparta els ulls d'ella. Aquesta *tossuderia*, per bé que indirectament, forma part de la veritat, car no hi ha una veritat que només siga veritat sense ser *ahora valor*⁴⁷⁸. Allò que pròpiament

⁴⁷⁶.- No oblidem que la correlació entre intel.lectualisme i egoisme queda clarament establerta pel propi Gentile.

⁴⁷⁷.- LGTC 2v, VI 8, pag. 305.

⁴⁷⁸.- L'argumentació que fa Gentile al respecte es troba en la seua crítica al llibre d'Adolfo Ravà *Il valore della storia di fronte alle scienze naturali e per la concezione del mondo*. Roma, Loeschener, 1909, i resulta del tot clarificadora. Hegel, com tothom sap, havia criticat l'excessiva separació entre fet i valor en el conjunt de l'ètica kantiana. Ravà s'ocupava, precisament, de la "idealitat" o "transcendència" dels valors "confosa" d'Hegel ençà amb la "realitat" dels fets, com a conseqüència òbvia de la, com

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

volem dir és que no hi ha *tossuderia* que només siga *tossuderia*, quedant-se en pura anècdota privada que en res no afectaria al tot de la veritat⁴⁷⁹. Clar que Gentile no afirma, com sense dubte faria Severino, que la *tossuderia o pusil.laminitat del subjecte abstracte* són astres que eternament brillen en el firmament de l'Ésser, justament perquè en ell trobem una noció optimista i il.lustrada de progrés, que, al seu torn, s'assenta sobre una noció de *devenir*, gràcies a la qual, allò que no apareix, cessa d'aparèixer o encara no ha aparegut, és no-res. La *tossuderia* de la subjectivitat enfrontada a la totalitat del procés històric, deixa de ser en veure's substituïda per aquella actitud "més comprensiva" que no accepta que si les ciències naturals han aconseguit una idea d'objectivitat, aquesta continue vetada per a les ciències humanes en general i la història en particular? Al nostre entendre, les coses en Gentile anirien de la següent manera: d'una banda, efectua una crítica d'aquesta concepció ingènuament optimista del progrés en la història amb motiu de l'aparició del llibre de Jules Delvaille *Essai sur l'histoire de l'idée du progrès jusqu'à à la fin du XVIII siècle* (Paris, Alcan, 1910), en el sentit que aquest autor "*resol el concepte de progrés en aquells de multiplicitat, successió, continuïtat, amillorament*"⁴⁸⁰, els quals són conduïts per Gentile a aquella estructura lògica en què la multiplicitat és pensada sense l'unitat, les determinacions que configuren el

a mínim, intenció d'identificar la filosofia amb la història: "Ell (Ravà) diu que Hegel s'*equivocà* quan féu la sàtira del *Sollen*, com a valors que no reeixen a *realitzar-se: per a ser tals*, contesta Gavà, *no cal que es realitzen*". Aques constitueix el punt bàsic de la crítica gentileana a Gavà: "Però precisament en tant que no es realitzen, en tant que són concebuts en aquesta semipotència que és impotència, els valors són, certament, dignes de sàtira: perquè aquell poder, d'unes voltes sí i altres no, és un poder més aviat ridícul, que, en realitat, no ha existit mai, que només ha eixit del cervell abstracte de filòsofs platonitzants". És més endavant, però, que Gentile descobreix la incoherència lògica que es deriva de separar fet i valor: Si el valor i l'activitat que l'ha de realitzar són dos, el valor, més que poder ser realitat unes voltes sí i altres no, no pot ser realitat mai. De fet, per què l'activitat que no té valor hauria de realitzar el valor? Una raó, perquè per ser tal hauria de a) ser immanent a l'activitat, b) tindre valor, ser una vertadera, bona raó; la qual cosa comportaria aquella unitat d'activitat i valor que és negada per la hipòtesi" (RDH Ps, V, pags. 170-2).

⁴⁷⁹.- Que el públic i el privat estan menys separats d'allò que creu el sentit comú, queda exposat per Gentile de la següent manera: "Si de la filosofia immanent en tot esperit, passem a considerar aquella filosofia explícita, de la qual la història de la filosofia pròpiament s'ocupa, la resolució i reducció de qualsevol forma d'activitat espiritual a la filosofia és encara més evident, En ella pensava Hegel ..." (RDH Ps, II, V, pag. 121). La "filosofia immanent en tot esperit" i la "filosofia explícita" són, respectivament, la història privada i la història pública. L'estudi que Gentile proposa de la segona, fa que la vegem de manera absolutament unida a les "subjectivitats", "voluntats" o "incerteses" de la primera.

⁴⁸⁰.- RDH Ps, VI, pag. 174.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

món, sense el Jo dins del qual apareixen, el contingut del *pensat* sense l'*acte del pensament*, el resultat teòric acabat sense l'activitat pràctica que ens hi porta. La crítica a aquesta estructura lògica, constitueix la columna vertebral de tot el pensament de Gentile, i el problema concret que ara ens ocupa no constitueix cap excepció:

... amb la pura categoria de multiplicitat i quedant-se en aquesta categoria, no es pot concebre ni progrés ni història... Si el passat fóra només passat i en absolut present, el present només present i en absolut passat, el judici de progrés no podria tindre lloc.⁴⁸¹

La conclusió és clara i transparent: per concebre el progrés, necessitem "conservar" el passat. Com ja sabem, "si no hi ha progrés, no hi ha història, car, en el fons, ambdós termes són sinònims"⁴⁸². I això -progrés, història, esperit- és el que manca tant en les filosofies "mecanicistes-materialistes-matematitzants" com en aquelles altres qualificades de "idealistes platonitzants". Unes perquè es perden en la multiplicitat, altres perquè imposen una unitat abstracta que es descuïda de la Història com a escenari d'eclosió de diferències. (Això no significa que ens trobem autoritzats a establir un parl.lelisme rígid entre unes i altres: en la concreta història de la filosofia i del saber en general, optar per la unitat o per la multiplicitat no és característica exclusiva de cap dels camins esmentats).

L'important, però, és que ni per una via ni per l'altra, s'assoleix aqueixa unitat en la multiplicitat, imprescindible per a l'adquisició d'aqueixa autèntica consciència d'historicitat, la qual, només ocasionalment, per exemple, fou en opinió de Gentile, un d'aquests moments, en tant que "*la filosofia comença a adquirir consciència del principi cristià del valor absolut de l'esperit, o de la veritat del diví i de l'humà*", però l'intent es veu frustrat en el transcurs de "*la filosofia cartesiana i la filosofia*

⁴⁸¹.- RDH Ps, VI, pag. 177.

⁴⁸².- RDH Ps, VI, pag. 178.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

senzística i materialista dels segles XVII i XVIII, per no resorgir més que amb el nostre Vico i el Romanticisme"⁴⁸³. Aquesta correlació entre cristianisme i consciència d'historicitat, és moneda corrent per a tota la historiografia filosòfica actual, però, probablement, no ho fóra tant en la segona dècada d'aquest segle, ni encara menys en un país del sud d'Europa, la saó de l'hegelianisme sobre la consciència contemporània potser no fóra encara tan profunda. Siga com vullga, no se'ns escaparà el fet de la seua contribució a la *desacralització* del fenomen cristià, el qual culminarà en l'absoluta afirmació de la seua *mundanitat* efectuada per Severino. "El principi cristià del valor absolut de l'esperit" és "unitat del diví i del l'humà", és a dir: és història; quan el diví s'ajunta amb l'humà, sempre cobra avantatge; l'equilibri entre els dos només es un ideal que en la pràctica mai no s'acompleix. Tanmateix no podem assegurar que Gentile se n'adone d'això últim; per a ell, les conseqüències de *la filosofia senzística i materialista*, la definitiva impció de l'humà sobre el diví, són un error *evitable*. Que allò insinuat en el Renaixement s'haja vist frenat per retornar a vells esquemes, només significa que s'ha imposat de nou

... aques hábit (del nostre pensament) de desplegar-se front a la realitat, que és la seua realitat, en una successió de temps -passat, present, futur- i de perdre's en aquesta multiplicitat, sense mirar mai a si, sense recollir-se en si mateix, i retrobar ací com a unitat de tot aquell múltiple, la realitat, en què tots els temps tenen el seu actual punt de suport.⁴⁸⁴

18.- El mode de conservació del passat com a repte d'un saber de la realitat total.
El problema apareix quan ens preguntem per la naturalesa de l "conservació" dels temps a què al.ludíem. En aquest moments tenim clar que referir-nos a un Jo o activitat del Jo, una filosofia, una talaia des de la qual es despleguen els diversos

⁴⁸³.- RDH Ps, VI, pag. 179.

⁴⁸⁴.- LGTC VI, 1., pag. 180.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

temps, una identitat protectora de tota diferència, és absolutament imprescindible per tal de *non sperdersi in questa molteplicità*, tanmateix de quin aparèixer perlem quans ens referim a una forma o altra del principi que atorga unitat al múltiple, o al múltiple mateix que no està present ara i ací? La resposta de Severino a hores d'hara ens resulta familiar: es tracta en definitiva de remitir-nos a un mateix Aparèixer dins del qual apareixen tots els altres i que per si sol garanteix la "conservació" del passat o del futur. Aleshores, sense eixir d'aquesta -podríem dir- descripció fenomenològica del contingut de consciència, Severino se sent autoritzat per dir que és una *interpretació* pensar que allò desaparegut, ha passat a ser no-res. Severino fa una proposta com aquesta per un procediment no massa diferent al de Gentile, procediment epistemològic que nosaltres hem gosat qualificar de descripció fenomenològica: resultaria contradictori pensar que el que canvia, no té quelcom d'estable; que el múltiple, no té quelcom d'identificat. Fins ací trobem, quasi podríem dir, homogeneïtat entre ambdós autors: es tracta d'una necessitat del pensament coherent amb si mateix, sense intervenció de cap element transcendent. Ara, en Severino hi ha quelcom més: l'afirmació rotunda i contundent de la 'eternitat de cada ens, afirmació no només referida a la "idealitat" del que queda en la memòria, ni del recurs a certs ens passats imprescindibles com a suport d'altres encara presents. Podem dir el mateix de Gentile o ens trobem davant el màxim pun de discrepància entre els dos autors? També podem plantejar la qüestió de la següent manera: aconseguix Gentile, malgrat tot l'esforç realitzat, persuadir-nos que l'ens ideal és (ontològicament parlant) tant com l'ens real, o l'intent queda frustrat des del moment que es permet la reaparició, d'una manera o altra, de la convicció que si no tot, almenys una part de l'ens, no sols de l'Ésser, es perd en desaparèixer? O, fent sense dubte una lectura que li és favorable, Gentile s'hauria compromés en definir i concretar la sola "eternitat" que nosaltres racionalment podem albirar, mantenint-se sempre en un difícil equilibri, evitant sempre els dos extrems per ell

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

expressament denunciats: l'intel.lectualisme o el misticisme? De fet ell es referirà a aquesta tensió permanent com a *antinòmia*⁴⁸⁵, enunciada com :

Tesi: "L'esperit és història, perquè és desenvolupament dialèctic."

Antitesi: "L'esperit no és història perquè es acte etern".

L'Acte de l'antitesi en correspon, salvant distàncies, am l'Aparèixer Transcendental de Severino, si més no, perquè també queda identificat amb l'"eternitat" pròpia del que no canvia, precisament, per facilitar el canvi de tota la resta, de les distintes constel.lacions de L'Aparèixer, en el llenguatge del pensador de Brescia. Tanmateix hi ha diferències irreconciliables entre ambdues nocions. Sense anar més lluny, difícilment es pot pensar que l'Aparèixer Transcendental siga subjecte, mentre que en Gentile és l'Acte reflexionant del subjecte allò que permet que ens adonem de l'eternitat inherent a tota multiplicitat i a tot devenir, superant així el *nostro abito*. De totes maneres, de moment, importa més caracteritzar els termes de l'antinòmia, car en el segon apartat d'aques capítol XIII, Gentile estableix la concomitància entre el tema de l'antinòmia i la dificultat en què ens trobem de salvar el perill d'atomització, un cop acceptat que l'essència eterna descendisca a la història: mentre l'essència viu al marge de la història -tot i que des de fora pugua guiar-la- no se li plantegen *problemes d'identitat*, però quan aquesta essència, no sols vol estar, sinó que vol ser totes i cadascuna de les seues individuacions històriques, ja no es pot passar per alt sense discussió l'esquema bàsic que en Occident, de Plató ençà ha presidit la relació entre idees i coses. Per exemple, qui o què *és més*, l'Ariost de carn i os que entre 1474 i 1533 visqué infinites vides -inifinites a la manera de la distància *infinitament* divisible que separa Zenó de la tortuga-, o aquell altre que avui, en llegir-lo, ens arriba mentre

⁴⁸⁵.- TSAP XIII, 1., pag. 192.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

projecta la seua influència a través del segles i generacions, cada vegada que un subjecte reviu ("com al seu propi drama" a l'igual que déiem de l'historiador en relació a la història) l'experiència d'Ariost? Així,

... coneixent l'Ariost, coneixem dos hòmens: un que és esperit, l'incondicionat, condició de tot condicionat, acte què posa el temps i totes les coses temporals; l'altre que és en si mateix una realitat condicionada pels seus antecedents.⁴⁸⁶

Heu's ací plantejat el dilema a l'interior del propi concepte d'individu. La cosa sorprén encara més en una filosofia com la de Gentile, la qual, coherent amb el seu *inmanentisme*, fa de la realitat individual, la realitat *tout court*; entre altres motius, perquè acostar la filosofia a la història, significa tractar de perfeccionar-la per tal que el testimoni que se'n desprén, no passe desapercebut o precipitadament subsumit en un universal despersonalitzador. Recordem, a més, que la convicció -que podem remuntar fins a Aristòtil- segons la qual *en cert sentit* (=amb totes les propietats de l'ésser, àdhuc l'existència) només els individus són, no és allò al·ludit en la defensa gentileana de la **individualitat** -que compren idea, espècie, gènere- i que *per ser* només requereix ser negació del seu oposat i no referir-se a una determinada regió ontològica en detriment de les altres. Pel contrari, la individualitat sustentada només pel seu caràcter d'"estar al davant", sense garantia transcendental que suposa la *negació* implícita de ser *un no-res*, és pura contingència, Severino diria: ens sorgit del no-res, sense raó, disposat a retornar al seu origen de manera molt més arbitrària del que voldrien les explicacions de caràcter causal. La **individualitat abstracta**, sense fonament, és la pròpia de l'empirisme situat en una de les branques de l'antinòmia, sense però, fer-se càrrec d'ella com a tensió permanent. L'apartat 4. resulta completament explicatiu al respecte:

⁴⁸⁶.- TSAP XIII, 1., pag. 194.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

El platonisme i el protagorisme.- Precisament aquesta dificultat de concebre l'eternitat en la història, i la història en l'eternitat, empenyé Plató a negar valor a la història i a tancar tot ésser en una realitat transcendent. I entre els empiristes de tots el temps, de Protàgores endavant, a negar qualsevol valor absolut que es sobrepose a cada condició particular i continget. L'antinòmia deriva de la impossibilitat d'aturar-se amb Plató en un valor transcendent que no siga esperit (negació de la història), o aturar-se amb Protàgores, en el pur fet històric de l'esperit (negació del seu valor). Deriva de la necessitat tant de Plató com de Protàgores, en la seua contradicció.

No quedar-se *ni* amb Plató *ni* amb Protàgores, significa assumir l'antinòmia, que ells viuen com a contradicció insuperable, com a realitat positiva, sense retrocedir davant d'ella. D'altra banda, el text estableix una identitat entre negar la història (els fets de la història, el múltiple) i negar el valor de la història, que només l'etern, fora de la història però en íntima comunió amb ella, pot atorgar. Per una o altra via, el resultat és el mateix: menyspreu per la història. L'autèntica experiència històrica només es dóna per la conjugació dels dos elements. Tanmateix el problema continua sent la naturalesa de l'aparèixer d'un d'ells, unificador del múltiple i eternitzador de la realitat devinent. En realitat, hi ha fragments en què un té la impressió que, malgrat tota la insistència per part de Severino en situar-se per raons similars front a Nietzsche, Heidegger i Gentile -en tant que en tots tres culminaria la voluntat de fer de les coses temps, devenir, història-, almenys els dos italians estan dient el mateix. Se'ns podria objectar: no fa Gentile una afirmació de l'originarietat i concreció del devenir, directament enfrontada amb l'eternitat de l'ens severiniana? Respondríem, però: no fa també Severino la defensa d'un devenir no-nihilista, el qual no és el contrari de l'etern, sinó la seua manifestació o desplegament progressiu? I quina diferència hauria entre el devenir gentileà embolcallat per l'actualitat eterna de l'acte del Jo⁴⁸⁷ i l'ésser serviniana que no vol abandonar l'ens a la seua sort? La qüestió és espinosa i la seua possible clarificació requereix un grau de distanciament necessari respecte a les declaracions explícites

⁴⁸⁷.- "... l'estremir-se d'una fulla, un pèl de fred, un sistema filosòfic, una gran fantasia que abraça cel i terra (*inferno ed empireo*), sempre unitat segellada per l'autoconsciència." (RDH Ps, IX, pag. 253).

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

de'un i d'altre. Gentile, en primer lloc, no s'està d'avisar que aquell etern presente en què té lloc l'acte del pensament, no és el present situat entre passat i futur, sinó aquell altre que no canvia, punt de referència estable pel qual té raó de ser tot canvi, acte reflexiu de la voluntat que es construeix a si mateixa més enllà de les pròpies limitacions. Amb una argumentació així -tal i com es veu en el tex que anem a reproduir- un podria quedar convençut que Gentile ha pogut esquivar el perill implícit de confondre l'actualitat amb l'*actualitat present* del davant ("*innanzi*"), la qual cosa hauria suposat automàticament l'elevació a unitat de mesura de totat realitat, de la presència que tinc "davant dels ulls".

Com diem, però, *cert* Gentile pareix sobreposar-se a un tal perill de manera airosa:

D'actual, de real l'esperit nòmes coneix el present, que no és res més que aquesta actualitat seua, que no s'ha de confronde amb aquell present que, distingint i component alhora les parts abstractes de l'experiència, es col.loca com a punt intermedi entre passat i futur; que, en realitat, és un dels moments del temps, mentre que, el vertader present és extratemporal, etern, portador en el seu si, com a contingut, de tot el temps amb la seua falsa finitud o eternitat. De mode que el procés de l'experiència en la seua actualitat és un procés etern⁴⁸⁸.

La "falsa finitud o eternitat" només és tal per a aquella consciència dominada per l'*abito*, per a l'*uomo che si sente generalmente troppo piccolo*, i, ben cert, que "el procés de l'experiència en la seua actualitat és un procés etern", però sempre dins del límit del Jo que és l'utèntica infinitud i la possibilitat de negar qualsevol límit. Aquest present, acuradament distingit de l'"altre present", que no coincideix amb el *present al davant*, no és suficient per assegurar que el no és o no ha estat encara, no caiga irremisiblement en el no-res, tal com li passa a allò que Occident entén per *experiència* -allò que en estar podria no haver estat i/o allò que en no estar podria haver estat? Realment, en texts com aquest, sembla que Gentile haja

⁴⁸⁸.- RDH Ps, IX, pag. 254.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

reeixit -en distingir la seua actualitat d'aquella altra característica de la presència fàctica- a fonamentar, no només a exigir, la "salvació" de la realitat que devé, però hi ha altres texts del quals es pot extraure la posició contrària.

19.- "No confondre les condicions de la nostra supervivència amb la veritat". Necesitat que cada ens té de negar tot allo que no es ell mateix. Similitud de plantejament respecte a la experiència immediata.- El 15 de Gener de 1991, en el marc del seu curs sobre "Volontà e linguaggio", Severino deia: "El nostre no és un discurs de caràcter sociològic-antropològic. L'Occident apareix i és l'aparèixer de la interpretació d'Occident. L'Occident no és *Ding an Sich*, és interpretació. La interpretació és la voluntat de donar sentit a quelcom que apareix. Avui es diu que cada dada està carregada de teoria. Nosaltres, però diem: la interpretació mai no troba una base estable, sinó que sempre remet a quelcom de més originari, quelcom, però, que no es mostra mai, no mostra mi aquella última raó per la qual és considerat com a no interpretable. La interpretació es fixa sobre quelcom que *actualment* no es mostra com a interpretable de nou. Tot i així, no hem de confondre les condicions de la nostra supervivència amb la veritat..."

El text conté totes les discontinuïtats pròpies d'un apunt agafat a vol de ploma. Tanmateix resulta molt suggestiu, car "la confusió de la nostra supervivència amb la veritat" ve donada al seu torn per la confusió d'allò que *actualment* apareix amb allò sobre el qual no sols ara, sinó mai més, no poden seguir produint-se interpretacions. La pregunta que ara se'ns imposa, és si poden considerar Gentile entre els *confosos*, si la seua noció d'actualitat cau, malgrat tot l'esforç en sentint contrari, dins d'aquesta altra actualitat de *la nostra supervivència*. Ací, a més, ja no podem seguir ajornant un tema que per qüestions d'exposició, hem anat retardant. En Gentile, l'actualitat és obra del Jo, per bé que no es tracta d'un Jo empíric o psicofísic, mentre que no podem dir el mateix de l'aparèixer transcendental de

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Severino. Aquest concepte, con deia el 16-I-91 "no és l'acte d'un déu, ni tampoc de l'home, de la consciència, del grup social". Això, òbviament, mai no haguera estat subscrit per Gentile. Mirem, en canvi, que és allò que, explícitament, afirma:

... la multiplicitat dels conceptes, és a dir de les coses, no pot ser sinó l'escorxa d'una semença que és un concepte sol: el concepte de subjecte centre de totes les coses⁴⁸⁹.

Tanmateix la qüestió del subjectivisme, o en general de qualsevol condicionament epistemològic que pose la parcialitat com a inevitable, l'hem de tindre present, per no detindre'ns més en ella de moment, car encara hem d'aclarir altres motius que, independentment d'aquest últim, encara que probablement de manera no tan contundent, separen Gentile de Severino. Ho anem a fer acudint a uns texts que, si més no, sembren el dubte en allò mateix que fins ara havíem presentat com a evidència no problemàtica. Centrem l'atenció, en primer lloc, en el punt 11 del capítol xv de TSAP. Gentile ací tracta de fonamentar el pràctic que, com a conseqüència de tot el seu pensament, es veu frustrat per les diverses formes d'intel.lectualisme⁴⁹⁰ i reclama ser lliberat:

La idea de la bona acció no és ja diferent de la bona acció perquè la primera siga una simple idea i la segona, en canvi, una idea actuada; sinó perquè una és una idea i l'altra una altra idea (o, si un vol, una és una acció, i l'altra una altra acció). I la diferència entre la primera i la segona idea rau en això: la primera és una idea abstractament considerada i la segona és idea concreta.

Deixem a banda tot allò que el text suggereix respecte a una possible teoria de la diferència en Gentile. Centrant-nos en allò que ara ens ocupa més, crida l'atenció

⁴⁸⁹.- TSAP XVI, 2., pag. 231.

⁴⁹⁰.- A. Leyte en la seua introducció a la edició castellana de "*Identidad i Diferencia*", a la qual ja hem fet referència, manifesta una preocupació molt similar en el sentit que *la ética, todavía más que la filosofía, no puede hacer nada porque siempre llega demasiado tarde a adaptarse a lo que hay*. Aquesta paràlisi o frustració, en un sentit diferent que sense dubte no satisfaria a aquells que des de perspectives heideggerianes s'han ocupat de la qüestió ètica, es refereix en TSAP XV, 10., pag. 227 a l' "absoluta insostenibilitat d'un concepte de l'esperit totalment o parcialment teòretic en el sentit pel qual la teoria es contraposa a la vida: aquesta, realitat (natural o espiritual); i aquella, mera cotemplació d'aquesta, estranya al seu procés, *lliurant-se al món quan la nit cau sobre el jorn del món*." (Cursiva nostra)

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

que qui renuncia a ubicar la diferència entre bona acció i idea de bona acció en el sentit de la diferència entre *idea actuada* i *idea abstracta*, no mostre, en canvi, cap objecció en emprar les expressions *idea concreta* a la primera i *idea abstractament considerada* a la segona. La cosa podria passar per una anecdòtica i fugissera confusió terminològica, de no ser perquè Gentile ha insistit, tant com el propi Severino, respecte al caràcter originàriament ú de la immediatesa, en el caràcter també únic del pla fonamental i irrenunciable d'allò que diem *experiència*, en el concepte de la qual, ell introdueix innovacions que la fan superar els prejudicis tradicionalment a ella associats, així: no ens és presentada en contraposició a la lògica, sinó identificada amb ella, en una dinàmica solidària entre dues activitats que només són cares distintes d'una mateixa realitat o procés:

La nostra experiència és lògica: la sola lògica que puga ser concebuda, si un no vol transcendir l'acte racional. Una lògica viva que crea les seues lleis en l'acte que les va realitzant. No anticipa lleis als fets del pensament; però, precisament per això, exclou l'existència de propis i vertaders fets de pensament.⁴⁹¹

Qualsevol intent de veure el contingut del pensament com a un fet, s'ha de revelar incapaç de comprendre la posició gentileana que fa d'aquesta activitat, negació explícita de tota realitat que es pretenga abstracta. Sobretot el que s'ha de reconèixer, és que la cosificació del pensament és inevitable, si un creu en l'existència d'una lògica que des de fora el governara. Ben al contrari: *Ma questa sua logicità é aderente, anzi immedesimata con l'attualità sua...* A més, continuant en aquesta línia, el nou concepte d'*experiència* no apareix marcat per dualismes tradicionalment insuperables com *quello ereditato del platonismo* entre sentits i intel·lecte, ni aquell altre que de forma contumaç oposa la sensació, com a experiència particular, a les representacions generals o abstractes de conceptes derivats de l'experiència. Un concepte que dona per feta l'unitat en l'experiència de

⁴⁹¹.- RDH PS, IX, pag. 249.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

percepció i imaginació. Un concepte, finalment, que vol superar l'antinòmia entre idealisme i positivisme⁴⁹². Des d'un plantejament d'aquestes característiques, "tota l'experiència és universal" car només el subjecte que ha descobert el sentit de la moderna subjectivitat, pensa l'universal i li dona sentit. La "modernitat" rau en això: la subjectivitat ha deixat de ser l'entrebanc de la universalitat, per passar a ser el seu fonament. (Deixem per a més endavant el perill de solipsisme que se'n podria derivar). Gentile, a més, està persuadit que en la seua aposta "*posem fi a les antigues disputes al voltant del principi d'individuació*", frenant el perill que nosaltres hem qualificat d'atomització del sentit. No cal dir, d'altra banda, que el problema del subjecte i la solució a la individuació-atomització guarden una innegable relació: només si el subjecte és apreciat no sols com a continent de tota realitat, sinó, a més, de totes les vies que travessen la realitat, només així, l'atomització pot no constituir-se en infinita. Hi tornarem. Deixant relativament a un costat aquestes qüestions, el text que ens confirma en la nostra idea que Gentile a propòsit de l'experiència ha dit, o ha volgut dir, quelcom molt semblant al Severino que desvela els secrets de la immediatesa, és el següent:

(la sensació de color) Tampoc pot ser considerada una forma immediata d'experiència: perquè si és un element d'una experiència posterior, respectivament mediada, en tal cas, l'experiència immanent, que no pot ser mai sinó una sola, serà aquesta segona; i respecte a ella, l'altra serà immediata, perquè no serà pròpiament una experiència. I si en canvi, considerem la primera en la seua actualitat (en el moment que recibim un color i res més) aleshores no se la podrà dir immediata respecte a una experiència posterior que no hi és, mentre podrà dir-se ella mateixa mediada respecte a les anteriors experiències en ella absorbides.⁴⁹³

⁴⁹². - Sempre RDH Ps, IX.

⁴⁹³. - Ens consta acceptar el que diu Galimberti a la pag. 77 de LC, que "Per al filòsof de l'actualisme, pensar significa negar la immediatesa de l'ésser" perquè estem convençuts que l'acte gentilià és immediat, com immediat és el pensar de Severino. Entenem però que Galimberti arribe a una tal conclusió per fer de la immediatesa una característica del naturalisme-objectivisme que, no obstant, tots tres autors rebutgen. Tot i així, ens resulta insòlit que algú tan directament influenciat per Severino, pugui donar com a vàlida aquesta accepció del terme immediatesa.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Com podem comprovar, el problema només té solució acudint a *l'experiència immanent que no pot ser sinó una sola*, qualsevol altre camí conduiria a apories d'eixida impossible. Ara, tornant al problema del qual hem partit; com és que un plantejament com aquest pot mantenir la divisió entre "idees concretes" i "idees abstractes"? Una possible resposta seria que aquesta divisió és posterior a l'acceptació de *l'experiència immanent*, de la mateixa forma que, en el cas de Severino, la distinció entre *concepte concret de l'abstracte* i *concepte abstracte de l'abstracte*, a l'igual que les distintes negacions de l'originari, apareixen com a integrades en el reconeixement previ de l'estructura originària? Deixant a banda allò que la divisió severiniana pugua tenir d'artificios i potser de fallit, en Gentile trobem suficients motius per pensar que allò que passa amb motiu de la divisió entre *idea de bona acció* i *bona acció* reintrodueix allò que, precisament, s'esforçava en superar, i ho fa, justament, pels postulats enfrontats que travessen el seu concepte d'*experiència*.

D'una banda, com passa en Severino respecte al nivell més profund de la *immediatesa*, "*L'experiència és mesura de si mateixa, no pot esperar d'un altre lloc el criteri del propi judici*"⁴⁹⁴, d'altra, però, s'assumeix plenament el que des de l'òptica severiniana constituïria una *interpretació* sobre l'*experiència*, efectuada des d'un "enfora" de l'*experiència* i que, per tant, no respecta el principi d'autoinclusió o immanència en què l'*experiència* s'ha d'explicar a ella mateixa. El contingut d'aquesta interpretació és, a més, senyalat per Severino com el més genuí del concepte d'*experiència* un cop esdevingua la caiguda irreversible de l'*epistème*. En aquest sentit, Gentile i Heidegger constitueixen els testimonis més fefaents de la caiguda i substitució del saber de l'*epistème* respecte al saber de l'*experiència*:

Car l'*experiència* no és la posició d'una identitat absoluta, com s'ha dit, ni el sorgiment improvisat i súbit de determinades representacions; sinó que és, com diria el nostre

⁴⁹⁴.- RDH, part segona IX, pag. 258.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Jaja, el determinar-se d'un indeterminat; *d'un indeterminat que és un no-res respecte al determinat que resulta del procés de l'experiència*; tot i així, es tracta d'una vertadera i pròpia creació, de la qual tots els antecedents destacables, potències o condicions, es revelen per a la crítica com a elements pòstums d'una anàlisi dissolvent.⁴⁹⁵

Quina és la diferència entre el "sorgiment improvisat i súbit de determinades representacions" i "l'indeterminat que és no-res respecte al determinat que resulta del procés de l'experiència"? Plantegem la pregunta conscients que hi ha en Gentile, també en Severino, una reflexió sobre la necessitat, que obliga a anar més enllà, o, com a mínim, a constatar la insuficiència, de la simple divisió entre el real i el possible: quin estatus ontològic li correspon al possible? és només un deficient reflexe del real? I el real, és només allò que *possiblement* podria no haver estat? O, pel contrari, no hi ha un sentit de necessitat més originari que totes aquestes divisions?

En aqueix sentit, Gentile distingeix unes vegades⁴⁹⁶ entre **accidentalitat** i **condicionalitat** històriques, amb el propòsit, sense dubte, de garantir la necessitat del fet que només aparentment o abstracta sembla fortuït, és a dir: sense lligam definitiu amb el Tot que comprén la totalitat d'esdeveniments de tota època i edat. Altres vegades, Gentile aprofundeix el sentit de la relació entre **aparent** i **abstracte**, per mostrar fins quin punt són només les coses abstractament considerades, és a dir: com a podent continuar sent el que són, al marge de la història, que avalen el miratge de l'**accidentalitat**, del fortuït, de la possibilitat que allò que és pugui ser distint o contradictori de si mateix, sense que el curs del món canvie, ni que siga mínimament, el seu rumb:

Dante, en abstracte, hauria pogut viure altra vida que aquella que visqué, tindre altra cultura, altres coneiximents, altra inclinació política, altres opinions, altres passions, altre contingut espiritual; i la mateixa força poètica (abstracta). Hauria pogut, però ha

⁴⁹⁵.- RDH Ps, IX, pag. 259. *Cursiva nostra*.

⁴⁹⁶.- RDH PS, II, pag. 129.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

tingut el contingut que ha tingut; per això ha escrit el poema que ha escrit, i no hauria pogut escriure'n un de divers. Just per això la poesia de Dante és també Virgili, Francesca, Farinata, Matelda etc.: és la poesia històricament condicionada, entra pel seu valor poètic en el supramón: la condicionalitat històrica assumeix ací el significat d'element etern de l'etern esperit. Aquesta és la immortalitat de l'art.

Observem com en allò que Gentile qualifica de pensament abstracte, es reproduïx una versió genuïna de l'esquema aristotèlic que divideix la realitat de cada cosa o individu en substància i accident: la vida que Dante visqué, la seua cultura, els seus coneiximents, la seua inclinació política, opinions, passions, contingut espiritual... són *accident* d'una *substància* que és la força poètica. Passa, a més, que els "accidents" constitueixen el valor de la història tal com és entesa correntment, és a dir: abstractament: allò que per fugisser no té valor, allò que no paga la pena retindre ni que siga com a guia o referent d'altres èpoques, allò que és simple decorat d'un transfons en què succeïx quelcom molt més important. Per a la mentalitat abstracta, el Dante, posem per cas, gastrònom o el Dante que pren partit en els conflictes polítics del seu temps, resulta inessencial front a l'essencialitat de la seua poesia; el primer és l'element devinent, el segon l'etern. En el cas de Gentile, les coses van de manera ben diferent: "*és la seua poesia històricament condicionada que entra en el supramón, i la condicionalitat històrica assumeix ací el significat d'element etern de l'etern esperit*". Amb altres mots: l'històric i l'etern s'han interpenetrat sense deixar rastre de la barrera que els separava. L'històric és, a més, necessari. La necessitat ja no pertany en exclusiva a allò que, tradicionalment, ha estat considerat etern. L'etern, al seu torn, s'incorpora a l'individual. No hi ha per tant res d'inessencial, ni res tampoc que siga més essencial que altre. Quasi podríem dir que, com passa en Severino, no hi ha lloc perquè un ens privilegiat, un déu, una classe social, potser l'excepció que confirma la regla la constituïra una consciència, no hi ha lloc, diem, perquè

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

justifique la seua superioritat ontològica. En cert moment⁴⁹⁷, en ocupar-se Gentile d'efectuar -altre tema emblemàtic de Severino- la crítica a la versió abstracta del p.d.n.c., l'argument queda exposat amb claredat meridiana: el principi "*no pot valdre com a llei vàlida a priori per sobre de l'experiència*", però la impossibilitat que un universal afecte la història sense *fer-se* ell mateix història, afecta no sols a aquest principi sinó a qualsevol altre d'aquells que conformen la metafísica tradicional:

Quan Plató i Aristòtil volgueren fixar els universals, objecte de la coneixença científica, es trobaren en la necessitat d'abstracte el viu de la vida, i com es deia: de la natura que és generació i corrupció i devenir continu, tot el món de les pures formes; enredant-se en tots aquells dualismes de forma i matèria, acte i potència, universal i particular, que, denunciats amb meravellosa acuitat per Aristòtil, foren en canvi la seua camisa (de Nesso) i, com passa en la seua metafísica, continuaren insuperats en tota la filosofia posterior...

No hi ha ens privilegiats, no hi un grau més gran de necessitat que aquell que correspon a la realitat de l'individual, allò precisament que el pensament abstracte considera casual, anecdòtic, fortuït i inessencial. El propi error i el propi fracàs, tan violentament desterrats pel pensament abstracte, si més no, quan no apareixen rígidament encofrats pel dualisme moral, ací, en canvi, no gaudeixen ni d'un pèl menys de grau de necessitat o d'ésser. Diríem que, com ja hem vist en Severino, els termes ésser i necessitat són pràcticament intercanviables. L'analogia, però, encara va més lluny, car un i altre termes, si només existira *aquest* Gentile, són substituïbles per eternitat: "*... l'exigència de l'esperit no és que l'error i el mal desapareguen del món, sinó que siguen eterns*"⁴⁹⁸. I com si es tractara de voler tancar el cercle que reforça la impressió de identitat dels discursos d'ambdós, en aquest punt, la necessitat i concreció d'un element, el seu valor ontològic, no ve determinat simplement per la seua posició *al davant*, siga amb els ulls del cos

⁴⁹⁷.- RDH Ps, IX, pag. 245.

⁴⁹⁸.- TSAP XVI, 10., pag. 236.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

biològic, siga amb els ulls de l'ànima platònica, sinó per la negació paral·lela d'allò que no és i, encara més, de la negació del pur no-res. Sense aquestes negacions, l'unitat dels oposats resulta impossible de fonamentar a l'igual que la idea mateixa de totalitat, deixant sense sentit ni fonament l'objectiu mateix de tota metafísica. Sense ens que sàpia de ser negació d'allò que no és, bé es tracte de tal cosa o tal altra, bé es tracte del no-res absolut, no hi cap vincle íntim i real entre les coses, i inevitablement s'ha d'imposar la imatge d'un món en què l'autènticament *real* són les coses existint com a separades les unes de les altres, i aquell discurs que no s'hi ajusta, acaba sent considerat pura interpretació, sotmesa sempre a un o altre grau de subjectivitat, o, fins i tot, fantasia. La postura de Gentile al respecte és tan contundent com la de Severino, de mode que l'imperatiu de les *negacions* esmentades, regeix, fins i tot sobre, o, segons com, *abans*, la constitució del Jo actiu, principi de tota actitud, teòrica o pràctica.

També el Jo és un ens que no pot sostroure's a les *negacions*. Precisament, en la crítica de Gentile a les "insuficiències" o "timidesa" de la KrV kantiana, per allò que aquesta obra conserva de prejudicis realistes o naturalistes tot i que Kant veu l'experiència com a *rapporto tra l'Io e il non-Io*⁴⁹⁹, *rapporto* dialèctic, no impositiu del segon terme sobre el primer; tot i així, però, Gentile qualifica aquell punt on s'ha aturat Kant de *concetto oscurissimo*, per bé que la direcció -retorn a l'acte del Jo, tractant de no deixar cap *excedent* com a impossible de ser assimilat pel Jo- haja estat correcta. Heu's ací indirectament l'alternativa que Gentile proposa:

En el Jo i el no-jo, concebuts com a dos absoluts oposats (com aquell múltiple del qual Kant fa terme de la sensibilitat i la pròpia sensibilitat) no és possible, per definició, cap tipus de relació. Car aquest Jo absolutament oposat al no-jo, és el Jo que només és jo, res més, sense res en comú amb el seu oposat i, per tant, posseint natura immanent de Jo en una esfera infinita: Jo que a l'infinit mai no es trobarà amb el seu oposat.

⁴⁹⁹.- RDH Ps, IX, pag. 241-2.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

20.- Rebatiment del solipsisme?. Crítica del concepte *corrent* d'experiència. Autoproducció del Jo.- Sembla que així arribem a un punt de màxima identificació entre ambdós autors i àdhuc podríem sentir-nos temptats de menystenir els arguments de Severino en vistes a fer de Gentile un dels autors capitals on ve a complir-se el destí d'Occident, en tant que la realitat del devenir acaba per absorbir la realitat immutable, sinó per identificar-se amb ella. A més, l'**unitat dels oposats** que se'ns acaba d'exposar, no és la mateixa reclamada per Severino en RCh, pensada per incloure el devenir i la multiplicitat, i no per a romandre al mode d'estructura purament lògica, pensada o *ideal* exterior a ella? Finalment, no s'ha procedit a reivindicar la realitat ontològica de l'individual sense caure però en un procés indefinit d'atomització del sentit? Comptem, a més, que quan l'**atomització** que s'atura és la del propi Jo (o *jos*) individual, l'altre extrem que amenaça, i que òbviament hem de defugir, és el solipsisme. Gentile creu evitar-lo a partir d'una concepció de la història que fa d'aquesta el producte de l'esperit: "*...unitat de totes les històries... que és pròpiament la història que té com a objecte la productivitat de l'esperit en general*"⁵⁰⁰. La història incita l'esperit a la producció, recíprocament, ella és produïda per ell. Cert: l'esperit no és el Jo, sinó allò que es va realitzant pel diàleg infinit entre els jos; tanmateix es veu afectat per la mateixa limitació que afecta al Jo com a tal, car en un sistema on el Jo és fonament, allò que el condiciona, condiciona també tot allò altre que n'és contingut. En consonància a la qüestió referent a l'**unitat dels oposats**, podríem dir que és justament en el Jo alliberat de tots els reduccionismes realistes que tracten, sense poder, d'explicar la seua activitat, que es pot contemplar millor l'esmentada **unitat**, que és tant com dir la coimplicació d'**identitat i diferència**:

⁵⁰⁰.- RDH Ps, II, IV, pag. 118.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

... Jo que no és, parlant amb propietat, diferent, sinó que és diferència, posant la pròpia identitat com a fonament de la pròpia diferència.⁵⁰¹

Ara, realment, tal com estem presumint, queda garantitzada aquesta circularitat que recorre el trajecte del Jo a la realitat -tota realitat, no sols aquella "al davant"- i de la realitat al Jo? S'aconsegueix de debó el *sistema* en què tots els elements compten per igual, de mode q5e si manca un d'ells, l'edifici s'ensorra? És ací justament que topem amb un dels punts que més clarament enfronten els dos autors. En aquest punt, més que en cap altre en què les posicions són obertament discrepants, un se sorprén que la fricció es palese, precisament, quan sembla que els discursos vagen a confluïr. Fixem-nos que Gentile està dient: "*Abstractament considerats, fets esdevinguts i ficcions, coses vertaderes i coses falses estan sobre un mateix pla i no hi ha manera de distingir-les*"⁵⁰². "Abstractament considerats" vol dir: segons les normes del "*concepte comú d'experiència (que) passa, per dir-ho així, de contraban*"⁵⁰³, que viu en la *fe* que el seu contingut siga cert, però que no pot estar-ne segur, perquè, deliberadament o no, deixa fóra de si el propi *acte* que permet tant tindre com adonar-nos que tenim experiència; amb altres mots: consenteix -per allò que en Kant hi ha de fallit- la *cosa-en-si* kantiana com a "*residu de la nostra coneixença que se sostrau a la pròpia coneixença* (continua dient) *quan s'aplica, per dir-ho kantianament, la categoria de la negació amb tot el seu rigor*"⁵⁰⁴. En resum: el concepte corrent i errat d'experiència ens porta al nihilisme entés a la manera severiniana, com a voluntat que les coses siguen no-res, les coses no sols les *idees* ni sols els valors. Això passa quan l'experiència del present, d'allò que tinc *al davant* s'imposa sobre l'activitat del Jo en Gentile,

⁵⁰¹.- TSAP XVI, 15., pag. 239. A la llum d'aquestes paraules, que encertat sembla anar Severino quan recomana a certes escoles de la filosofia actual *fer els comptes amb la filosofia de la consciència*.

⁵⁰².- RDH Ps, IX, pag. 259.

⁵⁰³.- RDH Ps, IX, pag. 242.

⁵⁰⁴.- RDH Ps, IX, pag. 245.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

immediatesa de Severino. En aqueix cas no podem distingir el vertader del fals, la realitat de la ficció; és igualment contingut d'aqueixa classe d'experiència privilegiada per Occident, tant les *impressions* que al·ludeixen al vertader com aquelles altres que al·ludeixen al fals. Aquest sentit restringit de la experiència, no pot discernir entre realitat i ficció, només ho pot fer l'acte d'autoposicionament del Jo en Gentile, la *immediatesa* que des del judici originari impregna la nostra vida en Severino. Podem intuir que Gentile haja enfilat un camí que l'hauria portat al mateix dubte de Severino quan el concepte corrent d'experiència o el pre-filosòfic de Severino, no es troben discutits: la sospita que entre signe i cosa no hi ha cap nexa natural, que la interpretació mai no arriba a assentar-se sobre un fons ja no més interpretable, que ni allò que sembla més evident -que ara escric, que tu lector em llegeixes, que a un cert nivell el meu discurs t'arriba- ho siga talment. La responsabilitat d'aquest desenllaç, cal posar-la en el compte del concepte corrent d'experiència:

... el concepte comú d'experiència reeix a anul·lar-la; però a anul·lar-la, certament, sense que qui l'anul·la se n'adone i sense que abandone el punt de partida, considerat absolutament indeclinable, de la incisiva oposició entre realitat i sentit.⁵⁰⁵

A aquesta experiència anul·ladora de si mateixa, hem d'oposar l'*autèntica* experiència, l'autèntic realisme o positivisme. Cap dels dos autors s'ha estat de pronunciar-se en aquest sentit. Gentile és taxatiu al respecte: *ningun positivisme fou mai tan positiu com aquest idealisme de la pura experiència*⁵⁰⁶. també són nombrosos els texts en què Severino reivindica una *autenticitat* de característiques semblants. El que importa, sobretot, advertir és que el concepte d'*experiència corrent*, ací rebutjat, guarda una relació de primer ordre amb la presència d'un Jo *desequilibrador* de la circularitat pròpia d'aquella experiència reconciliadora de

⁵⁰⁵.- RDH Ps, IX, pag. 242.

⁵⁰⁶.- RDH Ps, IX, pag. 256.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

positivisme i idealisme. També en Fichte el Jo és l'únic principi no deduïble, no assumible pel discurs que, en canvi, reeixidament assumeix tota la resta. Cert que Gentile tracta que el seu concepte de Jo estiga identificat des de sempre amb la seua pròpia acció i el seu propi moviment, de mode que no càpia la possibilitat d'una existència seua al marge d'aquests elements. Així per exemple:

Una creació, la de l'experiència que tampoc pressuposa un creador i per això se li ha dit autoctisi. El creador és justament la pròpia criatura en què es concentra l'acte creatiu... Aquest procés que és l'autocreació perquè només el pensament que pensa es crea... ⁵⁰⁷

Aquestes afirmacions, però, ens convencen encara més del que passem a enunciar: el caràcter *ex se natus* ⁵⁰⁸ del Jo; a més: que el Jo siga acció del Jo, reforça encara més el seu caràcter de principi no deduïble d'altres principis, la seua independència respecte al Tot, la seua aparició fortuïta, *sense perquè*. Això significa *ex se natus*; Severino aniria més lluny i diria: *ex nihilo*. El Jo és l'autèntica creació *ex nihilo*, no condicionada per cap immutable que la preveu a ella i als límits del seu comportament. Ara, també és pura voluntat que no sols no tem que tot devinga, sinó que ho reivindica en la certesa que només així ella pot convertir-se en *real* i abandonar les tenebres de l'*ideal*. No diu Severino quelcom molt semblant quan en el més emblemàtic dels seus articles afirma: *la filosofia no reconeix el món, sinó que exigeix la seua transformació*⁵⁰⁹? Sense dubte, en un cas i altre, s'està tractant d'acurtar la distància, acríticament acceptada en els realismes tradicionals, entre intel·lecte i voluntat, pensament i acció, teoria i praxis. Podríem dir a més que un intent d'aquesta envergadura, si bé sempre present en el conjunt de la filosofia contemporània, adopta en el cas italià certs trets característics, que el porten a fer de

⁵⁰⁷.- RDH Ps, IX, pag. 260.

⁵⁰⁸.- ibidem.

⁵⁰⁹.- RP (EN), 6., pag. 42.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

la preocupació pel *realisme*, una qüestió pròpia i quasi personal. Tanmateix, fins i tot ací, l'allunyament entre ambdós autors té raons profundes: el "realisme" de Severino no arriba a ser mai tan punyent perquè la voluntat, o el jo fet de voluntat, arrossega la realitat que com a passat pre-filosòfic és al davant: aquesta continua existint per bé que haja eixit del que ell diu *cerchio dell'apparire*. Gentile, en canvi, s'alinea en canvi entre aquells autors de l'última fase de la metafísica, la inaugurada per Nietzsche, en què la voluntat esbandeix el coneiximent, i *nega* allò que s'oposa a la seua materialització. No hauríem, però, de caure en esquematismes simplificadors: la mateixa teoria gentileana de l'error demostra que la voluntat no ho té tan fàcil en la seua lluita contra allò que *ja ha estat*, ni hauria d'estar massa optimista pel que fa a les concepcions ingènues del progrés. Parlant amb propietat, en aquest *realisme* genuí de què parlem, el Jo-voluntat s'imposa sobre la realitat-passat pre-filosòfic, però la realitat pre-filosòfica no deixa mai de condicionar la voluntat, més que siga per allò de "*no incórrer en la utopia dels ideòlegs*"⁵¹⁰. No és per aquest cantó doncs que anem a trobar el punt de discrepància decisiu entre els dos autors, sinó a través del nihilisme que implica l'autocreació del subjecte, car queda implícit que abans de l'autocreació la consciència de si no és res, i després de la seua vigència, torna a ser no-res. Però aquest argument -que suposa haver pres ja partit per Severino- és fàcilment aplicable a Gentile? Al capdavall, no hi ha res fora de l'autocreació o autoposicionament del Jo, ni tan sols el podem imaginar en una situació en què haja deixat d'autoposicionar-se, sense que això implique consciència reflexiva en tot lloc i moment d'aquest principi elemental. Reflexivament o no, és l'estat natural de la consciència i allò que, des del purament laic, pot sostenir la seua eternitat. Certament, no a fi de contemplar la totalitat dels temps al seu davant, sinó perquè no trobem fissures ni discontinuïtats en aquest seu estar eternament pensant, sentint, volent en implacable i immanent moviment

⁵¹⁰.- RDH II, V, pag. 122.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

rotatori. És probable que aquesta fonamentació de l'eternitat proposada per Gentile, a Severino li semblara excessivament dependent de la subjectivitat i, fins i tot, tocada de psicologisme. Pel que fa a nosaltres, tenim l'obligació de preguntar-nos si una solució com l'exposada per Gentile de manera molt simple, no resoldria millor i més econòmicament el repte de l'estructura originària severiniana que vol demostrar l'eternitat de tot ens, pertanya o no al camp dels ens que apareixen? Mirem que simple, que d'acord amb el sentit comú resulta Gentile front a la complicada especulació severiniana:

La nostra vida és un continu morir del vell jo, un naixer de nou continuament, en què el vell roman, però renovat i transfigurat.⁵¹¹

Som conscients d'estar forçant l'exposició perquè el lector se n'adone fins quin punt la proximitat entre els dos, paradoxalment, decideix la llunyania, tot i córrer el risc que les diferències apareguen com a impossibles de ser determinades. També ens hem vist temptats de pensar que les diferències són només de caràcter terminològic i que una anàlisi profunda assistiria al seu esvaïment. Per exemple, acabem de presentar la qüestió de la "subjectivitat" com a una de les més clares a l'hora de busca discrepàncies entre els dos autors. En canvi, la defensa que un i altre fan de la "propietat" meua de la veritat, els acosta quasi fins a identificar-los i els col·loca davant d'una situació en què no poden sinó descobrir llurs arguments per evitar un sol·lipsisme que a primer cop d'ull, sembla inevitable. Vegem-ho d'aprop.

21.- Filosofia strictu sensu i filosofia mundana. "Jo soc l'únic filòsof i la meua es l'única filosofia". Intellectualisme i egoisme. L'autèntic realisme. - En Severino està molt clar que la veritat no és quelcom que pugui dependre d'un acord, d'un consens o d'una opinió majoritària. De fet, totes les negacions del fonament se sustenten,

⁵¹¹. - RDH Ps IX, pag. 261.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

d'una manera o altra, sobre aquella falta d'evidència que les porta a cercar recolzament en aquesta mena de substituïts. Bé doncs, concedim que, tal com manifesten Gentile i Severino, la veritat no hauria d'estar condicionada per allò que no és ella i que, consegüentment, la veritat disposa del poder suficient per fer-se presència amb les seues soles forces. Per què, però, un i altre exigeixen que aquesta presència siga *meua*? No quedaria resolt el problema si pel mateix preu, dit amb un pèl d'humor, fóra *nostra*? Per què subsisteixen les polèmiques i els enfrontaments entre la comunitat de propietaris de les distintes *meues* veritats?

Respecte a l'analogia que establim entre la veritat "per consens" o "no meua" i les negacions de fonament severinianes, Gentile també distingeix⁵¹² entre una filosofia *strictu sensu* "espectadora i escrutadora desinteressada i supramundana" i filosofia com a "element d'aquesta vida, mundà com tots els altres, és a dir, particular". També és cert que aquest segon sentit no rep en Gentile una valoració tan *negativa* com en Severino les negacions del fonament, que en serien l'equivalent o, almenys podem dir, la filosofia en aquest segon sentit es comportaria com a negació del fonament. De totes maneres, es valoren positivament o negativa, en un i altre cas, són inevitables. Tanmateix en Gentile predomina un interès de caràcter *pràctic* que el porta a una postura "comprensiva" front a la "mundanització" i, si fa no fa, trivialització de la filosofia en el primer sentit *strictu sensu*. Passa que, en actuar així, Gentile creu estar polint més el seu pensament de cara al fonament "realista" d'aquest, car, d'una banda, la influència de la filosofia sobre la història no és de caràcter rígid i causal al mode tradicional. Entre elles hi ha blancs i aparents pèrdues de contacte, però, sobretot, hi ha el temps que s'encarrega d'allargar la distància entre el fet en-si i el el seu reconeixement per-a-si. Mentre, des de la perspectiva d'una filosofia com aquesta que es vol pràctica - n'hi ha alguna que no ho siga?-, la filosofia ha de seguir actuant *realment*, desent

⁵¹².- Cfr. RDH Ps II, V, pag. 122.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

el miratge que els "blancs i pèrdues de contacte" tinguen valor absolut. Ha d'actuar no al mode d'un missatge compacte que des de fora s'empenyara en dirigir el curs de les coses, sinó com a "*mediada repercussió que els sistemes filosòfics tenen en la vida, en tant que investeixen i reformen els seus ideals directius: religió, moral, dret*". Així s'evita, precisament incòrrer en "*la utopia dels ideòlegs*", de forma que, gràcies a aquesta "adaptació", el sistema filosòfic, sense identificar-se amb la vida, sí que s'entrellaça amb ella, amb les seues zones de tangència i altres d'aparent distanciament, tanmateix, al capdavant, es tracta sempre d'una relació marcada per la continuïtat.

Tot acò, d'altra banda, resultaria abstracte si no comptarem que és *per* la presència d'altri que, com recordarem, ens trobem amb la història i, recíprocament, per un talencontre, fem possible quelcom com la història. Podem dir, en conseqüència, que acceptem rebaixar el grau de coherència i versemblança del projecte filosòfic per tal que, tot i que en una versió *retocada*, pugui ser compartit per altri. Què fem però amb la propietat meua de la veritat? Renunciem totalment o parcial a ella? El cas és que tant en un autor com en l'altre, trobem una mena de reticència a l'hora d'acceptar no ja el caràcter compartit de la veritat, sinó que el fonament de la veritat siga degut *exclusivament* a aqueix compartiment. En Severino això es tradueix en l'afirmació que l'ésser, l'estatus ontològic, correspon no a la presència efectiva d'altri, sinó a la mera possibilitat d'aquesta presència. Significa això que la presència efectiva no afegeix res a l'Ésser ni es veu unguida per ell? No ens atreviríem a dir tant. Sí podem afirmar, d'altra banda, que en ambdós autors apareix el temor que allò que no és viscut com a meu, precisament per tal, no implique la meua voluntat amb la força suficient, no, com podria pensar-se, en funció del seu egoisme, sinó com a realització plena de la seua generositat. Així Gentile ens pot dir:

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

El filòsof intolerant en paraules, esdevé historiador intolerant amb els fets: car els fets no poden sostraure's a l'imperi de la lògica, i la lògica és intolerant per natura.⁵¹³

La "lògica" és la de l'intel·lecte abstracte i separador que només veu fets sense prestar atenció a aquell acte únic, sempre el mateix, des del qual, però, imprescindiblement, es reconeix tota diferència. En l'acte es donen per igual i conjuntament intel·lecte i voluntat, en una unitat prèvia a la seua divisió. L'intel·lecte, que en superar-se a si mateix, gosara mirar a l'acte, comprendria que l'oposició entre intel·lecte i voluntat no és originària i, automàticament, trencaria el miratge d'una realitat que ens imposa les seues normes i ens obliga front a ella a *rannichiare il genocchio*. El "filòsof intolerant", en realitat, no és filòsof: és aquell que acríticament accepta la multiplicitat de parts que conformen la realitat, sense cap esforç per remuntar-se a aquell acte únic que remet tot el múltiple a un origen comú. Així les coses, l'actitud que en el teòric només permet de veure el múltiple, és la pròpia que en el pràctic creu només estar en deute amb si mateixa. No a la manera de l'imperatiu categòric en què la subjectivitat, en reflexionar sobre si, adquireix la seua màxima expressió d'universalitat, sinó a la manera "egoista" i limitada en què un només té compromís amb si mateix de pura incapacitat de reconèixer que es pot anar més enllà de les misèries i límits d'aquesta subjectivitat purament empírica. Heu's ací "la intolerància de l'historiador" que a la constatació de la pluralitat de fets, normes de conducta, oportunitats i conjuntures històriques, relativitat inherent als valors etc., afageix la ignorància més absoluta referent a l'ensenyament que de tot això en pot extraure la voluntat per enriquir-se -no sols, ni molt menys, per saber *què fer*- per viure les altres vides i els altres temps, per escriure llegint en la història i en la pròpia tradició. A més, com ja sabem, el contingut d'allò que es constata "sent com és" no és mai tal, sinó: *haver estat com a estat (gewessen)*, i la voluntat que és re-creació i futur no pot menys que sentir-se

⁵¹³.- RDH Ps, II, II, pag. 101.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

decebuda amb un resultat com aquest. La mirada envers el passat desvinculada de la implicació amb el propi present, al mode com el científic creu en l'existència d'una realitat *davant* nosaltres i absolutament independent de la nostra voluntat, tindrà sempre com a resultat una incomprensió de la tradició, que provocarà una manca de realisme, el qual al seu torn, podria haver evitat els dos perills extrems que ara apunten obertament: l'utopisme o la paràlisi de la voluntat. En cert sentit els dos són un: és utòpic pensar que la voluntat es paralitze, no es paralitza ni tan sols quan dóna imatge de no voler, d'haver estat substituïda per una actitud purament teòrica. Del pensament un no ix mai; és, en definitiva, un *pensament* que un vulga abandonar momentània o temporalment el pensament... Ens interessa insistir, però, que si l'actitud *realista* és possible, ho és per la possibilitat permanent de re-actualitzar el contingut de la tradició, d'identificar-nos amb ell, de reconèixer-lo com a part de nosaltres amb els mateixos drets, posem per cas, de tota informació que hem anat adquirint al llarg dels anys. Gentile ho afirma així de clar: "... el fet històric que l'historiador representa no se separa mai de l'acte que el representa, àdhuc és en ell que es realitza". La inseparabilitat de subjecte i objecte, entre acte i contingut de la representació, remiteix sempre, d'una manera o altra, a la pertinença mútua de coneixement i voluntat: soc *tot* jo qui indistintament se la juga en la història i, en jugar-me-la, *no tinc temps* per pensar només teòricament allò que ha de tindre conseqüències pràctiques abans o després. Vegem ara com aqueixa implicació es produeix en el cas de la interpretació tant de fets o gests històrics com literaris. Ens servirà, creiem, per comprendre nocions tals com la de *fusió d'horitzons* o intertextualitat d'ús tan freqüent a l'interior del camp hermenèutic:

Si l'historiador de Roma antiga creu ser transportat amb la ment dos mil anys enrere, al bell mig de les lluites entre plebeisme i patriciat, o als camps ensagnats per les armes de Juli-César, és ell en realitat qui es transporta, o, millor dit: suscita tot això a l'interior de si mateix, i no veu sinó allò que es capaç de fer sorgir dins del seu propi esperit, i en el qual s'encarna el propi esperit. Així Alessandro Manzoni enfrontant l'imaginari Don Abbondio i l'històric cardenal Federigo, no s'introdueix amb la

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

criatura de la seua fantasia (com ell creurà equivocadament en el *Discorso sul romanzo storico*) en un món ja existent en si mateix, sinó dins de la pròpia fantasia i fondrà en una creació única la figura històrica i la inventada en un món que és tot un somni seu, com, justament, ha estat definit, qualsevol món poètic.⁵¹⁴

Podem concloure, de moment, que aconseguir el "realisme" en pos del qual anem, potser exigeix mediacions, però no és impossible d'antuvi. A l'igual que es rebutja l'existència de qualsevol excedent -cosa-en-si o qualsevol altre- per principi prohibit per a les possibilitats epistemològiques del subjecte. Ara, atenent-nos a l'últim text i assumint que podem resultar reiteratius, cal preguntar fins quin punt la *introducció* que de mi jo faig en la Roma antiga o en l'èpica manzoniana és *real*? La pregunta té, ací, a més, un matís no contingut en anteriors ocasions en què ja l'havíem formulada, car si es poguera demostrar que la meua *introducció* no passa d'*ideal*, aleshores tindrà raó qui acusa a Gentile, o en el seu cas a Severino, de incapacitat per superar la temptació solipsista, per abundants que siguen les declaracions d'un i altre en sentit contrari. És lícit témer que un impuls desmesuradament romàntic o un panteisme immediatista afirmi la pertinença de tot a tot, però, alhora, per manca de demostració i mediació, s'haja de conformar amb l'*exigència* del contingut d'aquest pensament, sense que se'l pugua reconèixer per enlloc, més aviat tot el contrari. L'idealisme sol ser en aquests casos el recurs de l'"*exigència*" romàntica. El problema ve de no saber decidir si parlem amb la tradició com parlem amb el veí, si ho fem de manera diferent, si és més important el que parlem amb la tradició que allò que parlem amb el veí i, si a banda del meu veí, hi ha altres semblants, que no són el veí, amb els quals podem parlar el mateix que amb la tradició, en un *mode* distint, determinat pel caràcter coetani en un cas, o de passat, cosa fora de nosaltres, en un altre. Gentile no respon mai aquesta qüestió de manera definitiva i, paradoxalment, del manteniment d'aquesta ambigüitat

⁵¹⁴.- RDH Ps, IX, pag. 256. És interessant que el lector conega la valoració que Félix Duque fa de la noció hegeliana de "comunicació" (*Mittheilung*), en *Los destinos de la tradición* III, 12., pag. 148, Anthropos, Barcelona, 1989; el títol de l'apartat ja resulta ben significatiu *Finitud y comunicación*. Hi remetim, òbviament, perquè la relació amb les nocions hermenèutiques ens sembla evident.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

extrau tota la força la seua filosofia. La hermenèutica moderna heretaria aquesta qüestió. Ell es limitiva a "exigir" romànticament. És en aquest sentit que entendrem aquesta nova manera de referir-se a allò que fins ara hem dit naturalisme, intel.lectualisme etc.:

(La veritat) és la nostra creació, la nostra conquesta, que convoca totes les forces de l'ànima i, d'antuvi, a una reforma moral, que ens arranca del nostre natural egoisme. Car l'egoisme no és només una tendència pràctica: sinó que és també una visió teòrica del món; d'un món concentrat en el jo particular; d'un jo que no es reconeix a si mateix si no és en ell mateix, i no sent aquest si mateix idèntic a qualsevol altre si mateix, i el propi ésser íntim com a idèntic a l'ésser universal...⁵¹⁵

En base al que acabem de llegir, deduïm que la no presència *real* del passat en mi, en l'actualització que jo en faig, és el posat teòric d'aquella actitud pràctica coneguda com a egoisme. Egoista és qui no sap eixir de si, qui té por d'abandonar la seua més o menys miserable actitud empírica de la voluntat particular, la qual persegueix els seus propòsits persuadida de sucumbir si la *distracció* no l'ajuda a aconseguir aquestes petites victòries i que, entre èxit i èxit, probablement durant un curt instant, com a estrella fugaç, entreveu la inconsistència del seu plantejament, la part ineliminable de insatisfacció que produeix.

22.- Solipsisme i Egoisme. L'Error. La veritat disseminada en la multiplicitat de consciències. La paradoxa entre esperit infinit i desenvolupament.- Aquesta situació s'assembla a aquella altra en què el fonament de l'experiència no és sinó la pròpia experiència i això ens obliga a continuar presoners d'una lògica que exigeix que haja "fonaments" així com que haja "causes", sense consentir un plantejament de caràcter circular, el qual permetria prescindir de fonaments i de causes, al mode de la

⁵¹⁵.- RDHJ Ps, II, V, pag. 124. La contrapatida a l'egoista la trobem en TSAP XVI, 9., pag. 235: *Che altro infatti è il dovere se non l'unità del nostro operare con le legge dell'universo? E in che altro consiste l'immoralità dell'egoista, il quale ha occhi soltanto pel suo particolare, se non nella separazione ch'egli fa di sé e del mondo, e delle leggi rispettive?*

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

sempre en procés identificació entre història i filosofia en Gentile o de la immediatesa en Severino. En aquesta situació, en canvi, la de l'experiència de l'egoista, l'experiència apareixerà com a descontenta de si mateixa, car només reflexione, ni que siga mínimament, percebrà amb desfici la seua manca de fonament, la seua impotència per assegurar la regularitat de les lleis que un creu emanades d'ella. Tanmateix continuarà vivint en la persuasió que no es té sinó a ella, que només en ella pot confiar. Amb totes les seues imperfeccions i amb tot el descontent que genera, no es veu altre horitzó enllà d'ella. Igualment, l'actitud egoista tampoc satisfà la voluntat, però un no albira superació possible d'ella. Es considera un mal necessari o el menor dels mals possibles. En aqueix sentit, egoisme i solipsisme, actitud pràctica i actitud teòrica, són del tot solidaris: un persuadeix a l'altre de la impossibilitat, de la inoportunitat o de la inconveniència de superar aquesta limitació inherent a l'actitud naturalista:

... aquella posició subjectiva en què el Jo és encara només si mateix, i no ha eixit de si mateix. L'historiador que, per damunt de tot, creu, com l'entomòleg que va a la caça de papallones, haver d'eixir de casa i vagarejar pels camps del temps i de l'espai, enllà del seu propi Jo, és un historiador que podrà enxampar alguna papallona o algun borinot, però que no s'engegarà mai en la divina vida d'aquella eterna humanitat, que resorgeix dels sepulcres i sobreviu eterna a la mort, al temps i a l'oblit. Només en si mateix, en el seu cor, al calor de la immediata subjectivitat que lliurement s'obri a la vida... ⁵¹⁶

"Divina vita", "divina responsabilità del reale", "calore dell'immediata soggettività che si apre liberamente alla vita"... Magnífiques maneres totes elles de referir-se a aquell realisme que, en les antípodes del significat corrent d'aquest mot, ni sufoca la voluntat, ni s'espaoordeix davant d'allò que en la consciència d'altri puga semblar inassimilable per mi. Alteritat que en condicions pre-filosòfiques és considerada barrera insuperable de tota comunicació, de la transmissió de la tradició, de la comprensió no lligada per les barreres espacio-temporals, i també,

⁵¹⁶.- LGTC 2v, VI, 7., pag. 301.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

com a causa de la paràlisi i frustració dels projectes de millora de la vida dels homes. Només des del qüestionament del caràcter absolut d'aquesta alteritat, podem reclamar que *tutti pensiamo un solo pensiero*; no, certament, perquè ens posem d'acord respecte a la naturalesa i característiques d'un objecte o conjunt exterior a nosaltres, sinó perquè pensem participant i vivint d'allò que pensem, perquè cada un dels nostres actes, errat o encertat, avançat avui, factible demà, té el seu lloc dins d'aquest pensament, del qual no sols hauríem de dir que el posseïm tots, sinó que tots som posseïts per ell. Ara, a aquestes altures, què se n'ha fet del tan pregonat subjectivisme gentileà? No estem, a hores d'ara, cedint al restabliment del naturalisme o dels aspectes més negatius de la religió, en allò que un i altra tenen de transcendents respecte a la pròpia subjectivitat immediata? Com interpretar la pertinença o copertinença del pensament únic a tots i cadascun dels subjectes? Al nostre entendre, per respondre, no podem ajornar més temps dos problemes: la *realitat* de l'error i l'escampament o disseminació de la unitat multiplicant-se en una quantitat de consciències.

Pel que fa a la segona qüestió, la solució ha estat ja avançada. En bona mesura prepara la de Severino. La podríem resumir en termes d'un dilema: podem estar segurs que se salva tot -totes i cadascuna de les "individuacions", dels ens que conformen el món- o no podem estar segurs que se salve res. No val doncs un plantejament en què una part se salvaria i altra no. La creença tradicional és, en canvi, de creure que allò que cau -o *s'individua*- en la història, allò que s'insinua amb cert caràcter de definitiu en algun punt de les coordenades espacio-temporals, tendeix a perdre's, a veure's desposseït de la seua dimensió ontològica. Ací, en un plantejament antagònic, l' *autèntica* realitat només és assolida en la història, en l'obligació d'indivduar-se imposada per la història; en cas contrari, només tindríem l'ésser buit de determinacions que, com ham vist en Hegel, és inevitable que acabe per identificar-se amb el no-res. A l'igual que Plató front a Parmènides, Gentile i

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Severino tractaran de *salvar el món* com a realitat del múltiple i del devenir, sense -heu's ací probablement el més important- haver de recórrer -és el cas dels dos últims, no de Plató- a la implantació d'un ens privilegiat d'existència necessària, front a un ens -les distintes **individuacions**- d'existència contingent i subordinada a l'anterior. L'epígraf 5. del capítol XIII de TSAP és prou explícit, comptant sempre que la dificultat de la qüestió i la premura romàntica de Gentile deixen sempre zones ombrívoles. Probablement una solució plenament satisfactòria siga impossible, mentre la cosa siga vista com a quelcom exterior al subjecte i aquest, alhora, no tracte de reviure allò que l'intel.lectualisme només vol *explicar*. Al seu torn, la proposada "revitalització", també presenta la dificultat que pel seu caràcter *actiu*, postposa la seua tematització o discursivització, deixant oberta la possibilitat que sorgesca l'estranyament entre realitat i concepte. La gravetat de la dificultat, però, no ens obliga a enfilat el camí més curt que ens portaria a la restauració de prejudicis naturalistes o intel.lectualistes. La pretensió de Gentile, en qualsevol cas, independentment de la major o menor coherència dels resultats, es pot apreciar en aquest text:

Com es resol l'antinòmia? Es resol com totes les altres: conduint la realitat espiritual, el valor i la història del pensament abstracte al concret. La realitat espiritual actualment coneguda no és altra cosa que el subjecte que la coneix. El sol Ariost que coneixem, autor d'*Orlando*, no és altre, com hem dit, que el propi poema.⁵¹⁷

La *meua* concreta individualitat, l'atenció dirigida a la concreta individualitat d'Ariost, interessan no en tant que posseïdores d'una veritat parcial i finita, relativa a un moment i a una perspectiva, sinó perquè fixats en elles, aconseguim detindre el procés d'atomització indefinida del saber de la realitat en què corre perill de perdre's la consciència abstracta. Per exemple, la consciència abstracta preguntaria: què és més real, o, quina és la lectura més apropiada d'Ariost, aquella feta pels seus

⁵¹⁷.- TSAP XIII, 5., pag. 196.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

contemporanis o la feta per nosaltres amb l'enriquiment que atorguen els segles? Amb paraules de Gentile: "*la realitat que el poema fou en la vida espiritual del poeta, (o) aquella que continua sent després de la seua mort, a través dels segles, en l'esperit dels seus lectors, vertaders i propis continuadors de la seua poesia*"⁵¹⁸?

Típica pregunta formulada des de la consciència abstracta d'un Se en general, no suficientment atent al fet que és per aquest acte *meu*, localitzat en un determinat moment del temps, que Ariost desperta el meu interès i que, conseqüentment, allò que la pregunta presenta com a *dos* és un sol: l'acte meu pel qual faig meu Ariost, alhora que m'insereix en determinada localització temporal des de la qual m'apropie del temps que em precedí. No hi ha res tan necessari com aquesta ubicació limitadora des de la qual m'obric a l'infinit, aquesta perspectiva que apunta a la minva, sempre indefinida, de la perspectivitat, aquest condicionat que no vol sinó encaminar-se cap a l'incondicionat. L'esforç o tensió causats per l'estar sense estar, és justament allò que la pregunta abstracta no reconeix, facilitant la sèrie de preguntes en què la realitat s'esmicola, donant una imatge de divisió en compartiments, en la qual la lectura "historicista" o "estructuralista" d'Ariost són *dues* obligades a discutir entre elles i a suscitar debats i polèmiques que parteixen de bases errades i per això, un dia, desapareixen del primer pla d'interès dels especialistes, de manera tan infonamentada com un dia van acaparar el centre d'atenció. Som perfectament conscients que pensar en la tensió o des de la tensió, com insinuàvem fa un moment, sense sucumbir cap un o altre dels extrems que les distintes ciències humanes agafem com a tarja de presentació d'una època o escola, no té res de fàcil. El propi Gentile també aprecia la magnitud de la dificultat:

Com serà possible tancar-se en una visió de l'esperit infinit tot ell bondat (paradís terrenal o celest), si l'esperit que és la bona voluntat com a plena realitat espiritual, no pot ser concebut d'altra manera que com a desenvolupament? Com concebre, al

⁵¹⁸.- ibidem.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

principi, a la fi o una de tantes voltes, siga quan vulga, l'esperit immaculat, pur, si *la bona voluntat és esforç i conquesta?* si el seu ésser és el seu no-ésser?⁵¹⁹

Fixem-nos que "*lo spirito infinito, tutto bontà*" necessita del *sviluppo*, perquè, en definitiva l'ésser necessita del no-ésser. Tanmateix, en actuar com ho fa, Gentile no pot escapar a un grau o altre de subordinació de la presència ontològica al present, car és el propi present que veu el fluir dels moments històrics, de les *distintes* lectures d'una mateixa obra, qui reclama un *constructo* teòric que diem etern, esperit, infinitud etc. Amb altres termes, vegem sobre un text del capítol últim de RDH⁵²⁰, el repte que suposa vincular eternitat i successivitat, com a individuacions de la unitat dels oposats que presideix el nexa entre ésser i no-ésser. No se'ns escaparà que el propi estil tremolós de Gentile en aquest moment el fa, als nostres ulls, poc convincent, per bé que molt significatiu de cara a valorar la importància del que porta entre mans:

aquest procés infinit de l'experiència sembla que es desenvolupa en el temps, en el succeir-se de les edats, dels anys, dels moments; però no és temporal, com tampoc és espacial. La història no inclou les estacions mortes, de què parla el poeta, en la seua concepció fantàstica de l'infinit. Allò mort queda fora de l'esperit, que és la mateixa immortalitat... I per això s'ha dit amb raó que tota història és contemporània, on un no reviu el passat, sinó que viu el present amb els seus interessos, les seues passions, aspiracions i mentalitat; no havent-hi al capdavant una història que no siga representació, o millor: producció de la mentalitat de l'historiador...

Cert que Gentile, a rengló seguit, tractarà de distingir acuradament entre el present propi de l'*actualitat* del pensament respecte a si mateix i el present del temps físic o del rellotge *punto intermedio tra passato e futuro*. Al nostre entendre, però, estem lluny de poder donar la solució per satisfactòria. Ara, més que continuar directament en la qüestió, confrontant texts que no ens permetrien eixir del dubte, dirigim-nos cap a quelcom més concret com a ara la fonamentació de la

⁵¹⁹.- TSAP XVI, 9., pag. 236. Cursiva nostra.

⁵²⁰.- RDH Ps, IX, pag. 253-4.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

realitat de l'error. Comprovarem com a Gentile se li'n va la mà d'un romanticisme entusiàstic, sense que això signifiqui que nosaltres deixem de reconèixer la seua categoria i la seua dedicació a l'hora d'haver intentat pensar la complexitat de la qüestió, així com la seua valentia en resistir la descripció de la *tensió* molt més enllà del que ho hagueren fet altres autors més convencionals o que no arriben a la seua altura intel.lectual.

23.- L'Error i el Mal. Identificació de filosofia i història. La unitat del contraris.
Quin és el lloc en què s'ha de situar l'error, un cop afirmada la *meua* pertinença de la veritat, car acabem de veure com és l'acte *meu* el punt de cruïlla de subjectivitat i objectivitat, pensament i realitat? Com és que, estant aquest acte en la base de la veritat, em perd posteriorment i arribe a col.laborar a l'adveniment del mal, del dolor i de la malahurança sobre el món? Què ha passat perquè m'oblidi d'aqueixa veritat que soc jo, des de la qual m'obric al món i aquest ve cap a mi, no perquè jo siga propietari de la veritat sinó perquè soc un contemplador tan privilegiat com puga ser-ho qualsevol altre home?, què ha passat per tal que jo m'equivoque? D'altra banda, què és allò que fa que generació rere generació, l'existència del mal ens escandalitze i, oblidant una llarga tradició marcada pel fracàs, ens disposem a esborrar-lo de la faç de la terra per a, segons tots els indicis, veure'ns frustrats a l'igual que tants i tants que ens precediren? Quin és el fi d'aquest nostre esforç per abandonar l'error i cercar la llotja de la veritat, i d'aquell temps, que és el millor de la nostra vida per no dir la seua totalitat, en què només estem en camí, sense arribar a la meta, significa que si un dia hi arribàrem, *el temps del camí* s'esvairia com la bufa de sabó amb què juga el xiquet? Això últim significaria restablir l'existència d'una veritat que és resultat de la història, però que una vegada constituïda com a tal resultat, *oblida* tant el seu origen com el procés que l'ha conduïda al punt on està. No, de cap manera podem oblidar el motiu bàsic de tota

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

la filosofia gentileana: el cercle identificador de la filosofia amb la història. No res que s'assemble a fer de la història una mena de propedèutica per a la sistematització filosòfica, ni un pretext per a la reflexió filosòfica.

La "identificació" entre filosofia i història constitueix òbviament, la culminació de tota la reflexió gentileana. Hem procurat que la nostra exposició seguira aquest mateix ordre i ens hem esforçat per mostrar com les qüestions aparegudes amb anterioritat, la requereixen. Tanmateix, si filosofia i història, si la norma i el cas, són el mateix, aleshores: qui té potestat per jugar a qui? Gentile ho diu així: *si l'ésser s'identifica amb el pensament, si la filosofia és una sola cosa amb la història, com explicar doncs l'error?*⁵²¹. Comptem, a més, que el dualisme propi de la consciència moral, tan típic de la influència cristiana, no triga en adonar-se que l'esmentada identificació entre filosofia i història, se'n deriva una mena d'amoralisme o ideal de la irresponsabilitat per part del subjecte que deixa de ser amo i senyor de les seues accions. Ara és la història qui decideix i el subjecte no s'ha de sentir responsable. Així, sí filosofia i història són el mateix, si no hi ha veritat de la història fora dels mateixos esdeveniments històrics, seran el mateix *covardia i heroisme, error i veritat, àngel o bèstia*⁵²²? La resposta de Gentile resulta sorprenent perquè obliga a dirigir l'atenció cap a la forma de plantejar la pregunta, determinada, sense dubte, pel temor que l'home d'Occident experimenta, tal com Nietzsche explicà, quan es veu fora del comfortable llit del dualisme que li estalvia el risc de l'acció conscient de complexitat, en simplificar l'esquema proposat com a guia. Precisament per això, l'actitud que presideix la formulació de la pregunta, nascuda del desconcert per creure que estem sense aixopluc, és qualificada de:

⁵²¹.- RDH Ps, III, pag. 125.

⁵²².- ibidem.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

platonisme estricte: és el dualisme del bé i del mal, del ver i del fals, de Déu i de l'home, de la veritat i de la ment, del cel i de la terra, de l'esperit i de la carn,- o de qualsevol manera que un el vulga formular. És el dualisme que es resisteix i el rebela contra la filosofia moderna, contra la síntesi a priori, contra la unitat dels contraris.⁵²³

Aquesta diatriba contra el **dualisme**, inspirada per Nietzsche, no resultava gens estranya en els ambients "avançats" del nou-cents. No ens sembla desproporcionat recordar la influència en la cultura italiana d'aquests anys de personatges tals com Marinetti o D'Annunzio, la seua defensa d'un irracionalisme instintiu, en el moment que el país debatia la seua entrada en la I Guerra Mundial, com a qüestió d'incorporar-se definitivament a la modernitat i al progrés. L'amoralitat de certs herois literaris, l'avorriments i el fàstic present en les novel·les de Svevo, constitueixen la contrapartida *prosaica* d'allò que en termes rabiosament lírics semblava tan vital. Moltes vegades, els "nietzscheans" no són sinó obscurs senyorets de províncies que juguen a provocadors mentre els anys i la vida van reduint-los a caricatura de la caricatura que per si sols ja són. Paga la pena recordar per un moment aquest ambient per tal de comprendre l'ambient de romanticisme tardà i decadent, assimilador de Nietzsche, que Gentile té molt aprop. El nostre autor cedirà a aquesta moda i no dubtarà a l'hora de qualificar el dualisme de *platonisme*. El més curiós del cas, és que ell farà coincidir Hegel i Nietzsche en el recolzament del seu propi immanentisme. És això el que ens permet dubtar de la rigorositat en la interpretació d'aquests dos autors, per la mateixa raó que ací el que domina és una proposta que, amb major o menor fortuna, hem qualificat d'un romanticisme passat⁵²⁴. El cas és que, tal com se'ns presenten les coses, la **unitat dels oposats** hegeliana passa a ser... el més enllà del valor propi del **superhome** nietzscheà! Tractem de determinar els sentits d'aquesta **unitat**.

⁵²³.- RDH Ps, II, VI, pags. 125-6.

⁵²⁴.- Una vegada més, remetim al important escrit *Nietzsche e Gentile* d'OL. En *La Bilancia* IX 1 (1992) el lector trobarà un text equànime i clarificador sobre la importància de Gentile en el conjunt de la cultura italiana d'aquest segle.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Podria pensar-se que, com en el cas de Severino, l'error és; per tant: no es limita a ser el correlatiu privatiu de la veritat. Sense dubte, quelcom d'això podria ser afirmat a propòsit de Gentile. Molts texts animen en aquest sentit, però també n'hi altres que, de manera diferent, opten per sostindre la *irrealitat* de l'error, així: "...error, com a acte real, de l'esperit, no n'hi ha"⁵²⁵ per la raó que quan l'esperit ve a adonar-se del valor de l'error com a error, l'error com a acció i cosa viva és ja un passat: "... perquè l'error és error en tant que té valor d'error, o siga en tant que té un desvalor; i el desvalor de l'error pressuposa la veritat correlativa que, cas d'estar, faria l'error impossible". Ací s'amaga quelcom important, la **unitat dels oposats**, exposada per Gentile, descansa sobre la no-coetaneïtat dels dos elements que la conformen: un d'ells està present només *idealment*. Per exemple: el desvalor de l'acció (en el seu moment considerada valor) que porta Bruno a la foguera és *actual* als ulls de l'historiador d'avui que estudia els fets i per al qual aquella *acció* gaudeix només de presència ideal. En canvi, en el moment dels fets, el real era l'acció i que aquesta acció vaja unida al desvalor que als nostres ulls la condemna, és una elaboració posterior de la consciència moderna i historicista. En aqueix sentit, hi ha **unitat dels oposats**, però no en igualtat d'oportunitats per als dos termes implicats, precisament perquè l'acció de l'esperit, la història en acte, que no s'atura, no podrà mai alliberar-se de veure l'error com a passat -"L'error el tenim sempre a l'esquena"⁵²⁶- i, correlativament, tampoc podrà resistir-se eficaçment contra la tendència a confiar en la pròpia veritat del present. Recordem que, fins i tot en el propi Severino, costarà arribar a l'afirmació que la no-veritat, l'error, pugua ser també present; en les primeres obres només figura com a passat o, en el més atrevit dels casos, com a possibilitat. Tanmateix, a la llarga, d'ací es derivarà la màxima discrepància, al nostre entendre, en les respectives concepcions

⁵²⁵.- RDH Ps, II, VI, pag. 126.

⁵²⁶.- RDH Ps, II, VI, pag. 127.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

de la filosofia de la història. Continuem, però, apurant la nostra estratègia de desvelar fins quin punt els camins dels dos autors només al final es bifurquen. No abandonem el tema de la **unitat dels contraris**.

Forçant aquesta impressió que tots dos estan dient el mateix, afegim a la ja exposada *exigència* que l'error i el mal siguen eterns, aquella altra que trobem en aquestes pàgines que ara ocupen la nostra atenció: "No hi ha afirmació de l'esperit que no siga negació del contrari i, conseqüentment, una declaració d'error"⁵²⁷. Sense dubte, una idea com a aquesta ens ha de recordar al Severino que tantes vegades insisteix en el fet que un A que no siga negació de la negació d'A, és un A abstracte, una veritat que no es comporte com a negació de l'error, és una veritat abstracta. La proximitat entres ambdós arriba a un dels punts màxims⁵²⁸, precisament en el tractament d'aquesta qüestió, de mode que si un tema determinat poguera ser aïllat de la resta del conjunt, ens veuríem forçats a afirmar la identitat dels dos discursos;

...Sócrates no només té plaer perquè ha tingut dolor (que és la representació de l'esperit en el temps), sinó que ha tingut plaer àdhuc en tastar el dolor, en tant que ha percebut el dolor, i percebre és celebrar la pròpia activitat, com gratar-se, tot i que en menor grau. Podem dir: el plaer i el dolor, el positiu i el negatiu no són l'un fora de l'altre, sinó que un (el negatiu) és en l'altre, en tant que l'altre és procés de si mateix.

Podem considerar que en un text com aquest ha quedat superat el perill front al qual, segons un i altre autor, Hegel sucumbia, a saber: deixar la **unitat dels oposats** en pura *exigència* sense reeixir a fonamentar la seua *realitat*? Vertaderament, més esforç que, en vistes a aquest objectiu, transpua un text com aquest, és difícilment imaginable: no és només que com a *causa* o *successivament* el plaer segueca al dolor com a mer fet, sinó que *simultàniament* (= mentre és un fet present i ocupa el primer pla de la nostra consciència) el plaer és en el dolor.

⁵²⁷.- RDH Ps, II, VI, pag. 128.

⁵²⁸.- TSAP XIII, 10., nota 1.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Tot això no és fàcilment reconduïble a l'afirmació que cada plaer i cada dolor, cada encert i cada error són eternals, *independentment de la relació que puntualment mantinguen amb el cercle del que apareix*? Al nostre entendre, malgrat el gran veïnatge, que nosaltres no sols no hem volgut ocultar, sinó que li hem donat totes les oportunitats perquè es transformara en pura i simple coincidència, en Gentile acabarà per imposar-se una concepció "progressista" de la història i ho farà, necessàriament, en detriment de l'equilibri ontològic dels membres que conformen la unitat dels oposats.

D'altra banda hi ha en Gentile, com després en Severino, una forta tendència a assimilar l'error, el dolor, el mal, qualsevol forma de negativitat, al *passat* que obertament passa a identificar-se com a "*límit de l'esperit*"⁵²⁹. Aquesta actitud no és nova: és tan vella com la pròpia història del pensament occidental i el seu dualisme característic. Allò que resulta novedós pròpiament és el fet que aparega en el marc d'una concepció històrica i filosòfica que es vol superadora de dualismes. També és cert però que, ni en Gentile ni encara menys en Severino, aquest residu de tradició o de cristianisme, apareix mai aïllat, sinó integrat en un conjunt del qual només és un element transitori. Gentile, pel seu cantó, ràpidament se sobreposa a la tendència a deixar-se caure per la pendent del dualisme i justifica la presència de l'error com a allò ja constituït, desproveït de l'acció de l'esperit, la sola capacitada per atorgar realitat a un fenomen:

L'error és error en tant que és superat: en tant que, en altres termes, es troba enfront del nostre concepte, com del seu no-ésser. És, per tant, com el dolor, no una realitat que s'oposa a aquella que és esperit (*conceptus sui*), sinó que és la seua pròpia realitat ençà de la seua realització: en un seu moment ideal.⁵³⁰

⁵²⁹.- TSAP XVI, 6., pag. 233. També cal recordar la formulació del problema en LGTC 2v, VI, I, pag. 279: "En el caràcter realista i consegüentment naturalista de la història es fa raure normalment la seua *positivitat*, que és determinació ja determinada front a l'esperit, i també limitadora de la seua llibertat. Aquella podrà ser explicada completament, sense topar amb cap obstacle, en l'art, però en la historiografia, com en les ciències positives de la natura, derivades de l'observació dels fets, és troba condicionada pel *fer*: o siga pel real, la realització del qual és ja consumada i perfecta." Tampoc se'ns pot passar per alt que el caràcter limitatiu del passat, en Severino, es veu enriquit pel matís fonamental de realitat per definició exempta de la influència de la voluntat.

⁵³⁰.- TSAP XVI, 9., pags. 234-5.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Poques voltes la cosa ens ha estat dita tan clarament: l'error i la veritat com a ens que són, no poden no complir la llei de la presència *concreta* de cada ens: *alhora* que són allò que són, no poden refutar-se a ser negació del seu oposat. Així queda fonamentat un nexa entre positiu i negatiu més ferm que qualsevol altre que un poguera promoure des d'un o altre indret. D'aquest mode, l'error no és sinó l'oposat militantment negat de la veritat que -ací ve el més problemàtic- en una formulació com la gentileana sembla existir *només* en funció de la veritat, com a *excusa* per tal que aquesta siga possible, com a obstacle que ella es dóna a si mateixa per tal de sortir-ne més enfortida i *real*, mentre ell, l'error, només és, com se'ns diu explícitament en el text, *ideal: di qua dalla sua realizzazione*. Heu's ací dues coses que més amunt prometíem: la pura "idealitat" del que no està present (i som conscients que molts dels texts seleccionats estaven *a punt* de dir el contrari: *adhuc* l'eternitat d'allò que no apareix) i la fe, sense fonament (car fe, en aquest context impulsat per la crítica severiniana, significa: absència de fonament), que, comptat i debatut, allò que triomfa és, almenys parcialment, la veritat. Dit de manera més simple: la fe en el progrés, el prejudici il·lustrat, la confiança cega que el demà ha de ser millor que l'avui. Centrem-nos un moment en aquesta noció de progrés a la qual ens ha conduït una filosofia que havia partit de la voluntat de comprendre des de dins el contingut de la història i de la tradició.

24.- El progrés i el repte que li suposa l'error.- *La colpa di Adamo si rinnova sempre felicemente* podria constituir l'expressió emblemàtica d'aquest concepte de progrés. Tot aquest apartat -RDH Ps, II, VI- abunda en expressions que reforcen la nostra idea. Unes voltes, el progrés és "*correcció successiva i no anul·lació del ja pensat, sinó integrament i continuació*", altres assistim a la dessubstancialització dels errors per tal que siguen convertits en parts d'un progrés que, malgrat els *renglons torts*, sempre camina en direcció del bé : "*L'error, com a tal, és una*

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

abstracció: i la seua realitat, la seua revelació consisteix en un moment dialèctic de la consciència". "Moment dialèctic" ací vol dir: veritat que en la seua expressió màxima encara no s'ha constituït; però quan es pot parlar de "veritat definitivament constituïda" en el cas del pensament humà subjecte a l'actualitat del pensament, en el qual aquesta actualitat reté d'una manera o altra tot allò que ha estat, és o serà, mantenint doncs la identitat de cada cosa, però salvant també tota diferència per tal de no recaure en les apories de l'idealisme platònic tradicional? No suposa això un equilibri impossible de concedir, car si l'actualitat garantitza la eterna tensió entre identitat i diferència, aleshores no pot haver, per principi, veritat constituïda? I així, un altre cop, ens sentim temptats de recórrer a la solució severiniana que afirma l'eternitat de l'ens, no subjecte ni als modes de presència, ni a regles laiques (progrés) o religioses (teogonies) que, des de fora, s'entesten en governar la història.

Altres vegades, el progrés és afirmat en termes que la *realitat de l'individu* respecte a *si mateix*, en la solitud de les seues decisions, que, de vegades, més per una qüestió de límit de llenguatge que de voluntat, resulten incompatibles, es troba seriosament afectada, així: "*Un error, en definitiva, és un grau de l'esperit, una categoria de l'ésser, en tant que un valora des del punt d vista dels graus, de les categories superiors: millor que d'error, hauríem de parlar d'esperit erroni, que sempre es corrigeix a si mateix*". Tanmateix quan l'objecte de crítica és allò que Gentile diu *oggettivismo antico*, aleshores no hi ha indulgència possible, ací no val ja al recurs a l'*esperit erroni*, ací cal ser implacable i irònic. Allò que ha impossibilitat la comprensió històrica de la realitat, no pot beneficiar-se de la nova sensibilitat ni dels consideracions epistemològiques més actuals: (segons Plató) "*La veritat en una paraula (i aquest és el platonisme que no mor), és en si aquella que és; i és en si tota aquella que és: κόσμος τέλειος: un món en si perfecte. L'error és*

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

de l'home sense memòria: la veritat és pura, tota veritat, tota llum⁵³¹. Allò platònic que no mor, és la tendència irreprimible a pensar que la veritat és una mena d'enfora. Com a tendència va molt més enllà dels límits històrics de influència del propi platonisme. Ara, nosaltres no podem estar-nos de preguntar si "l'esperit impulsor de l'error" i *l'home sense memòria* no són el mateix, no representen una mateixa realitat, aqueferada pels problemes de cada dia, navegant a mercé d'una *astúcia de la raó* que s'interposa entre el projecte d'allò on un vol arribar i la realitat del punt a què realment arriba? En veritat, no deixem d'experimentar un cert desconcert en promoure Gentile la teoria de l'esperit erroni i, alhora, ser tan crític amb *l'home sense memòria*, quan, en principi, una cosa hauria de portar a l'altra.

De totes maneres, és en aquesta interferència, o si un vol: en allò que justifica la subtil posició adoptada per Gentile (sense que això signifiqui que el seu siga l'únic camí que un puga enfilar), que té lloc el problema de la història, al qual la historiografia tracta de fer front, mentre es debat entre dos extrems: la pura irracionalitat de la successió d'esdeveniments sense perquè i la construcció racional que atorga sentit a tots i cadascun dels fèndmens particular per anecdòtics que siguen⁵³². Dit amb altres termes, es tracta del contrast entre opinions més o menys (això és purament conjuntural) tol.lerants i la filosofia-història que *només jo* puc reconèixer, o, millor dit, que sense mi no pot ser reconeguda⁵³³. En aqueix sentit, podem comprendre l'afirmació que, sense aquesta *subjectivitat-meua*, és

⁵³¹.- RDH Ps, II, V, pag. 114.

⁵³².- En alguns moments, aquesta segona possibilitat adoptarà tota una forta càrrega teogònica, així a LGTC 2v, VI, 9.: "*Il processo della storia (nella sua universalità) è il processo di Dio, la cui perfezione, infinità e assolutezza è appunto nel suo divenire, che è come dire nella sua spiritualità.*". Al respecte caldrà comptar amb la distinció entre història autèntica i inautèntica del Severino de la *Comunicazione* del 52.

⁵³³.- En RDH Ps, II, V, pags. 122-3, entre altres denominacions, aquesta contraposició és al.ludida en termes de: Filosofia *strictu sensu*, d'un costat, i d'altre: *filosofia, in quanto diviene elemento de la vita sociale... elemento di questa vita, mondano come tutti gli altri, cioè particolare*. La continuació de la lectura del text ens porta a la convicció que aquest segon sentit de filosofia no és altre que el de filosofia com a voluntat dels diversos subjctes: "... no és la filosofia, en tant que especulació del real, allò que entra en el joc de les forces espirituals inferiors que operen en el cos de la història, sinó que és la voluntat: o millor aquelles voluntats que subjectivament han estat transformades i novament orientades per una determinada filosofia: no són, posem per cas, els elaboradors del materialisme històric, que és un concepte especulatiu, sinó els compiladors del *Manifest Comunista*, que és un acte pràctic."

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

impossible aspirar a cap noció ferma d'objectivitat; en termes tan radicals com aquesta mateixa qüestió ens ha estat presentada en el cas de Severino.

És possible, però, que, a aquesta altura de l'exposició, pugui encara semblar un caprici de l'especulació, que només ve a destorbar el quefer de l'historiador, la insistència gentileana en el fet que no pot haver una història en què jo no m'hi impliqui (el lector perdonarà el laconisme d'aquesta última frase, només justificable pel que ja hem dit sobre la centralitat de la qüestió de la subjectivitat en Gentile).

25.- Real i ideal. Identitat de filosofia i història. L'art i la religió.- Pot mantindre's recurrent la creença que és clarament separable, i no incompatible, un apropament a la història en què prime l'aspecte teòric, en el qual ens hem de limitar a *narrar* els fets tal qual són, i/o un altre de pràctic en què els fets només són el signe d'una voluntat que els desborda en tant que fa d'ells aspiracions, per bé que aquestes aspiracions no transpassen mai l'estadi d'*ideals*. Justament a allò que Gentile invita és a abandonar aquesta calma provinent d'aquesta *cómoda* i massa usual separació entre real i ideal; amb altres termes: a romandre en la tensió causada per la confrontació entre ideal (allò que es vol) i real (allò que és). Parlant amb propietat, al qualificatiu *real* només té dret la pròpia tensió, i és ella qui després la projecta sobre els altres dos elements en què l'intel·lecte abstracte la descompon. El problema radica no obstant en quedar-se *només* en el resultat de l'anàlisi o descomposició, com si es tractara d'un *no man's land* enllà del qual la raó cau en l'abisme. El *meu* que atorga entitat al discurs filosòfic, no és de naturalesa egoista ni solipsista; si alguna cosa el distingeix és, justament, aquest voler més enllà del que l'intel·lecte i les limitacions d'una raó conscientment finita li permeten de voler. Aquest *meu*, ben al contrari del que a primera vista es poguera pensar, es caracteritza per la desposseïció de si mateix, per l'escissió que el travessa sense deixar mai que es complete. Equilibri eternament precari. La comprensió només *teòrica* de la història no entra mai dins la història: quan vol entrar-hi el moment ja

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

ha passat, el que queda és només *ideal*, i si un vol actuar, ho farà sempre sobre quelcom *ideal* i, òbviament, es veurà condemnat al fracàs des del punt de vista pràctic o a córrer eternament a l'encalç d'una realitat que, mentre correm i ella s'allunya, es gira i pícarament ens fa l'ullet.

Només la identificació de filosofia i història permetria que la voluntat no quedara fora del contingut de la història com a ciència. Consentiria a més que cada fet, acomplert o només desitjat, percebut o només fantasejat, no desmeresquera del predicat *és*. Què són, si no, els fets percebuts com a *reals* deslligats de tots aquells esforços i il·lusions, temors o desencisos que els han fet possibles, però que, a hores d'ara, només *idealment* apareixen?

La dificultat que tanmateix es troba i es trobarà en veure clarament la identitat del procés en què la filosofia i la història de la filosofia s'identifiquen i es diferencien mantenint sempre llur identitat, prové de l'error habitual de no concebre els dos termes en l'actualitat del pensament que els pensa i, més aviat, pressuposar-los abstractament: on és necessari que a la filosofia siga externa la història de la filosofia, i viceversa, car ambdues són externes al pensament, només en el qual rau llur realitat. La història de la filosofia, en canvi, a la qual necessitem mirar per veure si és idèntica amb la filosofia, és aquella que és per a nosaltres història de la filosofia *en l'acte del filosofar*.

534

En l'acte del filosofar de res no es pot dir que no siga. Heu's ací la més objectiva de les assercions. Se'ns podria objectar però la dificultat que en aqueix cas es presenta de diferenciar entre la realitat *materialiter* i la realitat *idealiter*, o, fins i tot, la dificultat per a diferenciar entre realitat i fantasia. Passa, però, que l'acte de diferenciar la realitat de la fantasia, *també* té lloc com a consentit per aqueixa actualitat o immediatesa originària: aquesta no depén d'aquell, sinó, precisament, tot el contrari. El compromís *meu*, com a unitat concreta que soc de pensament i acció, és per això fonamental per tal que ni s'ature la història ni s'ature la filosofia, o si un vol: perquè no s'ature ni la història de la filosofia ni la filosofia de la història, perquè marxem perfectament compassades en allò que constitueix el cim de

³⁴.- TSAP XIII, 13., pag. 203.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

l'activitat espiritual: "... *la història de la filosofia no podria ser pensada si fóra un pensament divers d'aquell que filosofa*"⁵³⁵. En efecte, si la història de la filosofia és vista com a que deixa fora de si aquell que filosofa, deixarà de ser història, per passar a ser només "filosofia", com si el contingut d'aquesta disciplina existira a la manera de l'objecte natural. Tanmateix això és la negació de la pròpia filosofia, la privació de la seua dimensió com a devenir, la seua abstractització. D'altra banda, la filosofia no pot deixar fora de si ni la història ni el subjecte, perquè⁵³⁶ això és, comptat i debatut, la conseqüència coherent de la filosofia moderna, en el seu esforç incansable per demostrar que la veritat no s'imposa a la subjectivitat sinó que constitueix el seu contingut:

La intrínseca mateixitat de la filosofia i de la seua història -un dels principis fonamentals de la història hegeliana de la filosofia-, és una conseqüència necessària... del propi concepte de veritat en la filosofia moderna, en oposició al concepte antic, especialment platònic, de la seua transcendència absoluta.⁵³⁷

En consonància, però, a allò que hem dit **desposseïció**, que a través de tot allò que tinc com a *meu*, el jo experimenta dins de si mateix, cal dir que per a Gentile, la **història ideal**, en contra d'allò que superficialment un haguera pogut pensar, no és allò que per principi queda obstruït al meu interior, a l'interior de la subjectivitat empírica, sinó un dels pols necessaris per demarcar l'autèntica realitat: no hi ha història *només real* (positiva, de fets); aquesta no trigaria en deixar aflorar el fantasma de l'escepticisme: "*l'escepticisme històric és inevitable quan la història (real*) es pressuposa a la historiografia*"⁵³⁸. Aquest escepticisme és de la mateixa naturalesa d'aquell altre que assetjava quan la relació entre significant i significat

⁵³⁵.- ibidem.

⁵³⁶.- Aquesta conclusió es desprèn de la lectura de l'apartat VII, capítol segon, segona part de RDH.

⁵³⁷.- RDH Ps, III, I, pag. 138.

⁵³⁸.- LGTC 2on volum, VI, 3., pag. 285.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

era considerada com a purament conjuntural. D'altra banda, la sola història ideal tampoc arriba molt més lluny. En aqueix sentit, cal extirpar qualsevol residu de *platonisme* que pugua quedar fins i tot en aquelles filosofies que, com ara la de Vico, més ferma voluntat han demostrat per recuperar la coincidència entre l'etern i l'històric. Així es permet parlar de

... d'una història... ideal i eterna, que no s'ha de confondre amb aquella de Vico, que deixa fora de si una que es *desenvolupa en el temps*: just on el nostre temps és el mateix temps considerat en l'actualitat de l'esperit.⁵³⁹

A més, si la religió (per les raons ja esmentades) ni l'art poden acomplir aquest *realisme* al qual la filosofia i Gentile aspiren, un ñ altra fan que la balança en els plats de la qual se situen pensament i realitat, es desequilibre. Centrem-nos ara en la qüestió de l'art:

La matèria de l'art... no representa la matèria en si, sinó la vida del propi ànim, el propi sentiment, som se sol dir: o siga el Jo en la seua immediata posició subjectiva.

Insistent en la mateixa idea:

... en Leopardi no hem de buscar un pensament filosòfic, un concepte del món, sinó el sentiment de Leopardi, la seua personalitat, el propi Leopardi que dóna vida concreta i anima un món - que és també un sistema de idees.⁵⁴⁰

Resulta curiós, si més no, que tan Gentile, com molt recentment Severino, hagen recorregut a Leopardi, com a mostra d'aquells que, tot i no ser filòsofs -tots dos s'encarreguen de puntualitzar en aquest sentit- ocupen, però, aquell espai de la poesia més pròxim a la filosofia. Fins i tot, podríem dir, no són filòsofs en el sentit tradicional d'aquesta disciplina, però podrien ser-ho a partir de les vies

⁵³⁹.- TSAP XIII, 9., pag. 199.

⁵⁴⁰.- TSAP XIV, 2. i 3., pag. 212.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

obertes pel *realisme romàntic*. Mirem com, al capdavant, tenim un *sistema de idees*, és a dir que l'art, per bé que siga diferent, no es distingeix per la seua contraposició militant a la filosofia. D'antuvi, comparteix amb ella la incondicional exclusió del seu interès pel Jo empíric⁵⁴¹. La matèria de l'art és tan universal com la de la pròpia filosofia: igualment convoca a la humanitat sencera, però -ací rau el punt de distanciament- sense ser conscient de l'amplitud i importància de la seua missió, com si des de fora d'ell una mà imposarà quin és el seu sentit en el conjunt del destí del Tot:

L'art és consciència de si, pura, abstracta autoconsciència que, amb tot, es dialectitza (altrament no podria realitzar-se), però en si mateixa, fent abstracció de l'antfesi en què s'ha realitzat; tancant-se doncs en un ideal, que és somni, però dins del qual viu nodrint-se de si mateixa, o millor: creant un món propi seu, que apareix com a creació subjectiva al pensament comú que no considera el món real com a creat per l'esperit.⁵⁴²

En la reflexió que l'art opera sobre si mateix, perd, o no reconeix, gran part del potencial que en si mateix conté. Podríem dir: *narra* menys del que *fa*, assisteix a la seua realització com si obeïra a una mena de llei estranya, pensa que s'abstrau de la síntesi sense, de fet, poder abstraure's, i, sobretot, aprecia com a somni el que ben bé és realitat. S'esglaia davant la immensitat del seu contingut i, en conseqüència, es retrau sobre si mateix en la seua solitud, tot just quan, més que mai, té l'oportunitat de posar en camí (no podem sinó *posar-nos en camí*) a ell i a l'home sencer en direcció a l'objectiu reclamat per la voluntat:

Tota obra d'art és una individualitat tancada en si, una abstracta subjectivitat, que empíricament es posa al costat de totes les altres de manera atomista. Cada poeta té el seu problema estètic que resol per compte seu, de mode que se sostrau a tota relació intrínseca amb llurs successors i coetanis.⁵⁴³

⁵⁴¹.- "La personalitat que s'ha d'excloure de l'art és, més aviat, el caràcter del Jo empíric" (TSAP XIV, 4., pag. 213).

⁵⁴².- TSAP XIV, 5., 213-4.

⁵⁴³.- TSAP XIV, 6., pag. 214.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

L'art, mentre no supera la visió limitada que té de si mateix, és a dir: mentre no acull el consell de la filosofia, *s'atura* com a "realitat espiritual fragmentària"⁵⁴⁴. Dit d'una manera que, segons com, pot resultar més concreta: l'art per si sol és incapaç d'assumir la *realitat* de l'històric. Es tracta -això sí- d'una *fragmentació* necessària o, si volem emprar el llenguatge de Severino, d'una negació del fonament. **Fonament**, en Gentile com, sobretot, en Severino, és allò que la filosofia té encomanat revelar en exclusiva. El fonament, òbviament, té com a funció essencial, negar les distintes negacions del fonament. Més concretament: el fonament *es fa* revelant-li a l'art l'oblit cosubstancial que aquest té de la història, obligant a allò que és "realitat espiritual fragmentària" que es reincorpore a la totalitat a la qual ha d'aspirar la filosofia, siguen quins siguen els entrebancs que indefinidament trobarà en la seua empresa. Abans però d'ocupar-nos de la reconducció que el **fonament** fa de les negacions, mirem aquest breu text en què queden clars els límits i les possibilitats de l'art:

Quan hem, però, après a conèixer aquell llenguatge, i podem, perxiò, llegir el poema, ens toca oblidar tota la via a través de la qual hem arribat a aprendre-lo.⁵⁴⁵

Pensem, de totes maneres, que per res del món es tracta d'un caprici: sense la comunió dels esperits a través d'èpoques i edats, no es constituïria l'*esperit*. Dit amb altrs termes: es necessita la negació que l'art fa de la història per tal, si més no, que no es quede en "evidència" que no hi ha més que història, ni negue l'actualitat de l'esperit. De fet, la valorització de la història coincideix amb la desvalorització de l'historicisme. La comunió dels esperits a través, posem per cas, de l'obra d'art, suposa el reconeixement entre els combregants de la distància entre ells que, això sí, immediatament queda disposada per a la seua superació. Ara, la superació va en funció de la distància prèviament establerta. L'altre camí és només

⁵⁴⁴.- ibidem.

⁵⁴⁵.- TSAP XIV, 6., pag. 215.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

el de la identitat sense diferència, abstracta per tant. Però no és aquest l'enfilat per Gentile. En ell, com posteriorment en Severino, es menysté d'antuvi la possibilitat que veritat i eternitat del contingut de la filosofia puguen ser assolits en detriment de la temporalitat i -des de la perspectiva platònico-transcendent- de la no-veritat de l'històric. Si el terme immanentisme aplicat a la filosofia de Gentile té algun sentit és aquest: no es tracta d'afirmar l'immanent contra el transcendent, sinó la coincidència d'un amb l'altre. Coincidència ací no vol dir identitat, la *tensió* ha de continuar indefinidament. Com més intensa és la tendència a reconèixer una realitat que ens transcendeix i ens sobrepassa, més fermes són les possibilitats que nosaltres tenim d'assumir-la, sense que ens anul·le, sense que ens redueca a l'actitud del solipsista. Que el món siga Déu, no significa que siga més una cosa que l'altra, que el jo siga nosaltres no significa que el jo faça desaparèixer la diferència entre els diversos jo que componen el nosaltres. Així tenim, d'una banda, la divinitat del món o la mundanitat de Déu:

... aquest Individu, que és el món, des del punt de vista de la lògica del concret, aquest és Déu. El déu d'aquella religió que no és ideal o inactual moment de la vida del nostre cor, sinó de la religió madura i completa, actuada en aquella vida i en aquella realitat en la qual és la nostra persona. El procés de la història (en la seua universalitat) és el procés de Déu, la perfecció, infinitud i absoluta del qual, és, precisament, en el seu devenir, que és com dir en la seua espiritualitat.⁵⁴⁶

En el text es remarca que en la religió *madura i completa*, el devenir es divinitza, deixa de ser aquell penya-segat contra el qual la racionalitat de tota la lògica abstracta s'estavellava. L'idealisme actual de Gentile, com a forma de idealisme absolut que és, no tem que el devenir representat per la pluralitat de consciències sufoque la racionalitat d'una lògica que expressament evita tant *guiar* la història des de fora -un *fora* que en realitat sempre seria *després*- com romandre impassible front a l'arbitrarietat del que s'esdevé. Més aviat, nega una tal

⁵⁴⁶.- LGTC 2v, VI, 9., pags. 305-6.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

arbitrarietat en denunciar com a miratge la possibilitat d'una lògica o racionalitat que poguera subsistir al marge del devenir i al marge dels altres. Aquesta no seria altra que la lògica del solipsista, reduïda sempre a no poder garantir la veracitat d'allò que constitueix el seu contingut, coneixement sempre provisional, que no és tal, però, per falta de d'informació o per necessitat d'allargar el procés d'investigació, sinó perquè, qualsevulla que siga la quantitat d'informació o el període invertit en la investigació, des de la mateixa base, hem deixat sense resoldre una qüestió: la naturalesa del coneixement, la solitud inevitable a què condueix quan intel.lecte i voluntat són sistemàticament separats tal qual ha esdevingut en la història d'Occident. És en raó d'això que Gentile parla d'una mena de "pseudo-historiador", adherit a la colla dels intel.lectualismes, que si tracten de justificar la seua posició, acaben per no poder sinó reconèixer la seua extrema fragilitat. Curiosament, en contra d'allò que poguera pensar-se, no és aquella història "*alla stessa guisa del poeta*"⁵⁴⁷ aquella que té més raons per sentir-se insegura del seu propi contingut, sinó, precisament, la història positivista, persuadida que no li cal tornar constantment sobre els propis passos i qüestionar la separació entre subjecte i objecte que, des de sempre, dona per feta. És, si fa no fa, l'historiador "a la caça de les seues papallones" a què ens hem referit abans.

26.- El progrés com a element distanciador entre Gentile i Severino.- S'escau de recordar aquell repte proposat pel Severino del *Postscritto*: "I si demà els cossos retornaren de llurs cendres...", perquè creiem que Gentile *a la seua manera*, havia resolt el problema anys abans, preocupat, també com Severino, per tota la problemàtica compresa d'un cantó pel devenir que reclama estatus ontològic i d'altre per la pluralitat de consciències que front a mi s'alça com a possibilitat que la veritat poguera no estar en mi. Enmig: la minsa compensació intel.lectualista que

⁵⁴⁷.- LGTC 2v, VI, pag. 300.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

en qualsevol moment pot començar a malfiar-se del seu propi plantejament -el dualisme entre intel·lecte i voluntat- i remitir-nos de bell nou a allò tan característic que Gentile diu solipsisme i Severino solitud del mortal. Solitud pròpia del científic, historiador o no, que refusa revisar el propi pressupòsit gnoseològic imperant. No és ara moment d'ocupar-nos de la solució severiniana; tanmateix no ens estem d'advertir de la similitud, i alhora de la diferència, entre els plantejaments dels dos autors: en Severino tot passa inexcusablement per l'afirmació de l'eternitat del ens, en Gentile, en canvi, no es produeix el salt de la revisió de l'epistemològic a la revisió del metafísic. Ací tenim, al capdavant, i potser en les intencions prèvies, l'exigència romàntica que res no passa perquè tots som ú, car, en contra del miratge constituït *ex aequo* pel solipsisme i l'historicisme, quelcom per damunt de nosaltres -diguem-li història ideal si volem- acaba sempre per integrar-nos. Tot queda, si se'ns permet l'expressió, en una solució "estètica": és la *voluntat* que res no passe, car si es confirma que tot passa, tot, inclosos nosaltres, està perdut. Fins i tot, aquesta voluntat que transpuja de l'acte gentileà, pot plantar cara a l'intel·lecte i discutir-li la seua hegemonia compartida. Això no obstant, no trau que al fons romanga un cert regust que l'evidència és una altra: que tot passa i si queda, ho fa amb el caràcter de mera idealitat. En Severino el problema raurà, precisament, en la sospita que allò que tan entusiàsticament els *romàntics* encomanen a la voluntat contra el intel·lecte -la *conservació* del passat i la tradició- ha d'acabar ensopegant amb l'estructura de la pròpia voluntat, en tant que no pot haver voluntat que no exercisca la *potència*, ni potència no basada, sobre la creença, considerada evidència, que el devenir apareix.

Detenim-nos però en la forma en què Gentile presenta això que hem gosat qualificar d'"estètica". Resultarà curiós, i servirà com a prova de les dificultats i els dubtes entre els quals s'està movent Gentile, que poques línies abans del text que hem seleccionat al respecte, s'afirme que "l'art, que està entre les més elevades produccions de l'esperit, abstractament considerada, no tinga progrés ni història".

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Nosaltres ens sentim obligats a acceptar aquesta tesi en tant que, en cas contrari, ens veuríem abocats a pensar que Homer és inferior a Goethe. Tanmateix Gentile complica les coses en afirmar que "poden ser tots plegats coetanis i conciutadans d'una república poètica ideal". És justament aquesta *idealitat* allò que ens porta a confirmar la nostra tesi. Si el lector pensa que abusem de la semàntica del terme per tal de forçar la nostra interpretació, és interessant que contraste la seua opinió amb la pròpia declaració de Gentile:

Homer no hauria pogut concebre el Déu de Dante; Dante pot concebre els déus homèrics i el seu cant conserva una tal religió de tradició poètica, i pot elevar-se, pel progrés dels temps transcorreguts, a la concepció del seu.⁵⁴⁸

Heu's ací el diàleg transcultural i transepocal plenament garantitzat, sense evitar però, que tot se sostinga sobre l'axioma del progrés. Totes les objeccions que hem pesentat contra la suposada evidència del progrés i contra el nihilisme que necessàriament comporta, recuperen ara tot el seu interès: Dante, respecte a Homer, té quelcom sorgit del no-res; a més: quelcom que no pot no sorgir del no-res. Si no sorgirà del no-res, no seria res nou el que sorgiria, i no es podria justificar la idea de progrés. De fet, Dante es troba en posició d'avantatge respecte a Homer car disposa d'un excedent de vida, d'experiència i de informació que no hi és en l'altre. Gentile ho expressa amb rotunditat:

Manzoni no és superior a Dante per virtut poètica; però hi ha en ell quelcom que manca en Dante; el qual assigna a Manzoni el seu lloc a cinc segles de diferència de Dante. El cristianisme humanitari i igualitari de Manzoni suposa els salons de la Condorcet i de la Cabanis, suposa Volney i Garat i tots els epígons de la filosofia francesa del segle XVIII.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸.- RDH Ps, II, V, pag. 119.

⁵⁴⁹.- RDH Ps, II, V, pag. 120.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Fixem-nos que l'"excedent" present en Manzoni i absent en Dante, respecte al segon té tot un caràcter d'imprevist, *ex novo* podríem dir, que és, en definitiva, allò que persuadeix Gentile de l'existència de quelcom com el progrés. D'altra banda la reflexió d'aquest autor ha arribat prou lluny com per no poder no adonar-se que una acceptació ingènua de la idea de progrés, podria conduir a situacions insostenibles i aporètiques que ens portarien de nou a aquella situació que hem qualificat de *pèrdua en el múltiple*. Conseqüentment, ell reivindica que aquest progrés necessita un contrapunt que no progresse i que, a més, serveixi per mantindre vius i presents els ecos deixats per tot allò que és objecte d'evolució i de canvi. Tota la doctrina de l'acte no té altra finalitat i ell ens ho diu clarament en la nota annexa al capítol XIII de TSAP: "*Queda clar que això fonamental en el pensament no precedeix cronològicament i, per tant, viu i es desenvolupa en la unitat dialèctica del mateix pensament conjuntament amb els elements que concorren*". Tenim ací una espècie de incompatibilitat entre l'"això fonamental que no precedeix cronològicament" (és a dir: l'acte pensant) i "els elements que concorren" (que devenen com a contingut de l'acte). Tanmateix allò que en aquest estadi se'ns apareix com a impossibilitat teòrica, pot ser superat en tant que abandonem aquell hàbit que ens porta a mirar la filosofia de Gentile -que nega la pura existència de l'objecte al marge del subjecte- com si fóra un objecte. Sense contrapunt estable i etern de l'acte, no sols ensopegaríem amb la *pèrdua en el múltiple* sinó a més amb la *inconsciència* d'una tal pèrdua, la qual cosa equival a dir que ni tan sols podria, ni se'm passaria pel cap, pronunciar-me sobre una tal pèrdua. Això, a més, obligaria que els nexes entre mots i coses es tornara impossible, a l'igual que els existents entre pensament i llenguatge. Així si el sol nexa entre Homer i Dante fóra el temps transcorregut entre ells dos, la relació entre tots dos seria no sols incomprendible, sinó també inexistent. Què és allò que ens fa classificar tots dos com a poetes? Indiscutiblement no les pures presències d'Homer i Dante que van succeint-se; si de cas, quelcom que no apareix (en el sentit fisicista que Occident entén la forma privilegiada de l'aparèixer)

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

però que confiem siga essencial per a la constitució d'això que aplicat a l'antiguitat o a la més palesa actualitat, anomenem "poeta". Parlant amb propietat, però, tot l'esforç de Gentile va dirigit a mostrar que això no se sostinga només sobre una *confiança*, sinó sobre l'absoluta necessitat que el que apareix, sense eixir del seu caràcter d'immanència, reclame per sostindre's-hi allò que no apareix. Tanmateix no pretenem evitar el problema greu que se'ns planteja: com pot haver un sosteniment d'allò que apareix, que en si mateix no aparega, i, tanmateix, no s'identifique amb un o altre tipus d'allò que el propi Gentile menysté com a transcendentisme?

27.- La filosofia.- Realment no podrem mai donar resposta satisfactòria a aquesta pregunta si ens mantenim dins d'uns paràmetres cognoscitius en què la separació entre subjecte i objecte es done per feta i, com a conseqüència, es considere distància insalvable aquella que es dóna entre la filosofia i la vida. El repte ara no és altre que el constituït per la identificació entre la filosofia i la vida o filosofia i història, la qual cosa ens remet, òbviament, a la identificació entre pensament i voluntat:

Tal com ell (Ravà criticant a Rickert*) s'ho representa la filosofia no és aquell sistema transcendent, abstracte, buit de conceptes escindits de la realitat empírica i contraposats a aquesta, sinó la lògica immanent a la mateixa realitat intuitiva.⁵⁵⁰

No cal dir que Gentile fa seu el punt de vista de Ravà. Això ens porta directament al reconeixement de tota activitat (inclosa, evidentment, l'activitat del pensament) com a activitat filosòfica. Dit d'altra manera: com que la filosofia no pot no ocupar-se del tot, s'ha d'ocupar també d'aquella part del tot aparentment més allunyada de la filosofia, l'ha d'assumir i assignar-li el lloc que li pertoca en el

⁵⁵⁰.- RDH Ps, V, pag. 170.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

conjunt d'allò que Severino anomenarà *cerchio dell'apparire*. Significa, a més, que només la filosofia, de manera absolutament discreta, dona sentit a la immensa constel.lació del múltiple. D'aquest mode la filosofia enderroca els murs estrictament acadèmics o intel.lectualistes que la constrenyien:

Pensament que no és tot filosofia *strictu sensu*, filosofia dels filòsofs de professió; sinó com a reflexió moral, creença religiosa, opinió política, prejudici tradicional, és sempre filosofia: és doctrina de la vida, en què l'home vulgar d'avui va per davant d'Aristòtil, el qual justifica l'esclavitud.

L'home corrent d'avui, malgrat ell mateix i malgrat ser Aristòtil qui és, va per davant d'Aristòtil. Qualsevol home, Aristòtil o un contemporani nostre, disposa de reflexions morals, creències, prejudicis etc i, podríem dir, que en ells *es distrau*. Tanmateix no és menys cert que qualsevol home té sobre seu una mena de sana astúcia de la raó que acaba per reconèixer un ordre on les distintes voluntats particulars en llurs finitud i limitació, se senten temptades d'abandonar qualsevol intent de racionalitat. D'ací deriva la divisió entre filosofia *strictu sensu* i la seua versió "*en tant que devé element de la vida social... mundà com tots els altres, és a dir particular: no és ja la filosofia en la seua pròpia seu i en la seua naturalesa específica, sinó un eco seu en la vida extra-filosòfica*"⁵⁵¹. En el llenguatge de Severino, aquest segon sentit de la filosofia, constituïria una negació del fonament, justament per no acabar de sobreposar-se a la multiplicitat de les filosofies, als enfrontaments entre les diverses voluntats. Trobem alhora un precedent magnífic de la consideració de la filosofia, en el primer sentit de Gentile, en la seua excepcionalitat front a qualsevol altre tipus de saber o de discurs -cosa ja també present en *La struttura originaria-*, sinó també de la denúncia de la voluntat com a nihilisme intrínsec, tot i que la temàtica del nihilisme no figure en el centre de les reflexions gentileanes. En canvi, *la crítica a la voluntat*, constitueix el punt de mira

⁵⁵¹.- RDH Ps, II, V, pag. 123.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

de la gran obra severinina dels anys vuitanta, *Destino della necessità*. Tot i així no podem menystenir les proporcions del treball de Gentile:

... no és la filosofia, en tant que especulació sobre el real, allò que entra en el joc de les forces espirituals inferiors que operen en el cos de la història, sinó que és la voluntat; o millor: aquelles voluntats que subjectivament han estat transformades i novament orientades per una determinada filosofia: no són, posem per cas, els elaboradors del materialisme històric, que és un concepte especulatiu, sinó els compiladors del *Manifest comunista*, que és un acte pràctic.⁵⁵²

Allò que Gentile ens està dient és que Marx i Engels com a *teòrics* fundadors del concepte especulatiu "materialisme històric", executen un acte dels més acostats a la conciliació de pensament i voluntat a la qual ha d'aspirar tota autèntica filosofia, mentre que aquesta *aspiració* no figura en canvi en primer lloc entre els objectius de les activitats més o menys pràctiques. També podríem enfocar-ho dient que duen el més lluny possible la identificació de la filosofia amb la història, justament en el moment de màxima especulació, el del *Capital* posem per cas, mentre que, en aquest sentit, queden molt per sota en obretes circumstancials o en altres que honestament assumeixen el seu caràcter d'aguts pamflets. Els *individus* Marx i Engels, podríem al seu torn exposar-ho així, comprometen al màxim la *voluntat* d'identificar filosofia i història, el seu *realisme*, quan més s'esforcen en no ser voluntaristes, particularistes, parcials.

Dit amb altres termes: quan la manifestació de la voluntat no es veu impedita, deixa de ser automàticament, l'antítesi de la realitat, car no puc voler altra cosa que no siga el real. Els vells dualismes que tenen com a base un dualisme més fonamental: l'existent entre allò que és objecte de voluntat i allò altre front al qual aquesta resulta impotent, -mecanicisme-finalisme, necessitat-llibertat, materialisme-espiritualisme⁵⁵³-, cauen empesos per la força de nova filosofia, la qual es nega

⁵⁵².- ibidem.

⁵⁵³.- CFR. RDH Ps, II, VII.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

a córrer eternament com a estructura ideal rere una realitat, que per la seua mobilitat i la riquesa indefinida de models, la deixaria sempre en situació de retard. Per tal d'evitar aquesta possibilitat -normal, d'altra banda, en el si de la nostra tradició- no és pot sinó identificar filosofia i història, però no, com si diguerem, per decret-llei, a l'estil d'aquell que agafa dues realitats (externes al pensament), una estable: la filosofia, l'altra en devenir: la història, i decideix que siguen el mateix. Ací, en canvi, no *es decideix* res, n'hi ha prou en dirigir la mirada cap a la forma concreta -i no aquella abstracta condicionada per prejudicis dualistes- en què els homes es relacionen a tots els nivell -intel.lectual, afectiu, lingüístic etc.- amb el món, en una indiscutible síntesi entre pensament i voluntat, acció i passió, concepte i sentiment. Vist des d'aquest moment primer i concret, les formacions dualistes, per molt arrelades que estiguen a l'interior dels tòpics pseudo-filosòfics a l'ús, apareixen com a artificioses i desvinculades absolutament de l'originari, excepció feta, és clar, d'aquell fil que uneix sempre amb l'originari, fins i tot quan es tracta de l'error, la mentida o el mal.

28.- Dos dualismes a superar.- Vegem ara dos casos de dualismes, considerats com a tals i, en canvi, desposseïts de la seua rigidesa per l'habilitat de Gentile. El primer afecta a la relació entre **Individualitat i Universalitat**. Enunciem la postura de l'autor:

Llibertat és resolució i conservació de la individualitat en la universalitat. Lliure és qui se sent ú amb la llei, i en la llei veu la forma i el valor de la pròpia voluntat.⁵⁵⁴

Com sap tothom, la concepció corrent no passa de la contraposició pura, simple i sense solució entre voluntat *individual* i destí o realitat *universal*; comptant, a més, que la primera, per una raó merament quantitativa, té totes les de perdre

⁵⁵⁴.- RDH Ps, II, V, pag. 123.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

front al segon. De manera inversa, la solució que ací se'ns proposa permet franquejar la barrera que un creu situada entre el voler més o menys irracional de l'individu en la seua limitació i estrets particularismes i la racionalitat que *astutament* posa ordre a totes les parts de real sense obeir a cap d'elles. Ara, la novetat rau en el fet que aquesta racionalitat no és més que contingut d'una individualitat que pensa, i que pensa *al mateix temps que vol*. Així l'autèntica individualitat en el seu posicionament més radical, no pot no voler la llei universal com a pròpia. Només si individualitat i llei són pensades abstractament, apareixen contraposades. D'altra banda, que un les pense abstractament, no significa que d'elles no es puguen generar actituds pràctiques des de sempre incorporades al sentit comú, entre aquelles més difícils d'abandonar. Sense anar més lluny, pensem en tota la llarguíssima tradició de refranys i frases fetes que tenen com a supòsit l'esmentada contraposició. No cal dir que la nova concepció possibilita que la voluntat, per continuar sent tal, no es veja ja obligada a moure's sempre des d'un transfons d'irracionalitat i per impuls decisionista. La racionalitat *universal* i la racionalitat *individual*, s'encaminen, ara, cap a la seua identificació. Aquest, òbviament, és un procés infinit, impossible de representar des del punt de vista rígidament intel.lectualista, acostumat com està a marcar límits precisos a cadascun dels seus objectes o a cadascuna de les seues tasques.

L'altre dualisme explícitament rebutjat és aquell que enfronta iremissiblement

Determinisme i Finalisme:

Però l'autèntica supramundانيت, a diferència de l'extramundانيت platònica, no exclou de fet les determinacions empíriques de la història, a l'igual que no exclou el determinisme històric en general. El sistema filosòfic en tant que és moment lògic de la veritat en devenir, és considerat com a síntesi a priori, de la qual les dades històriques són la matèria, el principi filosòfic la forma.

Des de la talaia que suposa el pensament com a acte, més que decantar-nos per un o altre extrem de la disjuntiva, la problemàtica queda dissolta. L'home que es

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

pregunta per la conveniència d'optar per un o altre dels elements que conformen un dualisme, és l'home que creu que, com a destí fatal, les dades i la teoria, la realitat i el pensament, no poden mai adequar-se, ni tan sols *encaminar-se* cap a la seua adequació. És l'home al qual esglaien les seues pròpies capacitats, sospitós que, qualsevol que siga l'element *teòricament* adoptat, *realment* l'altre, que ha quedat exclós, amenaçarà la seua hegemonia. L'home *esglaiat*, abans de continuar per la via que el portaria a l'autèntica fonamentació de la unitat de contraris, retrocedeix i es tanca en la seua parcialitat tossuda que no veu perquè, deliberadament, no vol veure. El dualisme entre bé i mal cal veure'l doncs com a una conseqüència necessària de l'esglai que ens produeix la història, de la retirada del pensament abans d'escometre la tasca suprema de identificació amb la història. (Podem observar quant aprop està Gentile en aquest punt de Nietzsche). Aqueixa identificació es produeix en uns termes que m'obliguen, sense excusa possible, a no quedar-me fora, a implicar-m'hi, a l'inrevés del que creuria la consideració purament abstracta de la qüestió: "La història de la filosofia... a la qual cal mirar per veure si s'identifica amb la història, és aquella que és per a nosaltres història de la filosofia *en l'acte del filosofar*"⁵⁵⁵.

29.- Culminació de la identificació de filosofia i història.- L'acte de filosofar és *meu*. A això queda reduïda tota la qüestió de la *propietat* de la filosofia. La qual cosa no exclou en absolut que també siga d'altres. Una de les funcions, no la menys important, del concepte de *història ideal* (o *historiografia*, front a *història*, *història rerum gestarum*, *res gestae*, o, simplement, *complexe de fets històrics* front a *llur representació*) és la de desvelar la naturalesa d'aquella dimensió de la història que assumeix la projecció i la influència de totes les accions dels hòmens sobre tots i cadascun d'ells, de les cultures, èpoques, fins i tot quan aquesta

⁵⁵⁵.- TSAP XIII, 13., pag. 203.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

influència no apareix o s'amaga rere nexes més cridaners per guanyar l'atenció immediata, però mancats de la base d'aquest concepte i, sobretot, del buit que ve a omplir. La inclinació més fàcil en aquest cas seria centrar l'atenció només en allò que em passa a mi o, com a màxim, en allò que passa en un període determinat que per elecció més o menys afortunada, considere que és el *meu* temps, de la *meua* generació etc. Contra aquesta tendència, Gentile es pronuncia de manera que no deixa lloc al dubte:

La història contemporània és la història d'aquell present que no s'extén a través de l'últim segle, ni de l'últim cinquanteni, ni de l'últim quart de segle, ni de l'últim lustre, ni tampoc de l'últim any, ni mes, ni hora: sinó que es retrau, s'aplega i unifica, consolidant-se en la unitat actual del present etern, fora del temps, en el punt en què el pensament s'actua.⁵⁵⁶

Tota delimitació del present, com de qualsevol altre dels temps verbals, feta sense la concurrència de l'element històric *ideal*, ha de resultar necessàriament arbitrària i sense fonament. L'element *ideal* no és altre que el present etern en què viu el pensament. Acceptat aquest, podem pensar en un present *concret*, sense caure en l'arbitrarietat; sense ell, en canvi, no podem evitar-la i així qualsevol present serà no sols limitat (teu, meu, d'una època, d'una generació, d'una classe social etc.) de fet -cosa que la pròpia finitud humana no pot evitar- sinó tancat en les aspiracions potencialment infinites de comprendre, sentir o viure, no sols altres temps i altres consciències, sinó, a més, la pròpia contemporaneïtat. Fixem-nos com la *idealitat* apareix -de manera ben diferent del que succeix en el cas de Severino, per al qual, si no va acompanyada de l'afirmació de l'eternitat de l'ens, roman impotent per a dispersar les sospites de solipsisme- per garantir la racionalitat en la comunicació i la veracitat del missatge, des d'una esfera a la qual els purs fets o actes de la història (*res gestae*) mai no podrien accedir.

⁵⁵⁶.- LGTC 2v, VI, 2, pag. 284.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

El més atrevit, però, al nostre entendre, és l'objectiu al qual s'arriba, un cop que hem partit de la presència immediata *meua* de la veritat: quan aquesta no ha estat tímida o no ha reprimat ningun contingut del voler a instàncies d'un intel.lecte abstracte, és ella la primera disposada a tornar-se intercanviable amb allò que, mirat des dels patrons de la lògica abstracta, constituiria el seu revés: la suprapersonalitat de l'esperit, que, des del concret, però, constitueix el seu complement intercanviable. L'esperit, que en opinió de Gentile sempre és el *mateix en acte*, inclou dins seu tots els pensaments individuals sense donar-se mai completament en cap d'ells. Tots, d'altra banda, hi contribuïm en la seua tasca d'infinita constitució. Des d'ací, millor que des de cap altre indret, comprendrem la desposseïció que el propi caràcter *meu* de la veritat fa de si mateix. Ara, com que es pretén que l'eixida no siga de caràcter místic ni religiós, ni implique una invitació a un o altre tipus d'inactivitat o inèrcia conductual, sinó més aviat tot el contrari, el subjecte identificat amb l'esperit, veu més clar que mai el motiu del qual arranca tota l'especulació de Vico sobre la història: que resulta més apte per ser conegut allò fet per nosaltres, la història, que allò altre que no hem pres part en la seua constitució, la natura⁵⁵⁷. En la filosofia, per tant, s'enderroquen tots els murs que impedièren reconèixer el poder del *fer* de la voluntat o que s'alçaven com a limitacions insalvables.

Una d'aqueixes limitacions la constituïa la pròpia diversitat de temps marcada per la caducitat de la pròpia vida humana, la qual cosa empenyia cap a l'elevació a evidència indiscutible i incontrastada de la percepció del devenir, del "tot passa". Aqueix model, en canvi, difícilment es pot transportar a la filosofia que, constantment, podem dir, es retroalimenta: cap dels seus continguts, a diferència del que passa amb els continguts de la història de la ciència, resulta mai definitivament esbandit, mai no apareix per a il.luminar només momentàniament el firmament i

⁵⁵⁷.- Cfr. LGTC 2v, VI, 5, pag. 294: "La història per a ell és l'operar de l'esperit, que, amb el seu acte, va explicant la pròpia natura..." diu Gentile de Vico.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

desaparèixer, posteriorment, per sempre més; sinó que llur presència es manté sempre en la reformulació de problemes, en l'adaptació de vells discursos a problemes considerats, potser superficialment, només actuals. Així, per exemple, la nostra pot ser una època que no considera el cristianisme ni com al seu mòbil principal, ni tan sols un dels més característics. Tanmateix errarà qui vulga entendre la importància de la història en el món occidental, sense referir-se al cristianisme que ha prestat algunes de les categories ben presents en allò que tendim a considerar *només* actual.

Podríem dir que la història de la filosofia és pionera d'allò que algun dia haurà de ser assolit i reconegut per la història dels esdeveniments o dels fets, *res gestae* etc., *perquè* s'ha avançat en el rebuig de l'historicisme o de la cronologia com a llei fèrria i inamovible. A més: la història de la filosofia, més que cap altra, mostra quin és el grau de poder de la voluntat sobre la cronologia. No, certament, de la voluntat com a facultat de la qual el seu propietari creu poder disposar a discreció, sinó de la voluntat que sufoca qualsevol aguait d'egoisme en arrancar-nos, en un moviment perpetu, del nostre particularisme. Si la voluntat com a tal i el meu voler puntual i limitat foren el mateix, ens seria impossible la justificació ontològica de l'error i del mal i jo em trobaria sempre en la veritat sense necessitat d'angoixar-me front a la possibilitat de distanciar-me d'ella o que les circumstàncies me n'allunyen:

Nosaltres estem sempre en possessió de la veritat, perquè sempre pensem; i no la posseïm mai, precisament perquè pensem sempre.⁵⁵⁸

D'aquesta forma, veritat i error formen part de l'acte de l'esperit. A més: per la participació de tots dos, l'esperit evita ser només en tercera persona; així és que nosaltres mateixos som l'esperit, conjurant així el perill de misticisme en què podríem haver caigut. La filosofia, d'altra banda, no és "la substància immanent de

⁵⁵⁸.- RDH Ps, IX, pag. 248.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

tota vida espiritual", la qual cosa constituiria una altra forma de confinar-la a història ideal o historiografia, deslligable de l'*altre* sentit de la història present en Gentile. Ben al contrari, és l'acte de l'esperit sempre renovat d'acostar la vida a la veritat. És per la voluntat present de veritat que ens incentiva a investigar el passat per cercar en ell les raons que ens han portat al present. En aqueix sentit diu Gentile que "*tots pensem un sol pensament; i en cadascú reviu el pensament de la civilització, a la qual tots cooperen*"⁵⁵⁹ o que "*ú és l'esperit filosòfic*"⁵⁶⁰.

Probablement és en aquest moment que queda definitivament vençuda la tendència a creure que la història és aqueixa cosa compresa entre la *ingènua objectivitat* de qui creu que hi ha almenys uns mínims en què l'objectivitat és possible sense implicació de la voluntat del subjecte que *vol* saber i l'aparició de l'*escepticisme* referit a aqueixa mateixa objectivitat que, en altre moment, ingènuament un acceptava. Ara, més que mai, es veu que la història no pot donar-se sense la historiografia, la història real sense la història ideal, el *fer* la història sense *narrar-la*⁵⁶¹, la *història del temps* sense la *història del puntual acte pensant*⁵⁶², o, encara més simplement, podríem dir que el passat no pot ser sense el present que l'integre en una estructura com a *sistema palpitant d'una sola vida*⁵⁶³. La "sola vida" no fa distincions entre passat i present, és "*realitat en què tots els temps tenen el seu actual punt de suport*"⁵⁶⁴. Això no obstant, no significa que la diferència entre els temps del verb es torne irrellevant; simplement que Gentile evita la hipóstasi en una tal diferència.

⁵⁵⁹.- RDH Ps, II, VI, pag. 127.

⁵⁶⁰.- idem pag. 129.

⁵⁶¹.- LGTC 2v, VI, 1, pag. 282.

⁵⁶².- LGTC 2v, VI, 2., pag. 284.

⁵⁶³.- LGTC 2v, 1., pag. 281.

⁵⁶⁴.- LGTC 2v, VI, 1., pag. 280.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Precisament, en base a això, introduirà una referència d'àmplies ressonàncies en Severino: la distinció entre concepte concret i concepte abstracte del passat. El primer és aquell que sap que no hi ha passat sense la col.laboració de l'*acte*, valga la redundància, *actual*; el segon es correspon amb l'actitud pròpia de la quotidianitat o, també, amb aquella científico-ingènua, persuadida que el passat existeix com a objecte enfront de mi, a la manera com la ciència pensa l'existència dels objectes en general. En contra d'aquest últim, per a Gentile, la diferència entre passat i present no es reconeix, com superficialment mirat es podria considerar, per influència del concepte abstracte, com si passat i present disposaren de característiques pròpies que ens permeteren reconèixer les diferències a l'igual que reconec les diferències entre el colom i la tórtora. Ací cal que ens preguntem: realment reconec la diferència o produïsc la diferència? Cas de imposar-se la segona possibilitat, el reconeixement contemplatiu no seria més que una cortina de fum que amaga una autèntica i deliberada opció? No cal dir ja en quin sentit es decanta Gentile: l'*acte* que procalma el grau màxim de identitat, és, alhora, el mateix que adverteix la diferència i ens estalvia de caure en els espais de la no-diferència o indiferència, en la nit fosca en què tots els gats semblen iguals:

Adhuc del passat tenim un doble concepte: el concepte concret del passat inactual, que està contingut en el present (que, justament per això, no el succeix, i no ha de ser confós amb aquell present que media entre passat i futur); i el concepte abstracte del passat, que es reté actual sobre el mateix pla del present (moment historiogràfic).⁵⁶⁵

Hi ha un present, que no és el "moment present", un present que agombola tots els temps. És el temps de l'esperit sempre idèntic en si mateix, precisament, perquè és capaç de contindre dins seu totes les diferències, el qual pot impedir que el contingut del passat s'assimile, sense altres consideracions, a l'error o al pre-filosòfic (problema aquest que travessa a més tota *La Struttura Originaria*), a allò

⁵⁶⁵.- LGTC 2v, VI, 1., pag. 282.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

superat, avui indiferent al camp actual dels nostres interessos i les nostres necessitats. Al seu torn, aquest **etern present** és el millor amfitrió d'allò que, adoptades les característiques del passat insuperable -recordem que per a Severino aquest és un dels últims i més resistents immutables de la tradició occidental- que sufoca la voluntat, uns diuen **natura** i altres **tradicció**, però és també un amfitrió sever que impideix que els nou-vinguts s'apropien de la totalitat de la mansió:

El científic pot parlar-nos d'una *natura*, que queda a la nostra esquena i que ens empeny endavant, sempre avant per la via en què ens ha posat; l'historiògraf pot parlar-nos d'una *tradicció* més real que nosaltres que necessitem inserir-hi el brot de vida individual, la qual es troba a la nostra esquena, no produïda per nosaltres, per nosaltres pressuposada, contra la qual ensopegaria sempre l'utòpic jacobí, disposat sempre a començar de nou. Però nosaltres mai no podrem viure sinó és en relació al món actual, i amb aquell món actual que és el nostre... ⁵⁶⁶

Hi podem apreciar clarament com la **natura** i la **tradicció**, sorgides dels àmbits de la consciència natural o naturalista, del passat i del pre-filosòfic, constitueixen el bloc (Severino es referirà a això mateix com a *rocca* i *massiccio*) contra el qual ensopega la voluntat de l'utòpic jacobí. A propòsit podem preguntar-nos: què passaria si el **bloc** abandonaria l'estat sòlid, contra qui o contra què hauria d'ensopegar aleshores la voluntat de l'utòpic jacobí i, d'altra banda, podria haver quelcom com a voluntat de l'utòpic jacobí si no tinguera un bloc contra el qual ensopegar? L'utopisme jacobí "*que recomença sempre de nou*" constitueix la forma més acurada d'acceptació passiva de la **natura** i/o **tradicció** i, sobretot, és una forma d'irrealisme. Certament, no a causa de la dificultat de les seues aspiracions, sinó per aqueixa forma ingènua d'acceptació que hi ha passat, sense ganes, d'altra banda, que condicione el present o que medatitze el propi *acte* que fa llum el propi temps que ens toca viure. L'alternativa, òbviament, no pot ser altra que el *realisme* que tant Gentile com Severino han tractat de definir. Un realisme contraposat a l'acceptació passiva d'una mena de realitat en-si, un realisme que és esforç constant

⁵⁶⁶.- LGTC 2v, VI, I, pag. 281.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

i ininterromput per adequar al pensament a la realitat, comptant, a més, que ni un ni altre ofereixen el seu contingut d'una vegada per sempre. En canvi, un realisme dels de la realitat en-si no pot sinó conduir al conformisme o a l'utopisme, que són la mateixa negació de la tensió i permanent inquietud, a més de l'agudesia pràctica, sensible i intel·lectual de l'autèntic realisme.

En altres termes: el realisme que estem tractant de definir malda per caracteritzar-se per quelcom més que la privació que suposa el fet de no estar present. Un passat en la seua positivitat, i no sols presentat en funció d'una carència, suposa l'única capacitat de desvelar molts dels secrets d'un present que diem que ens preocupa i, a més, de garantir que aquest profund lligam entre passat i present no es veja permanentment amenaçat de trencar-se, com, a l'interior del pensament d'Occident, segons hem vist, passa amb el lligam que uneix el signe amb allò del qual és signe.

Una última forma d'exposar aquesta apel·lació a la *voluntat* del present per penetrar en la *realitat* del passat (podríem invertir l'ordre sense especial problema) podria il·lustrar-la l'autor quan diu que *la distinció entre història i historiografia resulta interna a la pròpia historiografia*⁵⁶⁷. El moment historiogràfic (ideal, narració, *rerum gestarum*) és el de l'acte present que, substancialment, és el mateix d'aquell propi de qualsevol home que, en qualsevol moment del temps, ha tractat de pensar més enllà del sentit comú, del passat insuperable, del pressupòsit naturalista, del pre-filosòfic etc. Que tota la història de la filosofia suposa a ella mateixa en totes les seues individuacions, no és res que pugui sorprendre en aquests moments. Què passa, però, amb tots i cadascun dels actes que no es proposen, almenys explícitament, tan excelsa missió? Cauen, per sort, en una mena de *Lethu*

⁵⁶⁷.- LGTC 2v, VI, 1., pag. 282.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

del qual ningú no se'n recorda de rescatar-los? Gentile sembla voler respondre a aquesta qüestió:

Entre els personatges de la història i nosaltres ha d'haver un llenguatge comú, una espiritualitat comuna: identitat de problemes, d'interessos, de pensament. La qual cosa vol dir que s'ha de pertànyer a un mateix món, a un mateix procés de realitat. Aquesta, doncs, no es realitza quan nosaltres instituïm la nostra investigació històrica: és la nostra vida en acte. Així si la natura és natura en tant que precedeix el pensament de la natura, la història en canvi és història en tant que és el mateix pensament de l'historiador.⁵⁶⁸

Si la realitat (que és històrica) és "*la nostra vida en acte*", la investigació històrica és només un moment del tal *acte* i, per tant, no hi ha un sol moment que quede fora de l'*acte*. Aquesta impressió sembla quedar reforçada si l'acompanyem del que se'ns diu en RDH: "(la) *història ideal... no és l'activitat efímera de l'esperit, sinó l'eterna activitat de l'esperit*"⁵⁶⁹. L'*eterna activitat de l'esperit* no pot deixar res fora de si. Els subjectes, fins i tot quan no saben que són quelcom més que empírics, contribueixen a la realització d'un projecte etern i universal; fan més del que creuen fer, col.laboren més del que creuen col.laborar, resulten més exemplars del que ells mateixos confien ser. L'actitud filosòfica, contraposada a la naturalista, els premia com ells mai no hagueren esperat ser guardonats, els allibera de cadenes -com ara les limitacions espacio-temporals o comunicatives- de les quals el propi subjecte empíric, atrafegat en la quotidianitat, mai no haguera somniat poder-se alliberar.

Semblaria que s'ha acomplert tot allò que necessitàvem per sentir-nos salvats, almenys, com a inserits en un projecte que ens sobrepassa sense anul.lar-nos, com, en canvi, farien certes cosmogonies o certes religions. En canvi, però, encara hi ha qui pensa que l'actualisme no acaba d'aconseguir allò mateix que es proposa. Al

⁵⁶⁸.- TSAP IV, 15., pag. 51.

⁵⁶⁹.- Op. cit. II, VIII, pag. 137.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

nostre entendre, en la base d'aquest discurs crític, a més de la *gran* qüestió que enfronta una filosofia del devenir a una altra de l'eternitat, hi ha encara dues qüestions subsidiàries: la insuficiència de la diferènciació entre actualitat i presència del que tenim al davant, i, el "subjectivisme" que, malgrat tot l'esforç de Gentile en aclarir la metamorfosi que el subjecte experimenta i que l'allunya de qualsevol solipsisme, continua sense fer el pas definitiu. Les reticències de Severino de cara a lliurar-se a la filosofia de Gentile, guarden, d'altra banda, una relació òbvia amb la fixació respecte a allò que *ara i ací* tenim al davant.

B.- SEVERINO: LA PONÈNCIA DEL 52.-

Pel que respecta a Severino, ja la ponència sobre filosofia de la Història de 1952 conté les tesis bàsiques del propi posicionament sobre una de les qüestions més conreades per la filosofia de sempre i per la filosofia actual en particular. Hi trobem ja la gran reivindicació, i la gran denúncia, de Severino enfront de la filosofia moderna: la impossibilitat que la qüestió de l'altre, de la presència intersubjectiva, pugui suplantar, en el seu caràcter de fonament, a la qüestió de la veritat. I això comptant que ens movem en un terreny, el de la Història òbviament, en que és molta i molt gran la temptació de sucumbir a la substitució o ajornament en la comparescència de la veritat, donat que, com potser plaguera a Sartre o a Lévinas, el rostre present de l'altre ens arranca de nosaltres mateixos, suspèn la nostra ipseïtat i ens arrosega a una terra de ningú en que podem ser qualsevol cosa menys el centre de un sistema del qual controlariem totes les variants. Què serà aleshores la veritat en aqueix moment en que ni tan sols sabem si ens limitem a ser nosaltres o a ser part del contingut d'un camp de visió que no ens pertany, ni menys sabem si l'altre ho viu com a propietat seua o com a indiferència inapetent que no hi repara? No és massa gran el problema ara i ací per ocupar-nos d'una veritat que es voldria sense fisures, ni contradiccions, ni mirades dirigides per desigs enfrontats?

Tots aquests reptes, però, no atemoreixen al jove Severino que sense embuts ens diu: "... la demostració de la multiplicitat de subjectes pressuposa necessàriament la demostració del "fonament òntic" (independència de l'ésser respecte al pensament), demostració aquesta última que podem incloure sense problemes en la doctrina de l'Absolut."⁵⁷⁰. Absolut ací, al nostre entendre, equival a manifestació o desplegament de la veritat, de la totalitat de la veritat. Com sabem, però, la manifestació de la totalitat de la veritat ha de tallar el nus gordià que per a ella representa la Història. Si la totalitat de la veritat, l'Absolut, no inclou la

⁵⁷⁰.- S 52,6.,pàg.285.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Història, aleshores renega del seu caràcter de totalitat, i si fa per incloure-la, es trobarà que la Història constitueix l'obstacle màxim per a qualsevol doctrina de l'Absolut. De manera molt expressiva diu: ...*c'è la contraddizione in quanto non c'è la totalità* ...⁵⁷¹. Història no és sinó això: possibilitat que el passat no estiga definitivament acabat, ni el futur totalment previst. La ponència del 1952 s'obri precisament constatant l'enfrontament inevitable sempre present entre Història laica i Absolut religiós o, si fa el cas, no sols enfrontament, sinó fins i tot contradicció quan determinada religió es vol *per al* món, tal com passa en el Cristianisme. En aquest sentit ell parla que "...és practicament quasi unànim l'acord sobre el fet de que només en el Cristianisme podem parlar d'Història"⁵⁷². Com pot el Cristianisme voler manifestar l'absolut i alhora assumir allò que per definició ha de posar obstacles a l'enteresa d'aquesta manifestació? La sola possibilitat que té d'escapar al fracàs de la tasca passa per depurar aquesta noció de veritat-absolut de qualsevol residu de parmenidisme o d'ontologia del ser-ú al mode de la primera categoria de la lògica hegeliana que encara hi pogueren restar. Sense que el tema arribe mai al desenvolupament que ha tingut en les obres majors de Severino, si que s'apunten alguns detalls que acabaran, si més no, per fer-lo possible, comptant que el distanciament respecte a la tradició s'havia fet, potser d'una manera inconscient, en les obres més primitives.

En tot cas, la "readaptació" de l'absolut ací quan encara no gosa enfrontar-se ni a Parmènides ni a Hegel, passa per distingir entre quatre nivells: fenomenològic, metafísic, antropològic i ètic. El primer, sempre en relació al problema de la Història és allò que molt després serà qualificat com a alienació o sentit comú d'Occident, evidència originària: "Història és el succeir-se d'esdeveniments més o menys sobreposats que procedeixen del no res i s'extingeixen en el no res"⁵⁷³. Ací

⁵⁷¹. - S 52,111.,pàg.291.

⁵⁷². - S 52,1.,pàg.281.

⁵⁷³. - S 52,5.,pàg.284.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

no es parla encara de nihilisme, però el lector jutjarà si aquesta no és la definició més genuïna d'un tal concepte. En l'apartat següent, pròxims ja a la seua superació pel segon nivell, el metafísic, es parlarà del fenomenològic com a nivell de la *prepotenza del nulla*. Doncs bé, és justament en aquest primer nivell espontani i irreflexiu, descuidat del propi pes de la tradició a sobre seu (tot i que Severino estiga encara lluny d'establir la gènesi del nihilisme), que "*la Història és la meua història. Tot el que no és la meua història és una història possible*". Tampoc cap ací una distinció entre història pública i privada. Ara, quina actitud s'imposa el pensador especulatiu front a una constatació com aquesta? Condemnar el fenomenològic per la seua evident insuficiència en vistes a l'assumpció de la presència d'altri? D'altra banda, té l'altre tan de dret o de poder com per obligar-me a esborrar una vivència meua (que més endavant Severino veurà que només *visc* com a meua, però que és d'Occident) per errònia que siga? No és més fàcil i familiar per a mi la presència dels meus errors que la presència d'altri? Pensem a més que ell diu d'aquest que, superficialment pot haver-nos semblat menystingut, nivell fenomenològic "*...que si d. una banda és el més ric, és especulativament el més pobre...*" i que "*la riquesa del fenomenològic, i així també la seua <<mundanitat>>, és la més abstracta...*". Amb tot, hem de determinar el sentit d'aquesta riquesa, car seria erroni prescindir-ne precipitadament.

Continuarem fent com qui no veu la presència de l'altre per tal de salvar la "riquesa" del fenomenològic? Tampoc. Més aviat la superació del fenomenològic acompanyada de l'assumpció de l'altre, haurà de passar per la inclusió del fenomenològic pel metafísic. L'ordre -primer solució del problema del fenomenològic, després del problema de l'altre- no és, com anem a veure immediatament, indiferent. Tanmateix, pel que fa al nostre problema, tampoc podem esperar miracles del moment metafísic. Cert que és ara quan superem aquell punt de vista que tant fàcilment ens feia lliurar el contingut de la Història al no es:

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

El guany essencial del filòsof és assolit amb la posició del moment metafísic: el fenomenològic és posat com a fundat per la Consciència absoluta que absolutament el posa. En la posició absoluta està inclosa l'absoluta causació final. Amb això s'obté la determinació del valor del fenomenològic. Aleshores podem dir Història al resultat del reflux metafísic.⁵⁷⁴

Ara, a què el ludeixen termes tals com "consciència absoluta" o "causació final"? No fa la impressió que l'autor ha procedit a una mena de *fugida endavant* un colp que la mirada de l'altre, que per si sola fa esvair-se l'absolutesa de tota consciència o la finalitat de tota causació, l'assetja des de totes les direccions? En aquest moment, però, Severino no s'està ocupant de la presència de l'altre, sinó de l'entitat del fenomenològic i així descobrim quelcom important que ens ajudarà a eixir de l'atzucac en què ens hem ficat: el fenomenològic en veure's com a tal, és a dir: en reflexionar sobre si, ja no és només fenomenològic, és fenomenològic en contacte amb el metafísic que l'empeny a dubtar de si mateix i, conseqüentment, envers la seua autosuperació: "*Només quan el fenomenològic és superat en el metafísic la possibilitat del mancar és suprimida i és posat com a realment mancat. En el mateix moment en què se'l funda se'l troba infundat i viceversa.*"⁵⁷⁵. Tanmateix, el naixement de la desconfiança en el si del propi fenomenològic, fa que aquest haja d'acceptar que la totalitat del que és no coincideix precisament amb el seu contingut, i que per primera vegada admeta...la independència de l'ésser respecte al pensament!: "prescindint de la fonamental exclusió de l'originarietat del no res, que constitueix la base del discurs metafísic, es pot observar que el moment metafísic compren en si la demostració que *l'ésser és adhuc quan jo no el pense.*"⁵⁷⁶ No és això justament el què des del principi exigíem com a previ a qualsevol plantejament del problema de l'altre? Heu's ací que tenim la inconsciència

⁵⁷⁴.- S 52,6.,pàg.285.

⁵⁷⁵.- ibidem.

⁵⁷⁶.- Ibidem. Cursiva nostra.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

i gosadia del fenomenològic pur -és a dir, cosa molt discutible que existesca com a antecedent cronològic del metafísic, del fenomenològic ni tan sols amb mínim contacte amb el metafísic- ferides de mort, però no ha arribat encara el temps d'afrontar el problema de l'altre. Primer és el problema de l'absolut. Curiosa filosofia aquella que sembla començar com a un solipsisme convencional i quan torna a prendre a l'altre en consideració només ho fa des de la plena fonamentació de l'absolut, de la veritat, en un mot: de l'ésser que no és només com a contingut del pensament sinó que és independent del pensament. Això significa que el moment metafísic que valentment aposta per l'absolut està lluny, de totes maneres, de fer-se càrrec del problema de l'altre -podríem dir- en la seua especificitat i no només en allò altre compartit pels altres elements que en el seu conjunt conformen l'absolut. D'aquest moment metafísic diu:

... es pot dir només que existeix jo, Déu i el món, i així el concepte posat d'Història es troba encara lluny de satisfer el projecte. Ací l'únic meu proïsme és Déu i Déu no té Història. La meua però és una història "segura", però encara "angoixosa" perquè joestic sol amb Deu. I per què jo només? Déu penja sobre meu i alhora és infinitament llunyà.⁵⁷⁷

El text continua adonant-se de la innegable similitud entre el que acabem de dir (descripció del moment metafísic) i el "fons especulatiu que es troba a la base de cada posicionament protestant i jansenista del Cristianisme": un símptoma privilegiat d'això el constitueix "el fet de no reconèixer valor a la confessió" perquè ací *non si riconosce l'altro e a l'altro non si parla decisivamente*. Conclou el punt declarant la inoportunitat en aquest moment de la distinció entre història pública i privada. Abans en el fenomenològic se'ns ha dit que "*ací la història és tota pública perquè el públic sóc jo mateix per a mi mateix i tota privada perquè no hi ha ningú més que jo*" i això sembla que continua valent per al segon nivell. Resulta molt significatiu però que aquest guany de l'absolut, que paradoxalment encara no ho és

⁵⁷⁷.- S52,6.,pàgs.285-286

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

de l'altre, no es beneficie, ni que siga temporalment, d'una situació de bonança i de tranquil·litat en què, a la manera de la mística, jo aconseguira identificar-me amb el Tot-Absolut a còpia de renunciar a l'autodomini, a la propietat de mi mateix. Aquesta hauria estat l'eixida "fàcil", la de l'abstenció front a la possibilitat d'identificar la tensió que des de dins m'escindeix. Però ni Gentile va perdonar la mística, ni Severino s'inclina per la definició de l'Absolut que obliga a silenciar el meu crit:

La consciència absoluta em comprén de mode que res no pot ser per mi sol - *i allora no li cal operar una mena d'evasió de mi mateix, d'eixir de mi per posar-me en la seua presència.*⁵⁷⁸

És en el punt 7. que definitivament es recupera la problemàtica de la història, però només en tant que "l'existència dels altres esdevé real". Que ningú espere però que l'última proposició siga condició de l'anterior: la realitat d'una (història) i dels altres només pot donar-se paral·lelament. A això Severino li diu *dialettica del concreto, oggetto di scienza*. Qualsevulla siga l'expressió utilitzada, el que importa és que es tracta de quelcom que no estava en el purament fenomenològic, d'una *eccedenza del fenomenologico*. No és, d'altra banda, que abans de la demostració de l'existència dels altres, un no tinga consciència que davant seu hi ha quelcom que es manifesta com a consciència altri, ni que tampoc tinga consciència d'historicitat com a àmbit privilegiat de l'alteritat. La distinció de la consciència humana enfrontada a la consciència absoluta, tal com s'ha esdevingut, no pot no haver deixat empremta; sols que en aquell moment només teníem la genericitat (*genericità*), no l'especificitat, tant de la historicitat com de l'alteritat. La demostració de l'existència dels altres es torna així determinació de l'especificitat de la història. No podem deixar de veure ací un desenvolupament de la dimensió *existencial* de l'idealisme que Severino hereta de Bontadini i que inaugura, al nostre entendre, una de les

⁵⁷⁸.- Cursiva nostra.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

línies d'exègesi més suggerents de la filosofia moderna, car és l'individu concret, de carn i os, com a altre, qui determina el pas de la genericitat a l'especificitat de la història. A partir d'ací, ja no es tracta que una mera consciència, que té com a contingut la història o l'existència dels altres, em sobrepassa, sense que ho puga entendre ni assumir. Tanmateix l'"assumpció", que com a contrapartida se'ns proposa, no pretén de cap manera reduir la tensió en què es tancava el punt anterior. Si eliminarem la tensió cauríem directes en l'idealisme, en tant que aquest és entés com a "*absoluta potència de la consciència originària, que esdevendria consciència absoluta*"⁵⁷⁹. Des d'aquest punt de vista, l'idealisme es troba en les antípodes del fenomenològic de la "prepotència del no-res". Del saber absolut a l'absolut no-saber. Cap d'aquests dos extrems convé per explicar què siga això que l'autor anomena "*dimensione ignota della storia*", car si d'una banda la realitat de l'històric no pot incloure's entre els coneiximents clars i distints, tampoc figura entre allò que només pot ser objecte, no de coneiximent, sinó de finalitat d'un o altre aspecte de la voluntat, d'activitat pràctica. Podríem dir que tant la història com l'altre, estan tan aprop de mi que mai no els puc reconèixer com a objectes "al meu davant", com la ciència natural fa amb aquells que considera seus. Em són íntims i en soc partícep i, conseqüentment, mai no podré assolir sobre ells el distanciament necessari per constituir-los en objecte positiu. Inseparablement, se'm donen i se'm sostrauen. De quina naturalesa serà el coneiximent que ens permeta adonar-nos que hi són, tot i que no puguem explicar com han arribat a estar ni a què agrair-li la raó de la seua comparecència? Severino, tractant d'explicar el que nosaltres ens hem pres la llibertat d'anomenar "mera consciència que quelcom ens sobrepassa", respon a la pregunta de la següent manera:

... àdhuc *per a mi* existeix tal dialèctica (dialèctica del concret*): la consciència originària (fenomenològica: la meua) és impotent sobre l'ésser (té en contra el *nulla* prepotent*) i així no coneix les lleis del posar (de l'ésser potent), el *com* del posar (tot

⁵⁷⁹.- S 52, 7., pag. 286.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

i que conega *el que hi ha* del com i, fenomenològicament, del posat). El com del posar és no conegut relativament a l'acte del posar, no al resultat últim d'aquest acte: l'ésser posat per a mi; el com de l'ésser posat ens és donat fenomenològicament.

Això significa que el pensament -l'acte- va sempre al darrere o després del com posat, de la història com a resultat. Si els dos coms foren el mateix, l'idealisme tindria raó i la consciència seria absolutament potent. Però no és així. La distància entre el fer-se del com i el com posat és irreductible, el resultat no aconseguirà mai eliminar certa aureola d'estranyesa en relació al subjecte que vol entendre, que vol ser potent, que ansia no veure's arrossegat pel no-res prepotent. De fet, al llarg del punt 7, es produeix una inversió decisiva que equival en la pràctica a la tan reclamada demostració de l'existència dels altres: abans ens enfrontàvem a un camp que tenia com a pols contraposats el fenomenològic i l'absolut; després la mirada escrutadora volcada sobre el mateix fenomenològic ha fet que aquest insinuara la seua dependència respecte a quelcom que ja no és fenomenològic, car era fenomenològic el resultat però no la gènesi del resultat, tot i que intuïm que el resultat no està ací per atzar, és a dir: sense història o sense historiografia que permeta reconstruir la racionalitat de la seua presència. Ara, a més, tenim, gràcies a la fretura de fonament que el fenomenològic ha mostrat de si mateix, que l'arrel de tot el problema es troba en la consciència de l'altre. No és, com podríem haver pensat abans, que hi haja un posat per a mi i un posat que s'haja constituït en absoluta independència de mi, ni tampoc que això resulte problemàtic per al subjecte epistemològic que soc jo, ni que, per una qüestió de coneiximent, i si un vol: de potència o no de la meua consciència, vaja a inquietar-me o desesperar. Es tracta simplement que

...abans la distinció de l'ésser posat assumia el fenomenològic com a un dels dos termes distints, ara la distinció cau tota a l'interior d'un terme que escedeix el fenomenològic (la consciència de l'altre).

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Si en un principi podíem haver fet la impressió de marginar la qüestió de l'alteritat, en no fer d'aquesta un contingut fenomenològic, és ara que descobrim que aquella decisió obeeix a dos motius: un, que, efectivament, a l'igual que ho puga dir el behaviourisme, tot i que amb finalitats antitètiques, no hi ha presència fenomenològica de la consciència altri; dos, això mateix del qual sí que es pot dir que gaudeix de presència fenomenològica, no deixa de revelar la seua ferida íntima, des de la qual, no abans!, descobrim l'altre com a altre, no sols l'altre-cos o l'altre com a objecte entre objectes, sinó l'altre que fa possible la historicitat, com a absoluta realitat que res no ha d'envejar ni a la realitat natural, ni a aquella que fenomenològicament ens ve donada. Historicitat que acaba amb totes les il·lusions provocades pel miratge del naturalisme, substancialisme, en un mot: el miratge d'un mínim de realitat subsistent al marge de la història. Tenim així que el problema no ha fet més que començar, o millor dit: el que comença és el plantejament just del problema. Per tal de designar aquest moment de clara superació de plantejaments previs, Severino empra la fórmula: *imprevidibilità che gli altri hanno per me*. Com avançavem però, res no invita a pensar que la superació obliga un espai de bonança, si de cas: en destrueix una de falsa. D'antuvi hem d'advertir que despunta ja una duplicitat en el si de l'esmentada **imprevisibilitat**: d'una banda no són els altres com a altres el que resulta imprevisible, sinó els altres *en relació a mi*; el que fa que una cosa siga el problema de la irrupció del resultat que sorprén a la "consciència comuna com a tal", i l'altra el mateix però com a "determinar-se de l'altre en la seua excedència a mi", la qual és desconeguda (sorprén) no "a la consciència comuna com a tal, sinó en tant que meua". Amb això, el problema de l'altre abandona per sempre la possibilitat de poder ser deduït com a dependent d'un problema de coneiximent. Assolim així el màxim nivell de concreció que prometíem, però aquest coincideix amb el potenciament de la dimensió desconeguda de la història. També és el moment de màxima inquietud en el sentit que mai, com ara, no és tan gran (o no soc tan conscient) de la distància entre jo i l'altre, mai tan

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

forta la sospita que el que jo pense d'ell puga no tindre res a veure amb allò que és ell, ni que el que jo pense que ell pensa de mi s'adeqüe a la imatge que jo tinc de mateix... i així podríem estendre'ns en un nombre indefinit d'expressions tractant de copsar el dramatisme d'aquesta situació. Sintetitzant:

Que el potenciament (de la història*) siga també per als altres, significa de fet que a l'igual que l'experiència altri m'és desconeguda, així la meua ho és per als altres; però que l'altre no tinga experiència de la meua experiència, això no ha estat, fins ara, demostrat.⁵⁸⁰

Que ningú pense però que l'última idea exposada en el text (la no demostració de la no experiència de l'altre referent a la meua experiència) obri una porta d'esperança que faça previsible el superament de la distància. Ben al contrari, Severino se n'adona que no es tracta d'una d'aquelles privacions que, en adonar-te'n d'elles, t'encamines cap a la seua superació, ara és, per dir-ho així, una situació irreversible. Ell en diu *teorematika* front a les altres que només eren *situacionals*. En qualsevol cas, nomenclatura a banda, el problema ve en tant que cap la possibilitat *...che l'analogia tra me e gli altri si estenda anche alla non esperienza dell'esperienza altrui*⁵⁸¹.

Tot açò té, òbviament, un toc existencialista d'època que ens recorda inevitablement la problemàtica del *Mitsein* heideggerià, així com la réplica que li féu Sartre a aquella part de "*L'être et la néant*" titulada *L'être pour autrui*. Les pàgines següents no fan sino confirmar-nos en aquesta impressió. Ho podem apreciar quan trobem l'afectivitat i la guerra com a actituds contraposades, que limiten la varietat de situacions derivada del meu encontre amb l'altre, o, igualment, en aparèixer, per primera vegada, en el punt 9., la fórmula *enveja dels déus*, convocada ací per un motiu molt més modest del que adquirirà amb posterioritat:

⁵⁸⁰.- S 52, 8., pag. 287.

⁵⁸¹.- S 52, 8. pag. 288.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

ací es tracta només de caracteritzar aquell estat en què l'home sent l'abandó del Déu que el deixa patir i morir. Fixem-nos que el mateix argument podria haver estat utilitzat per un posicionament el qual, ni de lluny, ningú haguera gosat relacionar amb aquest Severino dels primers 50: l'ateisme, tant del gust de certes filosofies entre les més populars de la postguerra. En definitiva -diria el Severino madur- no és més que una confiança, una fe, allò que fa que, tot i haver constatat l'esmentada *enveja*, uns decidesquen no creure en Déu, fins i tot, en alguns casos, exigescun la inexistència de Déu per tal que l'ètica pugui realitzar-se⁵⁸², altres li renoven la confiança.

El contingut de 10., al seu torn, és el més clarament heideggerià, això sí: amb al·lusions directes a Hegel. Hi trobem termes tan familiars per a un lector del primer Heidegger com *història autèntica* i *història inautèntica*, la consideració de la història com a "*concreto sviluppo della libertà*" i altres. No cal dir, a nosaltres que a hores d'ara ja coneixem l'obra del Severino madur, la sorpresa que aquesta terminologia causa quan la trobem en qui tant la combatuda de manera rigorosament dialèctica: la mútua reversibilitat de cada una de les *dues* històries, el nihilisme amagat en qualsevol *sviluppo*. Sobretot, és l'esperança dipositada en el moment ètic⁵⁸³ com a possibilitat d'escapar a la problemàtica de la contradicció de què hem partit, allò que queda més inconnexe respecte al Severino posterior, que fa de l'ètica una forma d'exercir la voluntat, i, per tant, del nihilisme.

Tanmateix, enmig de tota aquesta jerga circumstancial, una observació atenta reconeix que la problemàtica és una altra, la qual, si no podem dir encara que siga tot Severino, conté no obstant certs elements que d'una banda, situen Severino en una perspectiva que és continuadora del discurs gentileà, d'altra el mantenen dins de les coordenades establertes per la línia Vico-Jacobi-Fichte-idealisme italià. Una

⁵⁸².- Veurem com el moment ètic se segueix de la necessitat de donar sortida a la situació en què ens ha situat l'*equivoc* de 8.

⁵⁸³.- "El retorn del fundat al fonament és específicament determinat pel moment ètic" llegim a 11., pag. 291.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

i altra vessant, ajuden a diferenciar el discurs de Severino del propi del de la fenomenologia existencial.

Al respecte, cal recordar el punt de què hem partit: l'enfrontament entre absolut religiós i la *casualitat* de la veritat històrica. A més, l'*equilibri en tensió* o *de la tensió* s'ha mantingut en tot moment, mai l'exposició del tema no ha optat per inclinar-se en favor d'un dels elements del parell, la qual cosa hauria suposat el desmuntatge de la tensió; si fa no fa, el dualisme en l'exposició de la *Doctrina de la Ciència* dut a terme pel Fichte dels *Grundlage* o de la *Nova Methodo*, tan acuradament i detallada presentat pel Severino de 1960. En aqueix sentit, no sols se'ns diu que la metafísica salva la història, en impedir que el seu contingut caiga en el no-res, tal com invitava a creure el purament fenomenològic del primer nivell, sinó que a les acaballes d'aquest modest escrit de joventut, ja veiem que és el fet que la metafísica haja assumit la història el que dóna sentit a la metafísica; o siga: que la metafísica no hauria pogut subsistir sense la possibilitat que li ha estat concedida de véncer el repte, la seua protegida ha passat a ser la seua protectora, la font a partir de la qual pot renovar-se i no morir:

...l'experiència en el seu ser absolutament mediada; així el problema de la història i la seua solució són els últims del sistema, tant que un ulterior resorgir de la contradicció es demostra com a contradictori.⁵⁸⁴

En la vessant fenomenològic-existencial no sols no hi ha sistema, ni òbviament culminació del sistema, sinó que és la pròpia irreductibilitat del fet històric, el que impossibilita el tancament autoinclusiu del sistema. En obrar així, no faria sinó continuar aquella línia del pensament modern posthegelià, el qual, en una de les seues últimes obres, encara inacabada, Severino ha advertit en Leopardi, com a un dels primers i més coherents anunciadors:

⁵⁸⁴.- S 52, 11., pag. 292. Cursiva nostra.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

Leopardi, en obrir el camí del pensament contemporani, no pot entendre la natura com a manifestació del sistema de la Idea, sinó com a << sistema >> de l'existència, o siga, de l'accidentalitat: el sistema és necessitat, però l'ésser-hi del sistema és accidentalitat pura, provisional brollar del no-res per part de la voluntat d'existir, la qual atansa el gaudi i la felicitat només si no sap la veritat del sistema en què ella consisteix, sinó que la té amagada i es manté tancada en la il.lusió.⁵⁸⁵

Era ja conscient el Severino dels primers cinquanta de la importància d'aquesta pèrdua de confiança en la il.lusió que tot sistema suscita al seu voltant? No ens trobem en condicions d'afirmar-ho. El que si podem dir, sense temor d'equivocar-nos, és que en ell, a l'igual que en Gentile, obeint a posicions molt més clàssiques que les de la immediata *contemporaneïtat*, el repte que historicitat i alteritat presenten a la constitució del sistema, es converteixen en les condicions per tal que la història, des de la seua realitat òntica diferenciada, adquiresca entitat, tot i que no tota realitat quede reduïda a l'històric i hom no renunciï als avantatges del sistema. D'això tenim una bona prova quan diu: "*La percepció de les dimensions desconegudes de la història determina les condicions i les possibilitats de la historiografia*"⁵⁸⁶.

Heu's ací un motiu típicament gentileà: el desglossament entre Història i historiografia, en Gentile: història real-efectual i història ideal. L'analogia va encara més lluny car hem de comptar amb l'absoluta dependència entre una i altra si és que volem plantejar justament el problema de la Història. Hi ha també una aportació considerable de Severino: l'acostament dels parells hegelians, entre els qual es debat sempre el problema de la història, a la pròpia divisió de l'Heidegger d'"Ésser i Temps" entre existència-història autèntiques i inautèntiques⁵⁸⁷. Clar que en Heidegger l'autenticitat passa per assumir una tradició, mentre que ací més aviat

⁵⁸⁵.- *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi VII, III*, pags. 168-9.

⁵⁸⁶.- S 52, 8., pag. 288. Recordem que en aquest mateix apartat queda clar que la *imprevidibilitat*, l'*equivoco* de la història, sorgeix sempre en relació a la presència d'altri. des d'aquesta perspectiva, resultaria abstracte pensar que l'esglai o la impotència que pugem experimentar front a la història siguem causats només per les novetats que aquesta ens reserva.

⁵⁸⁷.- S 52 10., pags. 289-90.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

es tracta, des de posicions menys nietzscheano-hermenèutiques i més racionals idealistes, del grau de consciència en què aquesta assumpció és duta a terme. Tenim, dit siga de pas, una vegada més, aqueixa típica reluctància d'una línia de pensament italià contemporani, a desfer-se apressuradament del subjecte com a centre, no sols epistemològic, sinó també existencial:

5) si l'adonar-se'n (i el no adonar-se'n) en operar és praxis moral en tant que operar, en quant adonar-se'n és filosofia. La "història" de la filosofia és alhora la "història" de les relacions de l'adonar-se'n i el no adonar-se'n, i és així la història del *fonament* de la historicitat, en el sentit en què hom diu que el saber és fonament del fer. El *filòsof* és aquell que realitza la síntesi del saber i del fer, i és així l'ésser radicalment històric...

El problema de l'autenticitat *en, de o per* la història ací es juga entre l'adonar-se'n o el no adonar-se'n. Ben mirat, tot açò no és perfectament reconduïble a l'*acte* de Gentile? Cert que el pur adonar-se'n, o la consciència d'estar sempre entre l'adonar-se'n i el no adonar-se'n, no elimina el problema de l'imprevist històric, però, almenys, no és aquesta actitud qualitativament superior a la pura *inconsciència* inautèntica, que no executa l'esforç adient per tractar de tancar el sistema, i que, a més, creu en l'existència d'una història al marge d'una historiografia, o d'una historiografia que prescindeix de la filosofia? No hi ha actitud pura front a la història autèntica, el que hi ha és intent que la història no siga vista com a resultat del pur atzar, arbitrietat o caprici, tot i saber d'antuvi que mai no podrà haver més que intent o esforç. L'autenticitat no és res de positiu situat enfront meu, sinó esforç inaprehensible, només amb retard tematitzable. No cal recordar, d'altra banda, que la necessitat de fer coincidir filosofia i història és un dels eixos de tot el pensament de Gentile. També ho és el fet d'equiparar aquesta identificació amb la constitució del vertader sistema del saber. És per això que no hi ha millor historiografia que la pròpia filosofia-sistema:

La història de la filosofia reingressa així en el sistema que és, alhora, la mateixa ideal historicitat del filosofar en tant que això és desenvolupament dialèctic de la sèrie. Com

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

a tal el sistema conté la filosofia del futur i es troba en condicions d'explicar-la. Que el sistema siga la historicitat ideal significa que ell és la història de la filosofia tal com hauria hagut i com hauria de ser. En la historicitat ideal queda compresa la pròpia historicitat efectual en tant que superada.⁵⁸⁸

Una proposta com aquesta que acabem de llegir, sembla no poder ser feta sinó des de l'idealisme més radical. Com, si no, es pot dir que "*el sistema conté la filosofia del futur*"? Aquesta era de fet l'eixida adoptada per l'idealisme de Gentile. Tanmateix no podem oblidar que, àdhuc en Gentile, l'idealisme no és sinó el recurs del realisme per assolir els seus objectius. Hem explicat a la *Introducció* que tot el pensament italià, de Vico ençà, està dominat per una voluntat de "realisme", el qual és tal en tant que es nega a deixar fora la història de qualsevol intent de constituir un sistema de saber total, no en tant que s'entesta en la defensa de l'existència d'una realitat al davant o enfront de mi. La història és precisament allò la major part del contingut del qual, no està passant actualment davant de mi, no està present. Cal buscar doncs un mode de presència que no siga el real-efectual, no temerós d'acarar la fins ara problemàtica inclusió de la història en un o altre *sistema*. En el cas de Gentile, és ací justament que intervé l'idealisme, per salvar allò que segons el sentit comú es perd en el no-res. Tot i així són moltes, com hem tingut oportunitat d'apreciar, les ocasions en què Gentile insisteix en el caràcter interdependent dels elements del parell real-ideal. Al capdavant, però, és l'*acte* de pensament l'únic privilegiat per poder retre compte de la *realitat* de l'històric. Significa això una reducció del real al pensat? Si ho és, també és l'única manera que el pensament es veja equiparat a la realitat, que es torne real, diria Gentile. És així que evita la tendència a identificar un fragment de la història amb la Història, l'actual amb el real.

En Severino en canvi el raonament és diferent: ací és la irreductibilitat de l'ésser al pensament allò que salva l'obstacle. Com que no presumesc que el

⁵⁸⁸.- S 52 12., pag. 292.

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

pensament i la realitat s'identifiquen -n'hi ha prou en recordar el *guany* del nivell *metafísic*-, estic persuadit que l'actual no constitueix, de cap manera la totalitat del real, i per tant l'adveniment de l'imprevist encara és possible: *L'error fonamental* -ens diu Severino- *és aquell de posar una quantitat finita del mediar com a la mateixa totalitat del mediar*. Cert és que també Gentile volia escapar d'aquesta mena de positivisme, que s'autoenganya pel que fa a la seua voluntat de realisme. En aquest moment però, no hauríem de perdre de vista que en el text de Severino, el problema de la història és tal per trobar-se en confrontació amb l'absolut religiós. No ens estem de dir que el pensament de Gentile, comparat amb aquest Severino del 52, és més laic i així s'estalvia un seriós entrebanc a l'hora d'identificar pensament, història i realitat. És el seu laïcisme allò que fonamenta el seu idealisme. En Severino, per contra, el desnivell entre pensament i realitat es manté, des del moment que resulta una contradicció difícil de superar aquella existent entre fenomenològic i metafísic, entre història i religió. Ací hauríem de dir que el realisme queda justificat des de quelcom tan *poc real* o mundà com la religió. Tanmateix som perfectament conscients que Severino no fa sinó continuar la llista d'allò que tenint el seu origen en Vico i, sobretot, en Rosmini i Gioberti, podríem qualificar de *realisme catòlic*.

Tot aquest posicionament de Severino al llarg dels anys ha sofert profundes transformacions: el contingut religiós s'ha revelat "mundà" i així la contradicció ha, senzillament, deixat de ser tal. En canvi el "desnivell", el realisme no han desaparegut mai. Això sí: no basat sobre un o altre pressupòsit idealista o subjectivista, sinó sobre un principi plenament lògic: la impossibilitat que l'Ésser (o l'ens) no siga.

Recuperant el sentit de l'últim text citat, hem de dir que en l'infinít es troben l'ideal i el real, l'acció i l'eticitat. La reflexió filosòfica malda per obtindre *idealment* allò que mai no s'aconseguirà *realment*. Per sort aquest últim text no l'haurien pogut signar tant el Gentile que nosaltres hem exposat ací com el Severino

Per què voler la història és voler la nihilitat de l'ens?

que recentment ha publicat un llibre sota el títol de *La filosofia futura*, particularment en l'ús que es fa de termes tals com *real* i *ideal*? Només un punt, al nostre entendre, continua marcant la diferència: l'*idealisme* de Gentile directament enfrontat al guany fonamental del *momento metafisico* de Severino: la independència entre ésser i pensament. Allò mateix que portarà a Severino a declarar a Fichte un autor no idealista, mentre no dubtarà en aplicar aquest qualificatiu al Gentile de LGTC i, en canvi, no gosarà afirmar-ho completament del Gentile de TSAP. Tanmateix, per bé que el posicionament de base siga distint, un a través d'un idealisme que, paradoxalment, és apreciat tant com a recurs que com a màxim resultat del realisme, l'altre a través d'un realisme que s'inspira en la tradició convencionalment considerada idealista de Fichte i Gentile, un i altre, res no volen menys que eliminar el que ací nosaltres hem anomenat **tensió**. Els apunts posteriors de Severino sobre filosofia de la història, dispersos però decisius, en les obres de maduresa, adquireixen un sentit molt més profund si comptem en aquest precedent. Tant l'afirmació que nihilisme és voluntat que tot siga història, com l'advertència que si tot és devenir, aleshores el devenir també devé, i per tant és no-res, només despleguen la totalitat del seu sentit, si no oblidem la magnitud de l'esforç emprat per Severino, hereu crític de Gentile, en no desentendre's de forma excessivament ràpida de qüestions "clàssiques" tal com les relacions entre unitat/multiplicitat, real/ideal, història/historiografia, història efectual/història ideal, multiplicitat de filosofies/sistema. L'última obra de Severino *Oltre il linguaggio* en bona part dedicada al problema de la relació entre identitat i diferència, n'és un bon exemple. En ella explicita -de fet mai no l'ha abandonada-, una problemàtica, una preocupació lògica, que actualitza la figura oblidada de Gentile, a més d'incloure un apartat el títol del qual resulta ja enormement suggerent: "Nietzsche i Gentile".

QUARTA PART:
DE LA METAFÍSICA A LA
CIVILITZACIÓ
DE LA TÈCNICA.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

I Cosa i Decisió.- Ja ens hem ocupat de la important contribució severiniana a l'aclariment semàntic d'aquells mots clau en la història d'Occident. Hem vist també com, gràcies a això, Severino es troba en condicions d'emprendre una història del pensament d'Occident que permeta la seua reintegració al nivell de la totalitat de les condicions vitals en general, àdhuc aquelles considerades quotidianes. Dit d'altra manera, la semàntica li permet reconstruir una història del pensament en què aquest deixa d'aparèixer com a "veritat aïllada", la connexió de la qual amb la resta de les veritats -científiques, estètiques o de sentit comú- no es veu per enlloc, permetent només suposar, però no estar convençut, de la coincidència entre l'alienació metafísica, que l'autor considera fundacional no sols del pensament, sinó també de la pròpia història i de la vida tota d'Occident, amb aquelles altres alienacions de caràcter més secundari, sense anar més lluny, i com a exemple, totes les denunciades per Marx. L'esforç de Severino en aquest apartat va encaminat a demostrar la *coincidència necessària* entre l'alienació essencial, per dir-ho així, i totes aquelles de derivades. Ara, com que la història no ho és sempre dels documents escrits, és només la història dels mots com a tals el que ens autoritza a pensar (i a actuar en conseqüència) que la història de les alienacions, remet sempre a la història de l'alienació, aquella que en l'origen del món d'Occident ha volgut que les coses foren temps, disputa entre ésser i no-ésser, cosa disposada a que hom exercesca sobre ella la voluntat de potència. La filosofia ha nascut ja en un moment⁵⁸⁹ -el de Parmènides o el de Plató- en què hom havia adoptat ja certes decisions, de les quals només el llenguatge testimonia i se'ns ha de permetre dubtar

⁵⁸⁹.- Potser en nàixer ha *creat* el moment. No oblidem la manera ambivalent, però decidida, com Severino valora la història i l'evolució del pensament d'Occident; que podríem resumir dient: per tal que es produeca el decaïment de l'alienació, el primer que s'ha de fer és no considerar aquesta sota qualsevol forma de irrealitat, subjectivisme etc. sinó en la seua realitat i en la *necessitat* de la seua realitat. Per tant no és casualitat que la filosofia en nàixer, se n'oblidi del seu origen i es reconega a si mateixa dins ja, des de sempre, de l'àmbit de la temporalitat, que és la condició remota del que acabarà sent renúncia al saber del tot i progressiu procés d'especialització, dels quals la divisió actual del saber no és sinó la versió més recent. Igualment podem pensar, acollint-nos al "realisme" que acabem de preconitzar, que la filosofia naix ja especialitzada perquè la gosadia del seu intent així ho requeria. Per a la "realitat" del nihilisme, cfr. "Metafísica, téchne i nihilisme" d'aquesta mateixa part. Obviament un text d'obligada lectura per a qui vulga continuar aquesta temàtica serà sempre el "Dell'inizio" de M. Cacciari, especialment el llibre primer.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

que les més grans figures foren absolutament conscients de l'abast d'aquells mots forjats a llurs esques generacionals, de la mateixa manera que Freud insisteix en el paper fonamental de l'oblit de l'origen per a la millor eficàcia del paper cohesionador, socialment parlant, de la culpa.

Però tornem a dates més recents i veurem com avui, no menys que ahir, aquests "oblits" segueixen produint-se. Severino fa servir Marx com a exemple altra vegada. Aquest se se n'adona que *no és la mateixa cosa* la taula produïda per l'artesà, encara existent a les formes paleo-capitalistes de producció, que la taula com a obra industrial en les formes recents de desenvolupament de l'aparell tecnològic-productiu. La crítica severiniana s'articula sobre el fet que, si bé a cert nivell, es tracta de dues coses, a un altre de més profund, cosa de la qual Marx no se n'adona, es tracta d'una sola. Severino pren la famosa idea dels "Manuscrits del 44", segons la qual "no és la consciència que determina la vida, sinó la vida que determina la consciència". Aquesta idea tan nostra, tan "evident", àdhuc per als no marxistes, descansa en opinió de l'autor italià sobre un fons d'obscuritat i de manca de perspicàcia filosòfica. Comprensible, d'altra banda, perquè Marx, malgrat tot, no deixa de ser un autor perfectament integrat, amb qualitats i defectes, en el més íntim de la tradició occidental. El que fa Severino és afegir la condició següent a la idea dels "Manuscrits":

... aquesta és una tesi que només es pot sostindre si per "consciència" entenem les formes culturals d'una societat, com ara l'art, la filosofia, l'ordenació jurídica, la religió etc. La "vida" és el mode en què l'home treballa i produeix.⁵⁹⁰

A Marx, com probablement ja li passà a Parmenide o a Plató, se li escapa el sentit total de les paraules que creu dominar. En aquest cas, concretament, deixa en l'ambigüitat el sentit profund del terme "consciència". Tal i com Marx s'expressa

⁵⁹⁰.- TCH VI 2, pag. 198.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

sembla com si l'home que treballa sempre fóra conscient d'allò que fa. Què vol dir **ser conscient**? Amb el simple i humil acció de clavar un clau puc ser conscient de moltes coses no sempre afins: una, que prenc un clau, prenc un martell i colpege sobre una paret; dues, que faig això per construir la casa en què vull viure o aquella altra de la construcció de la qual vull obtindre beneficis; tres, que clave un clau per cobrar un salari exclusivament i la meua feina m'importa tant com a Chaplin la seua a *Modern Times*. De totes aqueixes coses tan diferents Marx en diu **ser-ne conscient**. El que passa és que la consciència té al darrera un aspecte històric que un autor, tan historicista com Marx, sembla ignorar, a l'igual que fa amb allò que seria més propi de la tal "vida". Per a Severino, l'únic predicat que agermana les diverses maneres -o els diversos sentits- del **ser conscient** és el de la capacitat productiva com a tal, el de la **Poiesis**, en què un pot ser conscient, per igual, a nivell màxim, com puga ser-ho Beethoven tractant d'arrodonir el treball de la novena o **inconscient** com el Chaplin oportú al qual pertoca una tasca ínfima en el muntatge de la bomba de neutrons. En el plantejament severinià, els dos i les mil i una modalitats contingudes entre un i altre com a extrems, són formes del **ser conscient**, més que siga un quasi-autòmata, perquè ser conscient significa ser productiu i la "vida" és el resultat d'aqueixa producció:

"...però des del punt de vista marxista, el treball productiu (per exemple, clavar el clau en la fusta amb el martell per tal d'obtindre un objecte manufacturat) és sempre una activitat conscient. Per tant, si la manera com l'home treballa i produeix determina el mode com ell pensa (és a dir, determina la seua "consciència", entesa com a producció de les formes culturals d'una societat), d'altra banda, a l'interior del seu treball, la manera com pensa determina el mode com treballa. Ací, dins del propi treball, "pensar" significa ser conscient del sentit que posseeixen les coses compromeses amb el treball.⁵⁹¹

⁵⁹¹.- Idem. En relació als pressupòsits intocats per autors que semblen adir-se poc amb aquesta *convencionalitat*, és oportú recordar el que diu Severino en un text tant de reconeiximent a l'obra d'una pensadora, actualment en fase de recuperació, S. Weil, com de crítica a qualsevol tipus de *personalisme*, cristià o marxista, o tots dos a la vegada, com és el cas de la pròpia Weil: "La cultura occidental concep l'individu com a lliure centre d'acció, capaç d'empadronir-se del propi ambient. No es pensa mai que l'essència de l'individu, entés així, és la mateixa essència de la tècnica, de l'aparell. En canvi (per a nosaltres*) es tracta de comprendre que un tal aparell és solidari amb l'individu, n'expressa l'ànima. La tècnica no és *inhumana*, perquè (adhuc per a la tradició més espiritualista d'Occident) l'*humà* és quelcom de tècnic: voluntat que coordina els mitjans amb la realització dels objectius." (B XIII 4). Cfr. també l'article de Severino al *Corriere della Sera* del dijous 9-XII-93.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

No es tracta que Severino negue Marx. El plantejament de Marx és coherent i vàlid dins d'una tradició de pensament, de la qual, potser, se n'isca en alguns aspectes però de la qual, certament, no se n'ix en un de ben fonamental: el significat d'allò que cosa significa. Com ja hem dit abans, en opinió de Severino, aqueix significat roman intacte d'Aristòtil a Marx, per posar-los com a extrems de la tradició filosòfica. El sentit de la cosa és, àdhuc, previ al desplegament mateix dels diversos modes de producció que la història ha conegut. Des d'aquest punt de vista, Severino probablement pensa que la consciència es deixa determinar per la vida, només en tant que, d'antuvi, aquella ha constituït la vida i a si mateixa com a cosa.

Quan Severino passa revista a la semàntica de les maneres en què les diverses llengües anomenen la cosa, s'hi troba amb significats ben acostats a aquells que ja hem vist en aquells dos termes grecs que traduïm per cosa. Tenim, en primer lloc, el *Raub* alemany que significa, originàriament, presa, botí. L'italià té *Roba* referit tant al menjar com al vestit, a més de a tot allò que fa referència a utensilis en general. El *Res* llatí podria remuntar-se al sànscrit *rayís* que significa riquesa. De fet no es tracta només d'una qüestió etimològica, sinó de sentit i el sentit de la cosa és, per a Severino, de procedència inequívocament grega i tot allò que cau sota aquesta categoria és allò de què l'home considera, ben abans de l'adveniment de tots els humanismes i de tots els antropocentrismes, que pot disposar. Com diu Severino: *Totes les coses del seu món, són "coses"*⁵⁹².

No és menys cert, però, que en el ser de la cosa s'inclou ja aquella capacitat que té la cosa de presentar-se dividida en coses diverses. Per al camperol, per exemple, una cosa és sembrar la terra, altra fer l'amor amb la seua esposa. Per al filòsof

⁵⁹².- ibidem, pag. 199. D'altra banda, reparem com el català expressa el no-res, és a dir: no-cosa, com a absència de coses.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Marx, una cosa és el mode de producció feudal, altra el mode de producció capitalista. Perquè l'estatus de cosa continue com a tal, sembla imprescindible que no es formule mai clarament ni distinta en el seu aspecte unificador, i només tinguem accés a les coses diverses però no a la cosa com a allò que, en definitiva, són: "El sentit del camp, de la casa, de la dona, del cos del camperol"⁵⁹³.

Passa amb la cosa com amb aquella estructura del llenguatge en Wittgenstein, que es mostra però que no es diu. L'acte fundacional del pensament occidental per a Severino, és aquell en què nosaltres i tot el que ens envolta passen a ser coses. No és sols la tècnica que reifica o cosifica. El que la tècnica ha acabat sent, és allò que esperava el seu torn des dels inicis mateixos d'Occident. Tot missatge salvador que se n'oblida d'això està condemnat al fracàs, perquè sense revisió del nostre sentit del ser cosa, només podem combatre amb les mateixes armes que han provocat el problema.

Tan important és, en qualsevol cas, per a la comprensió del que siga el nostre pensar, el sentit de la cosa que des de Grècia s'ha expandit per tota la terra? Podríem imaginar la possibilitat d'una civilització que no pensara segons aquesta manera peculiar d'entendre la cosa? Això últim és allò al qual sembla apuntar el pensament de Severino, convençut com està que, conforme es fa més efectiva, la cositat en què l'home d'Occident ho sumeix tot, més tangible es torna la seua inseguretats, més sense raó semblen les seues decisions. Com més els continguts del món són considerats coses, més les decisions són les que són, com podrien haver estat unes altres. Només sobre coses es poden prendre decisions. Les decisions van sempre destinades a un món entés com a "oscil·lació infinita que recorre la infinita distància que hi ha entre l'ésser i el no-res"⁵⁹⁴.

⁵⁹³.- ibidem pag. 200.

⁵⁹⁴.- Ibidem pag. 204.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Però, per què això ha d'engendrar inseguretats i no la seguretat nascuda de l'exercici del domini? Que l'home sàpiga que les coses són pura oscil·lació entre ésser i no-res i decideixi què fer amb les coses, car ni les lleis naturals, morals o físiques⁵⁹⁵, van a posar cap impediment, no significa que l'home pot trobar-se més segur que mai sobre la terra? Què les decisions siguin només seues no és una de les grans conquestes del lliberalisme o de l'adopció de principis tolerants, del respecte per altri i de totes aquelles escoles de pensament que com ara els existencialismes o els vitalismes han fet d'això el principi fundant d'una antropologia? Una vegada més és la semàntica que ens trau de la paradoxa: Decidir ve de *De-caedera*. *Caedere* significa originàriament desfer, fer a trossos, esmicolar, tallar, trencar, separar. "Decidit" és aquell que separa tal o qual regió de la realitat per tal de fer més fàcil l'acció sobre ella que conduirà a l'obtenció d'un fi determinat. Al mateix nivell de la quotidianitat sabem que decidit és aquell que renunciant al control teòric de la totalitat de variables que intervenen en una determinada acció, gosa continuar la seua tasca. No es tracta d'un temerari, sinó d'algú que controla les condicions que pot i el fet de no poder-ne controlar d'altres no és un obstacle que el dissuadesca d'actuar i el determine, posem per cas, a una vida més contemplativa. Això no significa, però, que les accions nascudes directament de la decisió tinguin menys pretensions pel que fa a la capacitat de domini. Més aviat passa el contrari. A l'igual que la ciència augmentava la seua funció dominadora alhora que renunciava a ser epistèmica, també les decisions, no limitades per una *epistème*, resulten els més eficaços mitjans de domini:

Però si hom es proposa disposar del tot i controlar-lo, qualsevol decisió queda ajornada a l'infinit. És la paràlisi. Les solucions "globals", la pretensió d'una transformació radical de la societat, impedeixen afrontar als problemes immediats, particulars, concrets, impedeixen "decidir". Per tal de "decidir" hom ha de deixar a banda els grans problemes i delimitar el

⁵⁹⁵.- Idem.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

camp que vol transformar, controlar, dominar. (...) La lògica de la empresa capitalista i de la tècnica científica fa explícit allò que en la llengua d'Occident és encara implícit.⁵⁹⁶

Severino no s'està de comentar la proximitat semàntica de **Decidir** i **Occir**. Un i altre vénen de *Caedere*, un i altre quasi identifiquen la separació amb l'assassinat. De fet, en decidir, la terra queda privada dels seus predicats propis i passa a ser objecte d'aquells que el mortal li vulga conferir. És en aquest sentit que "occeix" la veritat i es lliura a la possibilitat permanent de la no-veritat. D'aqueixa forma, la veritat "està obligada a decidir el que podria ser la perdició, no el que coneix com a perdició"⁵⁹⁷.

Per això se l'imposa l'abandó de la veritat no-ambigua, no exposada a amenaces relativistes, ni a subjectivismes, ni idealismes, ni positivismes ni... tots aquells ardits de la metafísica que són les maneres d'expressar el nihilisme. Tanmateix si l'acte fundacional del que siga el nihilisme el troba Severino en la història de la llengua, la presentació pública i oficial només s'esdevé amb la formulació del primer principi de la lògica d'Occident: el principi de identitat. Totes les pèrdues de persuasió pel que fa a la seguretat de l'existència de la veritat incontrovertible, remeteixen sempre a aquella desconfiança, no aparent, però sí profunda, amb què l'home d'Occident ha mirat el principi de tots els principis.

⁵⁹⁶.- TCH VII /, pag. 262.

⁵⁹⁷.- SG XVIII, pag. 169. No cal dir que, per a Severino, la decisió forma part de la consciència finita. El que de segur no en forma part en exclusiva almenys, és la convicció o persuasió que necessitat de decidir i esperit crític i vigilant, siguen del tot incompatibles.

II L'origen de la incredulitat referida al principi de identitat. - Ens proposem mostrar la relació per la qual la lògica pot afectar i condicionar el món de la vida concreta, de la producció, del treball i de les relacions de tot tipus, com un sol principi, el de identitat, pot determinar tan efectivament la història i la vida tota d'una civilització, més encara quan part de les noves formes d'aqueixa civilització semblen estar persuadides que res no deuen ni a aquella lògica ni a aquell principi. Aqueixes preguntes, gens fàcils de contestar, dificulten la continuïtat del nostre treball, d'altra banda, però, fóra incoherent que, després d'haver-se esforçat en demostrar la relació de la *téchne* amb totes i cadascuna de les formes de vida i pensament de l'home d'Occident, Severino s'aturara davant el que presumiblement siga el principi de totes aqueixes formes, el principi de identitat o de no-contradicció. L'autor no s'està de dir que "l'oposició entre el positiu i el negatiu és el gran tema de la metafísica". Del que ja no està tan segur és de que la Metafísica haja estat sempre a l'altura de l'exigència que tal principi requeria. Segons ell, l'única formulació del principi que podria escapar al nihilisme és la de Parmenides: **El que és, és i el que no és, no és.**

Aquesta senzilla frase és, alhora, la millor defensa contra el nihilisme. Totes les altres formulacions que, aparentment, semblen només afegir matisos a la de Parmenides, no fan més, en opinió de l'autor, que endinsar-se en el que ve a ser el progressiu desplegament històric del nihilisme. Tanmateix la pròpia formulació parminedeana no està exempta de responsabilitat en el destí propi de la història d'Occident perquè, com ja hem apuntat, el pensador d'Elea deixa fora de l'ésser el que siguen determinacions individuals, paradoxalment el Tot de l'ésser només s'inclou a si mateix. Quin destí corren les determinacions individuals, que passen a ser a partir d'èpoques immediatament posteriors, d'acord amb el diagnòstic de Severino, **oscil·lació entre l'ésser i el no-res?** Això constitueix precisament l'**ambigüitat** del pensament pre-filosòfic: el fet de no pronunciar-se a favor de

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

l'absoluta contradicció entre ésser i no-res. És cert que Parménides ho fa, però el seu "silenci" respecte a l'ésser o no de les coses individuals, senta les bases del nihilisme que s'esdevindrà després.

En el cas d'Aristòtil la formulació també sembla fora de discussió, almenys la voluntat d'afirmar l'exclusió que l'ésser fa del no-ésser i el no-ésser de l'ésser:

És necessari que l'ésser siga, quan és i que el no-Ésser no siga, quan no és: tanmateix no és necessari que tot l'ésser siga, ni que tot el no-ésser no siga; de fet, no és el mateix dir que tot el que és, siga per necessitat, quan és i el Ésser per necessitat, sense altra condició. El mateix val en el cas del no-ésser.⁵⁹⁸

Ja hem dit que tota la innovació de la positura aristotèlica s'amaga en el **quan** que s'hi introdueix volent, aparentment, apuntalar la formulació parminedeana. Passa però que en el període que va de Parmènides a Plató han succeït dues coses de importància capital:

Primera, que Sócrates ha anat enllà Parmenides en una de les possibles interpretacions d'aquest, ha liquidat la seua ambigüïtat, en privar del predicat Ésser aquelles coses humils i sense transcendència -els pèls de la barba, per exemple- sense ser del tot conscient de les conseqüències de la seua decisió.

Segona, que Plató, en adonar-se del perills que s'oculten en una positura com la socràtica, ha decidit dividir el món en dos: aquell que és sense perill de deixar de ser, i aquell que és permanentment lliurat a la possibilitat de deixar de ser: sensible i intel·ligible, idees i coses.

Aquestes dues solucions tenen en comú el fet de prendre el temps i el que és dins del temps com a **evidència**, i es veuen obligades a avalar el principi *només en certes condicions*. Sócrates diria que l'ésser és només quan no és una cosa vulgar i Plató que la idea només és, amb tota propietat, quan apareix el més desvinculada possible de de la cosa sensible. Front a solucions així, l'aristotèlica pot semblar un intent de

⁵⁹⁸.- "De la expresión o interpretación" 19a.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

restablir la incondicionalitat de la validesa del principi, amb la mateixa força que s'hauria formulat en el cas de Parmenides. No es pot, però, sembla ser la conclusió a què arriba Severino, en fer balanç de la relació tripartita Sócrates-Plató- Aristòtil, voler establir la incondicionalitat del principi i deixar intacta l'evidència del temps. La sola eixida possible, en aquest cas, és la restricció del principi a un àmbit determinat, per exemple el de la lògica en el cas d'Aristòtil, el de la ciència físico-matemàtica en èpoques més recents, en qualsevol cas, no mai en tots els àmbits de l'existència i en qualsevol moment d'allò que Occident entén per temps. En les antípodes, Severino llança continuament una ofensiva contra Sócrates i contra el que creu "socràtic" en tot el pensament d'Occident:

... el que significa que, per a nosaltres, qualsevol cosa, per humil que siga, per ser cosa, és eterna. Aquest foli, aquesta ploma, aquesta cambra, aquests colors, sons, matisos i ombres de les coses i de l'ànim són eternals, si 'etern' té el significat essencial que la llengua grega atribueix a *aión* "que és" (sense limitacions).⁵⁹⁹

Qui gosa, en principi, discutir Severino en aquest punt? No estem tan convençuts que, fins i tot, trobem ridícul plantejar-nos el contrari, que **el que és, és?** No som hereus d'una tradició que no ha dit res amb tanta insistència? La pròpia ciència moderna, una vegada alliberada de les diverses formes del que ella entén per elements extracientífics, ajudada per les mil i una formes d'empirismes i positivismes, diu altra cosa que aquesta: **el que és, és i el que no és, no és?** La ciència moderna està convençuda de saber que és allò del qual es pot dir **que és**, i que és allò altre del qual s'ha de dir **que no és**: són, per exemple, les lleis astronòmiques i **no són** les astrològiques. Però el problema ací no ve donat pel que les diverses èpoques han entés com a contingut de l'episteme. Perquè allò que a Severino li interessa resaltar, per damunt de tot, és l'actitud en què l'home d'Occident ha interpretat el principi dels principis. Aquesta era ja en Plató per la

⁵⁹⁹.- RP (EN) pag. 28.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

senzilla raó que, una vegada acceptat el temps, és impossible sostindre, alhora, que Tot, en qualsevol circumstància, és. Podem dir

Que les coses són en sentit absolut quan són fora del Temps.

Que són en sentit relatiu mentre dura la seua aparició en un o altre moment del temps.

No pensem que l'esforç de Plató, per fracassat, no tinga conseqüències que testimonien de la magnitud de l'empresa en qüestió:

Plató rebutja la concepció protagoriana del devenir, perquè en ella una ha d'afirmar que cada cosa és en el mateix temps "així i no així".⁶⁰⁰

Tenim així que, gràcies a Plató, se supera l'ambigüitat parminedeana com la indeterminació protagoriana. L'intent té, si més no, la virtut de traure'ns del regne de la perpetua indefinició: les coses ja *no són i no són* alhora, són quan apareixen, quan són en el temps i deixen de ser quan deixen d'aparèixer i deixen de ser a l'interior del temps. Plató ha volgut determinar Parmenides, concretar el que digué, ungir amb el seu principi totes les coses, però no ha pogut superar el repte del temps, només certs tipus d'éssers s'han escapat a la crema: els **inmutables**. Però ja hem vist que l'existència d'**inmutables**, dels quals el desplegament històric del nihilisme ha anat prescindint un a un, és, per a Severino, la prova més irrevocable que la convicció més arrelada, dins de l'ànima de l'home d'Occident és el Devenir:

Però la impossibilitat de certs tipus de devenir (per exemple, l'home trirrem o del bou cavall) i l'afirmació de l'existència de substàncies inmutables és causada per la configuració específica de l'*epistème* platònica i aristotèlica. (El rebuig aristotèlic, posem per cas, de

⁶⁰⁰. - PA (EN) pag. 419. Plató "Teetet" 183 a-b. M. Cacciari s'ha referit a allò que ací es diu *concepció protagoriana*, com a *heraclitiana*, per bé que el seu problema no siga en primer terme el devenir, sinó l'harmonia entre els oposats. De totes formes massa sap el lector que el problema del devenir és sempre un problema de fins quin punt l'harmonia del *logos* el pot assumir o no. També que el devenir és justament allò *que passa* entre els oposats. En qualsevol cas, per a Cacciari, l'harmonia heraclitiana és *immanente allo stesso differire*, en ella "el pensament sembla comprometre's amb una dificultat insuperable: la de concebre cada element com a similar i no similar, com a si mateix i altre de si mateix" (negreta nostra). Front a aquesta concepció, Cacciari revela l'existència d'una altra pitagoriana-eleatiana-platònica, lliurada a la fonamentació de la unitat dels oposats. Podríem situar a Severino en aquesta última, amb totes els descàrrecs pertinents?. Cfr. "Geo-filosofia dell'Europa" 5 I, pag. 136.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

qualsevol tesi "evolucionista" -per exemple el devenir de peix a home o d'home a màquina- es fonamenta en l'elevació al rang de regles metaempíriques de certs tipus de devenir empíricament trobats. Per a l'*epistème* l'ens com a ens (*on é on*) -l'ésser ens de l'ens-és l'estructura present en cada ens: en els que devenen com en els immutables. Però com a ens (considerat pel seu ser ens i no pel seu ser cert ens) l'ens és això que pot no ser. Com a ens, no és l'exclusió immediata del seu poder no ser. És un *epamfoterixetn* entre l'ésser i el no-ésser.⁶⁰¹

Tanmateix la pregunta que formulàvem en un principi -quina relació guarda el principi de identitat amb la *téchne*- continua sense resposta. D'altra banda, la metafísica posterior a Plató i Aristòtil no cessa de buscar nou fonaments que recolzen la incontrovertibilitat del principi. La metafísica medieval, sense anar més lluny, reposa sobre la convicció de l'existència d'un ésser necessari, sense contradiccions: Déu. Aquest és un de tants **inmutables**, i són les altres coses, que no són ell, les que amb la seua mutabilitat, paguen la immutabilitat d'aquell. Però si és cert que el món creat, regit i conservat per la tècnica, pot prescindir dels **inmutables**, quina influència pot exercir encara sobre aquest món nostre la sort correguda, dos mil anys enrera, pel principi de identitat?

Reparem per un moment en una cosa que hem llegit en l'últim text citat: "El rebuig aristotèlic... de qualsevol tesi 'evolucionista'... es fonamenta en l'elevació al rang de regles metaempíriques de cert tipus de devenir empíricament trobats". Què significa això? A la llum del que es diu, podem interpretar que és un immutable el fet que no puga haver cert tipus de Devenir, per exemple el preconitzat, més de vint segles després d'Aristòtil, per la teoria evolucionista. El problema ve quan ens preguntem pel dret d'Aristòtil a dir que aqueix fenomen és un immutable, i Severino no troba altra resposta que la de "l'elevació de certs tipus de devenir trobats a regles metaempíriques". Si això és així, si la llei de constitució dels immutables és tan feble com pensa Severino, aleshores no ens hem de sorprendre que el món dels immutables estiga fet de les miquetes caigudes de la

⁶⁰¹.- PA (EN) pag. 421.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

taula del devenir, "de l'elevació..." El que passa és que, en la creació metafísica per excel·lència, la dels immutables, s'inclou, necessàriament, primer, la desvalorització del que no són immutables, però, a rengló seguit, la desvalorització dels propis immutables. És important insistir en el fet que això no és que passe ara, quan la tècnica s'ha desenvolupat fins a límits inimaginables en el passat, sinó que era l'única cosa que podia passar des del moment que en el mateix acte fundacional de la metafísica no es compta amb altre món que no siga aquell amb què les coses devenen, és en aquest sentit que Severino diu

Després de Parmenides, tota la metafísica occidental és una física... la irrupció de les diferències del múltiple en l'àrea de l'ésser porta a concebir la totalitat del positiu -o el positiu com a tal- sobre l'empremta del positiu empíric (heu's ací el físicisme)...⁶⁰²

Qui s'havia cregut que només la tècnica feia del món una cosa, és obvi que s'equivocava.

La metafísica, sosté Severino, "mirava i mirava lluny, en compte de mirar aprop"⁶⁰³, el seu esguard anava dirigit cap a l'ésser necessari, cap a les idees, cap un o altre tipus d'immutables. Fins ací no crec que Severino discrepe massa de Nietzsche. El que sí suposa un distanciament respecte a Nietzsche, és la creença severiniana segons la qual tots els "ideals" de la metafísica, només són disfresses del món de la vida biològica, de les coses o de la tècnica, entenent que tots aquests àmbits romanen dins d'allò que diem "realitat". D'altra banda, no cal dir que només en l'època del domini inqüestionat de la tècnica, el que acabem de dir, la disfressa dels ideals, -o la seua mort-, és assumida sense cap reticència (posteriorment matisarem aquesta afirmació). Per a Severino, la desvalorització del món -el nihilisme- només superficialment és conseqüència de la implantació de ideals i del

⁶⁰².- RP (EN)pag. 25.

⁶⁰³.- RP (EN) pags. 32-3.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

que Nietzsche en diu "ascetisme"; en el fons, la sola causa és que l'home d'Occident mai no ha tingut altra fe que no fóra la dipositada en el món *tal qual és*.

Però el món no és *tal qual*. El "tal qual" és només el resultat d'una determinada interpretació. Interpretació que només s'instal·la ferma en l'ànim del mortal quan, en compte de com a interpretació, aconseguix passar com a evidència. El mortal adopta aleshores, com a la més profunda de les seues conviccions, que les coses naixen i moren, que no hi ha res d'etern. Per a Severino, en canvi, no hi ha evidència que les coses nasquen i moren, només és el resultat d'una interpretació:

Si en compte d'acollir-nos a les categories de la *doxa* (*paidón azurmata*, diu Heràclit, Fr. 70) ens acollirem a les categories de l'*aletheia* (la veritat no té necessitat de ser sàvia⁶⁰⁴) i, per tant, en aquest cas, ens preocuparem d'expressar el contingut que apareix tal com apareix, aleshores el devenir que apareix mai no podria ser entès com a anul·lament de l'ésser... Però que el que ja no apareix no siga, això l'aparèixer no ho revela. Això s'interpreta... I els homes han après que quan alguna cosa apareix en cert moment, abans mai no havia aparegut, i que, quan en cert moment desapareix, és per no retornar mai més.⁶⁰⁵

El món tal qual és el resultat d'una interpretació. Que les coses siguen Temps, allò que sembla que cap interpretació pot desvirtuar, en un o altre sentit, resulta que no té el caràcter d'evident que li hauríem pogut atorgar. Almenys aqueixa és l'opinió de Severino, per bé que "els mortals" podem seguir objectant: "no és evident que ja no és la llenya cremada, aquell que s'ha mort, la casa que hem enderrocat?". La resposta de Severino la podem imaginar: si alguna cosa deixa de ser, és perquè mai ha estat i el llenguatge no té altre remei, quan vol expressar l'absoluta no-entitat, que recórrer a un ens -un mot, un concepte, un "quelcom"-,

⁶⁰⁴.- Dubtem a l'hora d'adoptar aquesta traducció per al terme italià *saggia*, car pensem que hi ha tot un matís irònic que en la traducció catalana es perd. De fet, poques línies abans, Severino, en referir-se a l'esmentada evidència, diu que se "l'afirma en tant que el (seu) contingut s'interpreta segons les categories d'aquella saviesa pràctica que fins ara ha possibilitat la vida de l'home en el món". *Sagezza prattica*, més que amb saviesa, hem de relacionar-la amb el francès *sagesse de nations*, el castellà *gramática parda* i el mateix vulgarisme valencià "sabudària", sempre tractant de salvar la distància existent entre la veritat com a tal i allò altre que sense deixar de ser "útil", dista molt de coincidir amb la veritat. Al·ludim també a una mena de picaresca amb la qual el mortal "passa" la vida.

⁶⁰⁵.- P (EN) pag. 86.

a l'igual que el Devenir mateix no és copsable amb res que esdevinga, sinó amb una categoria estàtica que, d'una o altra manera, però no mai en sentit figurat, és. Podria pensar-se que es tracta d'una vaga proposta mística i, en canvi, el que Severino està tractant de fer és reivindicar el predicat ésser per a la més concreta i individual de les coses i, també, per al més inaprehensible: el Devenir.

Adhuc aquells que consideren el devenir com a "accidental" o "subjectiu" traeixen el testimoni de l'aparèixer i la veritat de l'ésser, perquè no es pot dir, ni del subjectiu ni de l'accidental que no siguem, ni tampoc l'accidental i el subjectiu apareixen com a un eixir del i un retornar al no-res.⁶⁰⁶

No és tracta, d'altra banda, de cap afirmació monista, posem per cas, de l'objectiu contra el subjectiu, es tracta de quelcom molt més simple, tan simple que pot fins i tot escandalitzar el fet que els mortals no hagen sabut reconèixer el que passava: el lliurament de les cose al no-res, i l'escàndol encara fóra major si pensarem que en la major part de la història metafísica s'estava convençut de estar fent, precisament, tot el contrari. Potser ara és el moment de comprendre millor aquelles paraules que citàvem abans, que "la metafísica ha de comprometre's a mirar aprop"⁶⁰⁷, només així pot comprendre que l'única aprehensió possible de l'essència del nihilisme és aquella que accepta que nihilisme no és altra cosa que voluntat que les coses siguem no-res. Els "altres" anàlisis del fenomen es queden, segons l'autor, a les portes del problema.

L'expressió última i, si hom vol, més depurada d'accessoris, del que és el nihilisme és la formulació nihilista del principi de identitat, aquella formulada a expenses d'altra evidència, la del Temps, sabedora, en el fons, que aquest últim ha d'acabar per guanyar-li la batalla

⁶⁰⁶.- P (EN), nota 18, ibidem.

⁶⁰⁷.- RP (EN) 4, pag. 33.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

... la impossibilitat que la mateixa cosa siga i no siga en el mateix temps (contra tot el que poguera semblar) és la mateixa estructura del temps...⁶⁰⁸

Aquesta "fugida" del món immediat, que és l'acte que el transforma en món de les coses, és, també, l'acte que redueix la validesa incomensurable del principi de identitat a pura coherència abstracta⁶⁰⁹, a més de deixar el món llest perquè l'acció tècnica dispose d'ell i així el que semblava eximir-se de tots els canvis, és allò mateix que, d'una banda defuig els canvis, d'altra prepara el camp per tal que no hi haja sinó canvi, és a dir: Temps. La reducció de la identitat a identitat lògica és el millor aliat que la tècnica i la historicitat hagueren pogut mai trobar.

Severino opta per la reivindicació sense excuses del caràcter d'ésser per a tot el que apareix, ha aparegut o pot aparèixer: la "immediatezza" que no és ni la de la fenomenologia ni la del positivisme, perquè ni una ni altra han arribat mai a plantejar el que siga la veritable arrel del problema. Per això Severino diu que la immediatesa per ell reivindicada es tal només en tant que inclou la mediació, o siga, aquelles individuacions de l'oposició universal. Oposició universal que no és sinó l'existent entre ésser i no-ésser en sentit no-nihilista. Amb tot, potser l'oposició, el

⁶⁰⁸.- PA (EN) pag. 419. Cal avisar que en aquest breu text, Severino s'encarrega de desenmascarar el que ell diu "formulacions metatemporals del 'principi de no-contradicció'" o, amb altres termes, s'afanya en descobrir l' "evidència" del Temps quan un evita, expressament, referir-se a ell. Especialment interessant resulta la reflexió respecte al célebre principi, i exemple ("un home no és savi i ignorant") del judicis analítics kantians. Tradicionalment només els sintètics comportaven una referència al Temps, ací, en canvi, també ho fan els analítics: "la formulació metatemporal del principi de no contradicció enmascara només, sense suprimir-la, la referència al temps." D'altra banda, V. Vitiello (op. cit.) s'ha esforçat en mostrar com Heidegger, en no adonar-se que, contra tots els paranys del propi platonisme, el temps és en Plató "il luogo della presenza" (pag. 54), o si un vol "la imatge mòbil de l'etern", s'ha vist conduit, necessàriament, a una lectura excessivament "temporalitzadora" de Kant, però a més -en una línia que suposem severiniana- s'ha vist condemnat a no entendre fins a les últimes conseqüències ni l'essència de la tècnica, ni l'actual crisi de valors, ni el paper metafísicament determinant de la voluntat de poder (cfr. capítol III: Nietzsche e la crisi del tempo immagine). El text de Vitiello (epígrafs 4, 5 i 6) continua en una línia més pròxima a Nietzsche que a Heidegger. El lector trobarà interessants comentaris sobre passatges nietzscheans de considerable importància, tals com "les tres metamorfosis", l'episodi del "nan" o, sobretot, l'"etern retorn". Tanmateix aquesta proximitat respecte a Nietzsche no evita el reconeixement de paradoxes si un decideix enfilars la seua via. És aleshores que apareix la influència severiniana en qüestions tan característiques com la "decisió" o la "interpretació". Aquesta confrontació Nietzsche-Heidegger, en relació a la nostra temàtica, tot i que no directament, es continua al capítol V, sempre en un estil que es nota incentivat per les objeccions severinianes contra certs tòpics referents a ambedós autors. Que no es pense, però, que l'obra de Vitiello siga una mera adaptació del pensament de Severino, entre altres coses, perquè aquell no pretén mai un pronunciament personalista -això no és un defecte- i només tracta d'escarbar en aquells punts febles d'autors de prestigi, en tant que són punts febles del nostre temps.

⁶⁰⁹.- RP (EN) pag. 31.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

devenir en un sentit que no siga el nihilista, siguen avui formes que difícilment apreciem immersos com estem en la boira de les nostres evidències. No és menys cert que les pròpies evidències també donen símptomes de la neessitat que tenen de ser qüestionades.

III Conseqüències de la desconfiança en la identitat.- En l'obra severiniana apareix periòdicament una afirmació contundent, segons la qual els homes d'Occident, els habitants del temps, no acabem mai de creure, fins i tot quan ni el més lleu dels núvols emboirega l'horitzó, que l'exclusió que l'ésser fa del no-ésser, i el no-ésser de l'ésser, siga total i no admeta cap tipus de revisió, així

... Occident no pot saber el que siga la contradicció, tot i que el 'principi de no-contradicció' i la 'contradicció dialèctica' són determinacions fonamentals del nihilisme; la posició que identifica l'ésser i el no- res és, constitutivament, incapaç d'aprehendre l'essència de la contradicció. Això vol dir que la civilització occidental és constitutivament incapaç d'eliminar la contradicció i, per tant, d'alliberar l'home del dolor.⁶¹⁰

En el text es juga amb dos sentits de contradicció:

D'una banda, hi ha la contradicció absoluta, l'existent entre ésser i no-res ("és constitutivament incapaç d'aprehendre l'essència de la contradicció").

D'altra, la contradicció que es produeix quan un no té clar, o ho té restringidament, el valor de la contradicció en el primer sentit ("és constitutivament incapaç d'eliminar l'essència de la contradicció").

Si un vol, podríem dir que la contradicció que hem de copsar, no és la mateixa que aquella que hem de fer per eliminar. Per utilitzar una terminologia hegeliana de la qual ens anem a ocupar quasi a rengló seguit, diríem que mentre una és contradicció en la raó, l'altra ho és sols en l'intel.lecte.

D'altra banda, potser encara sorprença que el no-recolzament de la negació que cadascun dels elements -ésser i no-res- fa de l'altre, en l'interior de la consciència del mortal, estiga relacionat amb l'eliminació o no del dolor, segons quin cas. Creiem sincerament, que després del que li hem escoltat a Gentile, aquesta dimensió *existencial* si un vol de l'idealisme italià i dels seus successors, no pot agafar-nos d'improvís. De totes maneres aquesta és una qüestió que pel moment hem

⁶¹⁰.- SG (EN) XXX, pag. 192.

d'abandonar, per tal de centrar-nos en l'aspecte logico-metafísic del que són conseqüències de l'esmentada **incredulitat**. Abans, però, d'entrar en aquells exemples de la història del pensament que susciten el dubte respecte a la **creença** que Occident diu professar, cal aclarir que, per a Severino, més que totes les declaracions més o menys explícites d'intencions en sentit nihilista, importa el fet que la llengua d'Occident, en la seua utilització col.loquial, mai no arriba a manifestar el que sí deixa caure, almenys des del seu propi plantejament, en la seua utilització metafísica, que el no-ésser és,

el llenguatge per dir que la ploma no és, no diu que el no-res és, sinó que la ploma no és, no existeix... Què significa "quan la ploma és no-res"? Certament no significa "quan el no-res és no-res", sinó que significa "quan la ploma -és a dir aquell positiu, aquell ésser determinat de certa manera- és no res", significa l'ésser (aquest ésser) és no res.⁶¹¹

Veiem doncs com la llengua d'Occident, encara que no la llengua metafísica d'Occident, mai no afirma l'existència, sense condicions, del no-res. Sempre es tracta de determinat "no-res", al qual, d'altra banda, es troba exposat tot allò que gosem dir que és, en tant que no és encara o que no és ja, sempre sobre un fons d'aparèixer transcendental que no admet ser desmentit. En cert sentit, es tracta de l'ardit de la llengua, però en un altre, potser més profund, és el testimoni de la resistència inconscient de l'home d'Occident a l'admissió del pur no-res: quan x no és, no quan el no-res és no-res⁶¹². Un acte d'afirmació al capdavant per a la més absoluta de les negacions. Això no trau, però, que aquest acte d'afirmació del principi, en ser représ per la metafísica, no pugui ser la millor manera d'exposar-lo a la més total de les desproteccions. Això en la història de la metafísica es comprova seguint el desenvolupament històric de tres temes clau:

a) El destí sofert pel principi de no-contradicció.

⁶¹¹.- RP (EN) 3, pag. 27.

⁶¹².- Un exemple: "per a l'existencialisme, existir significa haver d'enfrontar-se amb un no-res, però el fet d'haver d'enfrontar-se amb un no-res no és un no-res" (AT I, pag. 21).

- b) L'ontologia de la subjectivitat, i
- c) Les vicissituds sofertes pel concepte d'experiència.

Abans però de exposar aquests tres apartats que, en cert sentit, són l'eix de tota aquesta part, ens sembla oportú, exposar de manera la més sintètica possible, la valoració que Severino ha fet d'Hegel. Essencialment manifestada ja en SO, continua encara avui constiuint el fonament teòric amb què Severino es posiciona davant dels grans debats de naturalesa social o política.

1.- Hegel de Severino. - A nosaltres no ens pot estranyar llegir en SOI V, pag. 47: "... el mètode dialèctic com a teoria semàntica, o siga com l'intent més radical de la història del pensament occidental, de fonamentar la inseparabilitat dels oposats". No ens pot estranyar perquè tenim present el que se'ns ha dit als apartats 7 i 8 del capítol dedicat al concepte de món, a la segona part. Ara no es tracta sinó de profunditzar les raons per les quals la simplificació pròpia del món, pot fins i tot amb *l'intent més radical*.

Així com l'afirmació que fa d'Hegel l'últim intent de salvar l'*epistème* és pot entendre sense necessitat de recórrer al que sobre aquest autor es diu a SO - car se la pot admetre des de coneixement comuns i generals de la història recent del pensament, l'afirmació, en canvi, que fa del *devenir* l'últim dels immutables, ens obliga a anar-hi sense remissió.

Recuperem una qüestió ja apareguda, per bé que superficialment: què significa -el que sense dubte constitueix el més important retret de Severino contra Hegel- que la Dialèctica hegeliana oscil·la entre una teoria semàntic i una teoria del *devenir*?

L'Hegel que es vol salvador de l'*epistème* sap positivament que la totalitat -que des d'una perspectiva epistémica és inseparable de la veritat- és possible només per la progressiva tant assimilació com constatació del principi d'Anaxàgores *Tot és tot*,

és a dir: qualsevol significat és constant de qualsevol altre significat. El propi Severino potser res no haja repetit tant, de SO a OL, com això últim. Fins aquí, regna un ple acord amb la voluntat de l'*epistème*, d'Anaxàgores o d'Hegel. El problema ve quan tractem de determinar *com* l'inclou. Segons Severino, Hegel no es compromet a determinar si l'inclou com a part positiva o predicat d'ell mateix (B, C, D, etc.) o com a constant, com a quelcom suprimit, la funció del qual pot ser merament negativa, en absoluta dependència de l'objecte afirmat (nB, nC, nD etc.). Aquesta indefinició comportaria importantíssimes conseqüències: si A inclou B al mode de la primera de les possibilitats, aleshores A és B, és a dir: A és quelcom que no és A, o: A és nA. En aquest cas, estem fent de la negació de la identitat el principi constitutiu de cada cosa, en tant, almenys, que la cosa, per tal de ser manifestada, requereix que d'ella es predique una cosa o altra. Si volem manifestar la taula, direm, per exemple, que "és rodona". Direm per tant que allò "que no és taula" -l'"ésser rodona"-, pertany a la taula. En aqueix sentit, és el propi Hegel qui no s'està d'advertir que tota afirmació no tautològica, és contradictòria. No arribem però a conseqüències tan negatives que, d'altra banda, atraurien tota classe de paradoxes, la de l'escèptic en cap. Mostrem només la nostra perplexitat front a la negació explícita del p.d.n.c. a què s'arriba, si enfilem aquesta senda. En aqueix sentit, un observador filosòficament perspicaç, és a dir: per sobre de les conviccions del sentit comú o del pre-filosòfic, no trigarà en adonar-se que la relació entre cada determinació i altra -o altres, o la totalitat de les determinacions-, que efectivament o com a possibilitat li puga pertànyer, s'ha de resoldre necessàriament en un no-res. Poc importa ara que el sentit comú o el pre-filosòfic s'alcen escandalitzats esgrimint que la "taula rodona" no és un no-res, car, des del punt de vista lògic, que és el que ara ens interessa, la seua afirmació no està en absolut fonamentada. En termes pròpiament hegelians, aquest és el moment dialèctic que continua al moment de l'intel.lecte. A l'últim, Severino el caracteritza

com a de *termini semplicemente giustapposti*⁶¹³. En altres termes: les determinacions no són ja copsades en la seua separació, però de moment, després de l'aïllament (*normal* per a ell) de l'intel·lecte, la relació establerta amenaça de ser inexistente, un miratge o un mer accident, irrellevant per a la substancialitat de cada cosa.

Si provem amb la segona possibilitat que apuntàvem -quan la constant d'A és B com a suprimit-, tenim que B com a suprimit pertany a A *immediatament*, és a dir: sense necessitat d'esperar les mediacions que demostren, com a resultat a la fi d'un procés, la pertinença de B a A (d'"ésser rodona" a "taula"). Per això⁶¹⁴, mentre la relació entre A i B és mediada, la relació entre A i nB és immediata. Cal dir que si en Hegel compareixen dos sentits de *immediatesa*, la preferència de Severino per un d'ells, queda fora de discussió.

D'una banda, *immediatesa* és allò que s'oposa a mediat, o allò que *encara no* ha esta mediat. És el sentit més pròxima l'ús corrent que un fa d'aquest terme. D'altra banda, però, *immediatesa* és sinònim de identitat entre pensament i ésser, certesa i veritat, reformulació per tant del judici originari. És aquest segon sentit de *immediatesa* el que fem servir quan diem que A inclou *com a suprimit* tot allò que no és A. En opinió de Severino, aquesta és la sola forma de preservar la identitat de cada cosa sense haver de renunciar a la seua vinculació amb el Tot de l'Ésser, sense que implique la seua resolució en un no-res. O, en el seu cas, quedara impedita la resolució de l'*ens* "relació d'A amb B (o amb la totalitat)" en un no-res.

Com ja hem dit, però, Hegel no es defineix entre una o altra d'aquestes possibilitats referents a la semàntica d'A i això, òbviament, deixa obert el camí

⁶¹³.- Cfr. SO IX 6.

⁶¹⁴.- Cfr. SO IX 7.

perquè ens puguem decantar per la primera. Ara, aquesta indefinició no és fruit de la casualitat. Si A es limita simplement, de manera vaga, a incloure B, sense precisar si l'inclou o no com a suprimit, això significa que B pot *convertir-se* en A. En SFP eren els tòpics associats a la idea de llibertat que servien d'exemple a la situació que ací estem exposant: no apareix que haja encés la cigarreta, podent no haver-la encesa, sinó que el que apareix, si de cas, és que *primer* no l'havia encesa i *després* l'he encesa. Això últim no coincideix amb l'opinió del sentit comú d'Occident que, creu, en canvi, que el que apareix és *l'ésser com a encesa de la cigarreta enlloc de no haver estat mai encesa*. Com veiem el sentit comú *interpreta*, i afegeix nous sentits, allò que només apareix com a cigarreta encesa o apagada. Això significa, ni més ni menys, que el sentit comú es troba pres de la indefinició advertida en el cas d'Hegel. Si la *cigarreta encesa* no inclou la *cigarreta apagada*, i/o qualsevol altra determinació del món, com a suprimida, aleshores és inevitable que caiguem seduïts pel miratge del devenir, el qual ens persuadeix que és una *mateixa* cigarreta aquella que ara està encesa i aquella altra que abans estava apagada; fins i tot, una mateixa cigarreta aquella que queda com a presència mnèmica o ideal quan ja *no és* la cigarreta, ni com a encesa ni com a apagada. Això fa que el significat "cigarreta encesa" només provisionalment pertanyi a la cigarreta encesa, car la mateixa cigarreta és susceptible de convertir-se en *cigarreta apagada*. El *voluntarisme* de la teoria del significat es veu així contrarestat pel *devenir* de la cigarreta encesa, cigarreta apagada. L'encís que el devenir exerceix sobre les consciències d'Occident té sempre el seu origen en aquesta prevaricació que fa passar com a contingut fenomenològic, allò que és interpretació del contingut fenomenològic. No cal dir que per a Severino, tant la cigarreta encesa, apagada o recordada, totes tres, són eternes.

Precís és que ens preguntem si, després del *taló d'Aquil.les* que Severino troba en el hegelianisme, la seua pretensió de constituir un saber de la totalitat o *epistème*

pot continuar inafectada. Pensem que la totalitat és en en sentit no sols espacial, sinó també temporal. És a dir que qualsevol altra determinació inclou com a suprimides qualsevol altra determinació del temps passat i del temps futur. Com a suprimida en el sentit que és el seu no-ésser la totalitat de determinacions menys una, no en el sentit que redueca aquesta totalitat al no-res, es limita a mantindre's en la seua diferència. Així *l'ésser encesa de la cigarreta* no és igual a la resta de determinacions aparegudes o encara no aparegudes i, tanmateix, el vincle entre una (la cigarreta) i altra (la resta de determinacions) és del tot indestructible. Continuaria sent indestructible si una i altra es limitaren a coexistir o a ser (no a aparèixer!) una *després* de l'altra? Evident que no: quan fóra una seria perquè ja no és l'altra i viceversa. És això el que porta Severino a afirmar no sols que en Hegel la teoria del significat es veu seriosament obstaculitzada per la teoria del devenir -que ve a ser el mateix que dir que en Hegel cauen tots els immutables menys un: la pròpia evidència del devenir-, sinó també que la voluntat d'elaborar un sistema de la totalitat del saber, es veu frenat pel mètode (*meth-odos*) emprat en la seua constitució. Precisament perquè el mètode és *camí* cap a la constitució del saber de l'immediat, que no se n'adona del fet que l'immediat és des de sempre i, sense cap dubte, també des del mateix començ d'aquest camí o de qualsevol altre.

2.- El destí del principi de identitat: d'Hegel a Colletti.- Recordem ara la voluntat d'afirmar-se contra el nihilisme, advertida en el propi llenguatge de la quotidianitat. Els radis d'investigació que nosaltres proposem, en canvi, són dels més disposats a deixar-se enviscar per la *incredulitat* o *desconfiança* en l'absoluta estabilitat del *que és*. Com veurem més endavant, els tres estan en situació de interdependència: la versió "tímida" de l'afirmació del principi -allò més propi del nihilisme- fa que el món del qual es pot tindre *experiència* no puga ser un altre que aquell en què *les coses són quan són i no són quan deixen de ser*, segons no siguen encara o no siguen ja. Només l'aplicació insuficient del principi, fa que el món siga com és i

s'excloja la possibilitat de ser d'una altra manera. Al seu torn, només cert concepte d'experiència -el propi de la metafísica- pot donar compte d'un món d'aqueixes característiques. Finalment, en l'última fase del nihilisme, l'experiència cada vegada es torna menys unitària i aleshores és la subjectivitat qui amenaça enderrocar els fonaments de tota objectivitat.

Tot i que Severino detecta símptomes d'aquesta desconfiança en la pràctica totalitat d'escoles i èpoques del pensament d'Occident, la seua anàlisi resulta més rica i matisada en centrar-se en el que podria interpretar-se, superficialment, com a superació i exclusió del vell principi de no-contradicció: la dialèctica hegeliana. Severino se n'ocupa del tema a propòsit d'una de les seues polèmiques amb ideòlegs del PCI, en aquest cas, Lucio Colletti i Paolo Rossi⁶¹⁵. El tema, per enèsima vegada, el qüestionament de la *cientificitat* del marxisme. Colletti sosté que sense el principi difícilment es podrien sustentar el marxisme i la ciència; però, d'altra banda, no se sent suficientment desvinculat d'una tradició com per poder prescindir d'un dels llegats més importants d'aquesta: la dialecticitat de tot el real. La deu del seu error rau en creure que la **dialecticitat** en qüestió arruïna per principi les possibilitats epistemològiques del principi de no-contradicció. Colletti ni tan sols sospita que aquesta exclusió del principi aristotèlic, per part de Hegel, podria no ser tan *evident*. La hipòtesi de Severino, que creu plenament d'acord amb Hegel, és que l'oposició lògica no és reduïble a oposició dialèctica, que són els dos termes que Colletti confondria. Per oposició lògica entendríem aquella en què els elements que la componen *són*, independentment de la seua inclusió o no en la relació opositiva, mentre que l'oposició dialèctica fóra aquella en què els elements *només* són a l'interior d'aquesta relació. Amb altres termes, l'oposició lògica manté separats els seus elements, mentre que l'oposició dialèctica efectua una síntesi que cal comptar entre les **coses que són** almenys, si no amb més, dret com els elements originaris,

⁶¹⁵.- Cfr. AT II.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

si és que en una oposició dialèctica hi ha elements originaris, pre-existents a la pròpia oposició. És cert que Colletti parla, a la manera hegeliana, de unitat dels elements oposats, però no tracta aquesta unitat segons les regles de la l'oposició dialèctica, sinó les de l'oposició purament lògica, així arriba a dir que en la dialèctica l'oposat és "no res en si i per a si". Però amb aquest en si i per a si, Severino no creu que s'atansa el cor d'aquella part de l'oposició que aconseguiria imposar-se sobre l'altra, posant-la fora de joc, ni creu tampoc recolzar l'opinió segons la qual l'oposició com a tal és una apariència, un epifenomen, quelcom ontològicament segon. El que a Severino li interessa ressaltar és que el "no-res en si i per a si", en boca de Colletti, només és tal per a l'intel.lecte abstracte, per a aquell que viu d'"aïllaments". Des del punt de vista de l'intel.lecte abstracte, l'escepticisme més radical, el de qui arriba a afirmar la identitat entre una cosa i el seu contrari ($A = -A$), és del tot inevitable, perquè cadascun dels elements que conformen l'oposició es tanca en la seua finitud. No cal dir que les "oposicions lògiques" només tenen lloc a l'interior d'aquest intel.lecte abstracte. Però el Hegel de Severino encara va més lluny:

Per a Hegel, el fet de contradir-se, ("l'oposició lògica", la negació del p.d.n.c.) no és l'essència de la realitat, sinó que és l'essència de l'intel.lecte (encara que l'intel.lecte estiga convençut -en aïllar la determinació del seu oposat- de ser l'única defensa vàlida contra la contradicció), o siga, és l'essència de l'acte que aïlla el que està unit i que, per això, altera l'essència de la realitat. L'"oposició lògica" és el producte de l'intel.lecte que persisteix en les seues separacions (*der in seinen Trennungen beharrt*), no de la raó.⁶¹⁶

És l'intel.lecte, no la raó, qui es creu -aquesta és la hipòtesi de Severino sobre Hegel- que la dialèctica supere el principi de identitat, en la versió no sols aristotèlica, sinó, ens atrevim a dir, també parminedeana. Això, però, no significa que Hegel escape al més essencial del nihilisme, es limita, simplement, a realitzar l'últim intent de salvar l'*epistème*. Això, més concretament, significa que Severino

⁶¹⁶.- Ibidem 1, pag. 41.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

reconeix a Hegel el mèrit d'un gran esforç per tal que la categoria de Totalitat segueixca íntimament unida a la veritat com a tal, dimensió aquesta que es perd irremissiblement en una positura com la de Colletti i, probablement, en molts altres intents que, conscientment o inconscient, amb posterioritat, han anat realitzant el destí de l'*epistème*. Per a Severino, des del moment que es perd de vista la totalitat, qualsevol veritat, àdhuc l'enunciada en el primer principi, es veu exposada a entrar en contradicció amb ella mateixa. El problema no és de la veritat com a tal, sinó de la consciència finita, subjecta a les determinacions finites i que, sobetot, s'entossudeix en no ser sinó finita:

Per exemple, la identitat de cada cosa, expressada pel principi de identitat "no té cap veritat" si se la separa de la diversitat... separada de la diversitat, la identitat (que hauria de ser *només* identitat es contradiu i apareix com a diversitat: i aquesta contradicció -provocada per la separació que fa de la identitat una "determinació unilateral"- és suprimida "en la unitat de la identitat amb la diversitat", en la qual no es considera fals que cada cosa siga idèntica a si mateixa, sinó que siga idèntica a si sense ser *ahora* diversa de cadascuna de les altres.⁶¹⁷

Colletti, si seguim a Severino, identifica capacitat de l'intel.lecte amb capacitat de la raó, entenent nosaltres ambdós termes en el sentit propiament hegel·lià. És cert que l'intel.lecte veu la realitat com a contradictòria i, fins i tot, podem comprendre que se senta temptat de declarar invàlid el primer dels principis de la lògica aristotèlica. Això no significa, però, que la realitat com a tal, "en si", siga contradictòria i desborde les possibilitats del principi. Afirmant ls seua invalidesa de cara a l'obtenció d'un coneiximent que no ha abandonat les pretensions de Totalitat:

La realitat no és autocontradictòria -això és el que el p.d.n.c. exigeix- però el pensament que es contradiu és real, de manera que si la contradicció és impossible, considerada com a realitat en si independent del pensament, és, en canvi, el contingut necessari de qualsevol pensament que encara no haja esdevingut "la idea en si i per a si" que "s'actua, es produeix

⁶¹⁷.- ibidem pag. 44. Text citat: "La ciència de la lògica", edició italiana, traducció d'Arturo Moni, Bari 1924.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

i gaudeix de si mateixa com a esperit absolut -és a dir: és el contingut necessari de qualsevol pensament del finit.

Tan real i necessari és per a Severino que la tendència de la consciència finita siga aquesta, com innecessari que el punt de vista de la consciència finita siga únic, insuperable i no puga ser superat per un altre⁶¹⁸. Però abandonem per un moment l'expressió, sempre abstracta, d'una categoria lògica. Recordem que tota la qüestió de fons és la de la conflictiva relació existent entre ciència i filosofia, d'un costat, i filosofia i *epistème* d'un altre, tot això dins d'un debat empenyat en esbrinar quina siga la identitat del marxisme de cara al que podria ser l'esbós de les línies mestres de la seua pràctica futura. Debat que ja naix condicionat des del moment que alguna de les parts diu coses com aquesta, senyalada per Severino:

Segons P. Rossi, mentre que és "completament lícit" no ser marxistes-leninistes, no sols no és lícit, sinó que és prova d'"irracionalisme" sense conclusions i irresponsable negar la coincidència de la raó amb la racionalitat científic- tecnològica (i la reducció de la filosofia a una "reflexió sobre les formes de la cultura o els seus mètodes i els resultats de les ciències".⁶¹⁹

Queda clar que el que Rossi no permet que es puga qüestionar és el valor del saber científic com a tal. Recordem que, en opinió de Colletti, era el p.d.n.c. el que regia aquest saber. El problema ve quan el saber que es pretén fonamentar és el de la història, des del moment que no està gens clar, més aviat tot el contrari, que el principi puga guiar les metodologies que porten al coneixement de la història. Des del moment que l'"evident" és el coneixement científic, però no s'està disposat a abandonar el coneixement històric, s'adopta una solució de compromís, per part de Colletti, segons la qual, la contradicció, mòbil suposat de la dialèctica, en el fons, no és i se la pot reduir a identitat en el sentit de la raó analítica, identitat de cadascun dels membres en si mateix i indiferència respecte a l'altre, prototip del que

⁶¹⁸.- Ibidem. Text citat: *Enciclopedia de les scienze filosofiche* pag. 577, Bari 1923.

⁶¹⁹.- Ibidem pag. 36. Les idees corresponents a Rossi són del llibre *Le idee e le lettere*, Milano 1976.

la ciència, i la consciència finita, entenen per veritat. La valoració que açò li mereix a Severino és que Colletti malda per salvar el principi en la seua vessant nihilista, el qual, com ja hem vist en altres casos, no minva en absolut el nihilisme, sinó que li aporta arguments i l'afiança. Severino proposa una lectura de Hegel diferent a la de Colletti, des de la qual el principi és vist des d'una perspectiva que faria innecessari el trencament entre lògica aristotèlica i lògica dialèctica hegeliana, en el sentit que la segona mai no hauria tractat de negar la primera com a tal, sinó només la seua versió com a veritat aïllada, per exemple el p.d.n.c. vàlid només en el cas de les ciències físico-naturals. Tota l'estratègia de Severino va encaminada a la demostració que la contradicció també forma part del que és i, que, per tant, l'oposició entre ésser i no-res, no és sinó una individualització del que per a ell és ontològicament primer: l'Ésser de tot el que és, sense distinció alguna, com, per exemple, ser del particular/ser de l'universal, ser de la ciència natural/ser de la ciència històrica etc.

Si $A = -A$ pot prendre's com a determinació de l'intel.lecte, en la qual hi ha dues realitats separades, A i $-A$ que mantenen entre si una relació de pura indiferència⁶²⁰, que, com a tal, farà que cada vegada resulte més *increïble* l'oposició entre els dos elements, aleshores poden passar dues coses:

- a) que no siga l'oposició com a tal, perquè el fet que la relació siga de indiferència exclou que siga d'oposició. És l'opció de Colletti i del saber científic-tècnic modern.
- b) que no siguin els elements com a entitats diferenciades i, aleshores, A pugua confondre's amb $-A$. És el que li passa a l'escèptic.

⁶²⁰.- Al respecte resulta premonitòria la diferenciació, introduïda per Plató, entre el no-ésser com a contrari (*enantion*) i el no-ésser com a altre (*eteron*) de l'ésser. És convenient, per a l'aclariment d'aquesta qüestió, la lectura del punt 2 de RP. No cal dir que en l'oposició purament lògica juga resulta suficient el segon sentit, mentre que en l'oposició dialèctica, en el sentit hegelian que Severino vol garantir contra Colletti, es tracta del primer.

És important senyalar que la "seguretat" derivada de la primera possibilitat -la del món científic-tècnic que ha cedit a les pretensions de la voluntat de poder- es completa i, fins i tot, és torna intercanviable amb la "inseguretat" permanent que es deriva de la segona. En qualsevol cas, nosaltres ens trobem en aquell moment en què la inseguretat s'extén fins apoderar-se de la primera de totes les oposicions, de la qual les altres només són individuacions, la qual oposa l'ésser al no-res, permetent l'esborrament de la línia divisòria entre un i altre. La intuïció genial de Hegel rau en el descobriment de la relació essencial entre, d'una banda, intel·lecte i consciència finita i, d'altra, la impossibilitat del coneixement efectiu del tot, amb la consegüent afirmació del fantasma de l'escepticisme. La lectura que Severino proposa de la "Lògica" de Hegel tracta de posar de manifest la voluntat d'aquest per tal d'evitar aquest destí, sense ocultar, però, que, tot i més perspicaç que algun dels seus comentaristes moderns, Hegel no ha pogut evitar el fracàs de la seua temptativa. Oferim ara el text en què Severino aporta l'explicació més definitiva del "nihilisme" de Hegel:

Hegel contraposa l'ens (*Daseyn*) al no-res, però distingeix els ens finits, el destí dels quals és de nàixer i de morir -o siga d'haver estat i de tornar a estar en el no-res-, de l'ens privilegiat, que és el propi etern devenir del finit de manera que la nihilització (nientificazione) de l'ens finit, és la condició de l'ens privilegiat.⁶²¹

Comptat i debatut, malgrat la reincorporació del devenir al conjunt del que és, res no evita que aquest ésser i aquest devenir no siguin els propiament originats en el si de la interpretació nihilista d'Occident. Des d'aquest punt de vista, la restitució del devenir duta a terme per la filosofia hegeliana és ben lluny, suposem, d'aquella manera no nihilista de pensar el devenir, que ací només tractarem d'esbossar. I és lluny perquè aquest devenir que ara s'afirma contra les coses finites, altres vegades

⁶²¹.- TEU (EN) XII, pag. 223.

s'ha vist escombrat amb motiu de l'afirmació d'aquestes coses finites: un i altres es constituïen com a determinacions finites que, des de la seua separació de la resta de les coses, s'erigien en veritats aïllades, a expenses de tot allò que queda fora del seu cercle d'ésser. Altra cosa fóra que Hegel afirmara l'ésser de les coses amb la mateixa insistència que s'afirma l'ésser del devenir. Però no és el cas, perquè Hegel, en opinió de Severino, fa ben poc per tractar de situar-se al defora d'aquella tradició que s'ocupa de diferenciar A de B, però *oblida* que A i B només són, i entre ells es distingeixen, en tant que ambdues s'oposen al no-res com a tal. Per això -aquest és el més gran repte que hi ha al davant de qui vulga superar la metafísica- Occident *no s'adona* que nega àdhuc quan afirma i que afirma àdhuc quan nega. Desmuntar aquest ardit de l'inconscient és la tasca més difícil que se li presenta al pensament, a causa que, pot passar, que l'inconscient aconseguisca mostrar l' "eixida" com a simple superació que la ciència i la tècnica fan de l'*epistème*, sense més raons, o adduint raons que desvien -i oculten- l'origen autèntic del nihilisme.

Cal, abans de continuar, valorar les conseqüències més dramàtiques de la *incompletud* del parricidi platònic. L'arrel de la incompletud o insuficiència del parricidi se situa en la *desatenció* o apressada marginació del sentit *enantion* en l'oposició entre Ésser i no-res. Adoptant aquesta actitud, Plato perd, al temps que fa perdre a tota la tradició occidental, el significat que, en primer pla (primer només des del punt de vista de la comprensió o del discurs, no en sentit exclusiu) haguera convingut, com de fet convé, a l'aparèixer transcendental. Volem dir que, si bé no és cert que *en primer pla* les determinacions del món, aquest o aquell altre ens, exhibisquen la seua capacitat de contraposar-se inexcusablement al no-res, en tant que veiem, des del fenomenològic aïllat del lògic, com devenen, sí que és, en canvi, evident que l'Aparèixer dins del qual apareix tot o que apareix sempre acompanyant tot: modes del temps, tipus de representació etc., no pot ser sinó contrapasant-se

absolutament al no-res. L'Aparèixer Transcendental no pot aparèixer unes voltes sí, i altres no. No pot cobrir certs ens i deixar els altres sense aixopluc.

Ara, el contrari (*enantion*) d'ésser és no-res. Això ens porta, si més no a una paradoxa: l'afirmació de l'*ésser* del no-res. Tot això ens remet al capítol IV de SO. La problemàtica que el justifica la podem sintetitzar amb una pregunta: necessitem el significat no-res? I, cas que la resposta siga afirmativa, com el necessitem? per sort en sentit absolut, com a allò que *absolutament* s'oposa a l'ésser?. Ja hem vist que a qualsevol significat li correspon el seu contrari com a immediatament suprimit. Si oblidem aquesta determinació substancial de l'immediat que fa que, no sols l'Ésser, sinó, a més, tots i cadascun dels ens que són, són sempre incloent allò que no són, *com a suprimit*, aleshores farem córrer a l'Ésser, el destí segur dels ens que són aïllats de l'Ésser, és a dir: haurem retirat tot obstacle per tal que l'Ésser mateix, no sols tal o qual ens que és, pugui devenir no-res. Per l'altre cantó, si decidim mantindre el significat no-res en sentit absolut, podem provocar el sorgiment d'un significat autocontradictori, o una mena d'entificació del que vol ser l'absència o enllà absoluts de l'Ésser. Severino aprofita el moment per recordar bona part dels autors que d'una manera o altra, s'han adonat de l'autocontradictorietat d'un concepte com el de no-res, qual seria el cas de Plató o de Bergson, com d'aquells altres que han desembocat, potser inconscientment, en un o altre tipus d'entificació, com ara Schopenhauer o Sartre.

Severino decideix mantindre el concepte. Heu's ací un dels seus arguments⁶²²: si bé no hi contradicció en afirmar que una proposició del tipus "roig és no roig" es resol en un no-res, resulta en canvi altament problemàtic i enutjós afirmar que "el no-res és", per la senzilla raó que allò que exclou l'Ésser, no pot reservar-se'n una xicoteta part, tot i que no passe de ser la suficient per tal de convertir-se en

⁶²².- SO IV 15, pag. 230 i ss.

significat o significant lingüístic, de mode que l'expressió del no-res, resulte ser, paradoxalment, i contra tota lògica, quelcom *que és*; com diu el propi autor: "Però com que *posar* el no-res, no és un *no posar res*, així posar l'autocontradictòrietat no és un no posar res"⁶²³. O siga: proposicions del tipus "x és no x" (podem fer servir qualsevol altra determinació en el lloc de *roig*), tot i que resoltes en un no-res, no deixen de ser *com a contradiccions*, "positiu significar del no-res" en diu Severino. Estem doncs en condicions d'afirmar que la contradicció a la qual dóna lloc un significat autocontradictori no és un no-res.

No pensem però que el no-res passe a ser un mer recurs mental, lingüístic o *ideal*, ontològicament inferior front a una "realitat plena". Si la tal "realitat plena" veu *aïllada* el que és expressió de la seua identitat en positiu, $I=I$, de l'expressió de la seua identitat en negatiu $I=nnI$, aleshores I està exposada a devenir en qualsevol moment, nI . Amb altres termes: quan el roig *s'aïlla* de ser la negació de tot allò que té en comú no ser roig (verd, blau, bou, cavall, la resta del món etc.), roig pot devenir no roig, verd per exemple i, aleshores, podem trobar-nos afirmant que "roig és verd", el qual és "un" no-res perquè ni hi ha, ni és pensable que hi haja, un roig que siga verd. En aqueix cas, qualsevol ens o determinació són ja no-res fins i tot quan mantenen tal o qual altre predicat com a *permanenza*. És a dir que, si roig no és roig, és un no-res, aleshores, ben abans de tornar-se verd o qualsevol altra determinació del món, cada cosa és alhora la negació de si mateixa, la seua existència una contradicció no destinada a superar-se, sinó a deixar emergir el no-res que, des de sempre, la rosega. De ser així hauria que donar la raó a l'escèptic, a l'intel.lecte hegelian i a Colletti. Queda clar per tant quin és l'origen, almenys lògic, de la interpretació que fa del devenir la sola cosa d'aquest món no subjecta a interpretació.

⁶²³.- Op. cit. ibidem 14, pag. 228.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Sabem no obstant que la contradicció no aixeca polèmica quan s'aplica a tal o qual determinació, sinó quan s'aplica a l'Ésser mateix. Que l'Ésser siga no-res o que el no-res siga, és la situació que torna la contradicció insuportable i no permet la coexistència més o menys pacífica dels dos oposats. La raó no és que Ésser *sigués* més que llibre, taula o cadira, sinó que sense Ésser, ni tan sols poden *ser* l'eixida o l'absència del cercle de l'Aparèixer per part dels ens esmentats o de qualsevol altre, inclòs aquell ens que anomenem contradicció. Conseqüentment mantindrem el significat No-res, almenys per referir-nos a allò el qual l'Ésser absolutament s'oposa, comptant, però, que de l'Ésser no podem prescindir mai, ni tan sols en aquells casos que volem representar l'absència, la manca de presència o un o altre tipus d'estèresi. En cas contrari, obeiríem a la lògica de l'aïllament, en aquest cas: entre el no-res i el seu positiu significar⁶²⁴.

Pobra consolació! pensaran alguns, la d'un Ésser que, entre altres coses, ve a atorgar categoria ontològica a allò que, d'altra banda, ja teníem per "real", encara que no tinguera "categoria ontològica", però que resultava suficient per despertar esperances i temors en la vida dels hòmens. Vist així, és com si aquesta ininterrompuda i constant presència de l'Ésser assumira les característiques de l'inhumà, del que funciona en tercera persona, a banda de la nostra voluntat i dels nostres desigs, tal com, sense anar més lluny, apareix en l'ontologia sartreana, on figura com a positivitat contra la qual s'estavella la negació del mortal, identificada en Sartre, seguint a Hegel, amb l'exercici de la llibertat. El plantejament de Severino però és un altre: si la malaltia, el dolor, l'alegria *no són*, o el que ve a ser el mateix *fem com si no foren* (l'autor ha insistit en no poques ocasions en la idea que nihilisme no és un universal ni una presa de posició, ni una consideració tèdrica sinó *l'atmosfera contaminada d'Occident*) aleshores quin sentit tenen tots aquells sentiments i actituds que se'ls associen? Si el dolor per la mort d'altri és un no-res,

⁶²⁴.- Cfr. SO IV 11.

no seran també necessàriament un no-res els meus propis sentiments amb què visc aquestes situacions?

Com déiem però, la *decisió* platònica ens ha abocat a l'oblit o marginació de l'Aparèixer transcendental i ha permès que s'imposara, en sentit exclusiu, l'aparèixer "unes voltes sí, altres no" de les distintes determinacions, en un mot: les coses separades del seu propi aparèixer. A aquest altre aparèixer ja no es contraposa el seu no-res segons el sentit d'*enantion*, sinó segons el purament *eteron*. És a dir que aquest aparèixer, i el que dins d'ell apareix, no presenten obstacles insalvables per devenir altra cosa d'allò que, ara i ací, són; àdhuc poden devenir no-res. Aquest mode d'aparèixer és el que fonamentalment ha comptat i compta en el si de la nostra tradició. Amb tota seguretat, el punt culminant d'aquesta tendència de molt enrere inscrita entre nosaltres, el constitueix el predomini indiscutit del pensament i de l'acció científico-tècnica.

Això no significa, però, que aquesta convicció no estiga plagada de temors que amenacen la seua estabilitat. La inquietud més notòria la representa el fet que la tradició, des dels seus orígens fins a Hegel, i encara avui per bé que de forma més patètica, al mode de consciència esquinçada, com en el cas de Colletti, ha volgut fer de si mateixa aspiració, i segons com efectiva obtenció, d'un saber de la totalitat. Mai no ha quedat del tot esbandida la confiança que Anaxàgores diposità en el seu principi -*Tot és en tot*. En Severino trobem un equivalent: el llenguatge com a *altre que la persuasió aïlladora* que ressona fins i tot quan sembla no haver més que l'aïllament, sense que puguem presumir que allò que acaba considerant-se totalitat, des de l'interior del nihilisme metafísic, siga la vertadera totalitat d'enfora del nihilisme. Per tant és allò aspirat, i no allò obtingut, el que del Tot de la Necessitat ressona en el llenguatge que *actualment* parla Occident i la Terra sencera.

El tot intencionat i aquell que, a banda de la intenció, s'acaba obtenint, si no coincideixen, és precisament perquè hem oblidat aquell sentit de l'oposició *enantion*

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

entre ésser i no-res, el que descobrim en portar la nostra atenció sobre l'Aparèixer transcendental, en què, certament, apareixen els ens, però en què també apareix el seu no aparèixer quan no són al davant. Des del moment en què Plató menysté el sentit *enantion* de la contraposició, Occident deixa escapar la possibilitat de reconèixer l'Aparèixer transcendental i així comença, per bé que de moment no se n'adone i trigue segles a fer-se conscient, el desprestigi del Tot com a predicat inexcusable de la veritat i viceversa. És a dir: comença a obrir-se pas la possibilitat que la veritat pugui donar-se independent del Tot. Això no és sinó l'assentament de la convicció del sentit comú segons la qual el Tot pot esperar, mentre poc a poc, ja actualment, va construint-se la veritat. Aquest és un dels principis més arrelats en el pragmatisme modern. Ara, quelcom tan present als nostres dies, per la confluència del sentit comú i del pensament científic-tècnic, ha seguit un llarg procés des de la reivindicació del Tot a la seua prescindibilitat pel seu caràcter molest per a la construcció d'un saber pragmàtic i provisional, disposat a ser relevat tantes vegades quantes calga, per tal d'acostar a la felicitat i al benestar la vida dels hòmens.

Dit amb altres termes: que Plató oblidi el sentit *enantion* de la contraposició, és la causa remota que, des de molt enrere en la nostra tradició, ha permès que totes cadascuna de les determinacions del món no puguin ser contraposades sense paliatius al no-res. O també: el fet de considerar tal o qual determinació com a només puntualment situada en l'ésser (entre el moment en què no era *encara* i aquell altre en què no serà *ja*), és només la individuació d'aquella decisió de conseqüències més vastes, adoptada per Plató. El text del *Sofista* és el fonament del text de la *República*.

Clar que tot açò no ho hauríem d'entendre en sentit causal amb el propòsit de trobar responsables. No es pot dir que Plató siga "culpable" de l'aïllament o separació propis de la civilització tècnico-científica com a una de les expressions més característiques de la societat capitalista, tampoc a l'inrevés. La qual cosa no

trau que entre tots aquests elements hi haja una relació que, fins i tot, pot constituir-se en intent de síntesi apuntant a una totalització. Tanmateix res no obliga que aquest intent vaja acompanyat d'una mena d'hegemonia de la causalitat. Amb tot, el que volem dir amb el terme "individuació" és el següent: com que el Tot no es contraposa inequívocament al no-res (perquè el mode de contraposició que n'haguera constituït el fonament ha estat desatés), aleshores cap entitat individual s'oposa inequívocament al seu contrari, ni tan sols s'oposa a deixar de ser el que és. Això últim no és més que el contingut més pregó del sentit comú d'Occident: apareix que cada determinació pot devenir altre d'allò que és i àdhuc: negació d'ella mateixa. El gat estava sobre el seient, un brogit l'ha despertat i se n'ha anat corrent. Queda tot el que havia, menys el gat. Millor dit: resta el buit deixat pel brogit o per l'estància del gat sobre el seient, que, entre altres coses, han passat a ser no-res. Tanmateix el sentit comú d'Occident palesa ací no sols la seua no contraposició o contradicció inequívokes entre ésser i no-res, sinó també entre no-res i ésser. En efecte, el no-ésser del brogit del gat sobre el seient no es contraposa inequívocament a l'ésser del brogit o del gat sobre el seient, sinó que ho fa sempre en referència a allò que com a *permanenza* són el brogit i el gat. Déiem abans: en contra del que l'anàlisi profund dels pressupòsits de la metafísica occidental demostra, el sentit comú no diu "un no-res ha passat a ser un llibre sobre el prestatge". Això no significa, però, que la llengua del sentit comú és menys nihilista del que ho és la de la metafísica; simplement, és menys problemàtica, està més *en el món*, es limita a extraure'n els avantatges que per a ella suposen la vida i el pensament a l'interior del nihilisme, sense qüestionar la seua fonamentació o la impossibilitat d'aquesta.

El que ací ens importa però, és el fet que la determinació es trobe autoritzada, per la lògica i la metafísica dins les quals apareix, a devenir el contrari d'allò que és. Per exemple que *el llibre sobre la taula* pugui devenir *llibre ... en qualsevol altra situació*, inclosa aquella de la total desaparició del llibre, la seua substitució per una cadira o un gat, on havia llibre i taula; la seua presència degradada a pur residu

mnèmic o *ideal*. És aquest, precisament, el punt en què enllacem amb un discurs com el de Colletti. Aquest està persuadit que l'adopció de la dialèctica com a mètode de coneixement i investigació del fet històric o social, exigeix el distanciament o l'abandó (això depèn del moment del text de Colletti) del p.d.n.c., perquè el contingut de les disciplines que en resulten, pensa Colletti, està format a sovint d'elements que són ells i llurs contraris. Uns per altres, s'haurien d'anul·lar, és a dir: s'hauria d'anul·lar la identitat de cadascun dels elements en si mateix. Exemple: tenim la *consciència* i la *consciència de classe*; segons allò que Colletti entendria per síntesi dialèctica entre els dos elements, cap dels dos *seria*, perquè, precisament en aquesta síntesi, perdrien la pròpia autonomia o la seua subsistència com a existents separats. El mateix podríem dir de de l'exemple que ell posa: la relació existent entre mercaderia i diner. Entendre aquestes relacions com a lògiques (lògica de l'intel·lecte separador) -que és allò que fa Colletti, encara que crega que el que fa és copsar-les dialècticament- significa que una determinació pot trobar-se afectada, alhora, per dues determinacions contradictòries entre si. Mirat així, la síntesi o relació s'ha de resoldre necessàriament en el no-res. Ara, és això la relació dialèctica?

La resposta de Severino per força ha de ser negativa. Per a ell l'error de Colletti rau en la confusió entre oposició (o síntesi o relació) dialèctica amb l'oposició dialèctica, a més de dotar a aquesta última de la característica bàsica de l'*oposició real* de Kant, que no és sinó aquella situació en què dos forces de signe antitètic actuen sobre un mateix element.

Això últim, elevat a regla del pensar, per a l'intel·lecte de Colletti i per al de qualsevol, no se sosté: afirmar que una realitat -classe o consciència de classe, mercaderia o diner- és i, alhora, no és. Si la pròpia consciència dialèctica pretenguera afirmar això últim, hauríem de dir que s'ha tornat un art de bojós.

L'origen del problema no és altre, en opinió de Severino, que la incapacitat de Colletti per tal de sobreposar-se a la pressió de l'intel·lecte, al qual, per definició,

li correspon, copsar la realitat *per parts* i a cadascun dels seus elements amb un o altre grau d'autosuficiència. El punt de vista de l'intel.lecte és no sols el propi del sentit comú i de la ciència, sinó aquell que tendeix a apropiat-se de la totalitat (totalitat *per adició* o com a *conglomerat*, s'entén) a què la cultura occidental aspira. Colletti es trobaria perfectament immers en aquesta corrent: per a ell, la versió *aïllada* o *abstracta* del p.d.n.c. exerceix una atracció tal, que fa d'ella el fonament del saber, en continuar una tradició -tan vella com la seua contestació- italiana de lectura positivista del marxisme, representada sobretot, en aquest segle, per Galvano della Volpe, avui potser per L. Geymonat i que en Espanya podia exemplificar Tierno Galván. Per dir-ho de manera breu: Colletti estaria sempre més segur que la classe siga classe, que que siga com a representació que d'ella es fa la consciència de classe. La segona proposició tindria per a ell tot un deix relacional i especulatiu, encisat per un grau o altre de subjectivitat, que contrastaria amb l'"evidència immediata" de la primera. El que significa que, per a ell, el món vertader és el copsat per l'intel.lecte. Sols que, en sentit contrari, també se sent pressionat per una tradició que, com a *vocació* o *petitio principii*, l'empenta a no deixar-se embruixar pel *fetitx* diner i, consegüentment, a anar més enllà de l'"immediat" en sentit corrent.

Comptat i debatut, *el que té davant dels ulls* i *el que té darrere*, es contradiuen i es resolen en un no-res. Això, suposem, en la pràctica, més que restituir, després de certes vel.leitats dialèctiques hegeliano-marxistes, deixa intacta la pròpia "evidència" del sentit comú que sempre mira amb recel qualsevol intent de fonamentació de la unitat dels contraris. La dialèctica, en qualsevol cas, es queda en justificació que, des de fora, ve a il.luminar els fets *que són com són*, les determinacions en el seu aïllament, però que, sense ella, continuarien subsistint igualment.

3.- Ontologia de la subjectivitat i *empeiria*.- Aqueix ocultament, com anem a veure immediatament, es veu directament afavorit per una determinada concepció de la subjectivitat a l'interior del pensament, més particularment, post-cartesià. La innovació que aquest introdueix suposa la reconciliació de dos extrems, la relació entre els quals, en anteriors etapes del desenvolupament epistèmic, havia estat més que difícil: l'objectiu i el subjectiu. Tota la força interna del projecte cartesià, coherentment continuat per Kant i Hegel, rau en la superació d'aquesta dualitat. Dit de manera esquemàtica, però expressiva, seria: l'única objectivitat vàlida és aquella que no posa en perill, que no atempta, contra allò que la subjectivitat sap d'ella mateixa. Tanmateix, què pot saber el subjecte, prèviament o a banda, del saber de les coses, del saber de l'objecte? I ja sabem quina és la resposta, es tracta d'un gran risc que la subjectivitat moderna decideix córrer: la subjectivitat sap tot allò que en ella hi ha de transcendental, en l'accepció kantiana. Així no puc admetre com a *objectiu*, com a veritat, alguna representació que, posem per cas, negara la consciència de la meua identitat, l'hauria de rebutjar com a cosa sense fonament, apariència sense trasfons o, si un vol -a risc de confondre les coses- com a *impressió subjectiva*, encara que ací utilitzem "subjectiu" en el sentit corrent i col·loquial i no en aquell de transcendental. De totes maneres, continua sent un problema l'estatus a concedir a tot això que, quotidianament, qualifiquem de *subjectiu*. A la llarga ens trobarem que la posició adoptada front a aquest problema és el que acabarà per decidir el destí del concepte modern d'experiència. Veurem també com es produeix una mena de fracàs, per part del pensament modern, en allò que constituïa una de les raons fonamentals del seu posicionament de base: la raó en què es reunifiquen el subjecte i l'objecte, de Descartes a Hegel.

Tanmateix l'optimisme, més o menys declarat, que de Descartes a Hegel, confia obtenir l'objectiu esmentat, difícilment té continuïtat en escoles i autors apareguts amb posterioritat a l'autor de la "Fenomenologia de l'esperit". Aquest fóra un dels sentits en què podem entendre una de les idees en què Severino més insisteix, la de

presentar el hegelianisme com a últim autèntic intent de salvar l'*epistème*, una vegada que la consciència historicista s'havia obert camí de manera irreversible. Però una vegada fracassat l'intent hegelianista, per raons que en part ja han estat exposades, el que queda, en opinió de l'autor, és un desgast continu d'allò que alguna vegada s'entengué com a **immutable**, no exposat, o exposat mínimament, a les tergiversacions operades per les diverses interpretacions. De totes maneres, recordem, la renúncia al coneixement d'allò fixe i immutable en les coses, no va acompanyada d'una capacitat menor de domini, de voluntat de poder exercida sobre aqueixes mateixes coses. Més aviat podem dir, sense temor a equivocar-nos, que la renúncia a les diverses versions dels **immutablees** s'acompleix per tal d'obtenir un domini més eficaç sobre les coses, el qual era impossible mentre no s'acceptara que el devenir és la essència de tot el que apareix. Per tant, un pot dir, que la realització -no només la pretensió- efectiva del domini, exclou la presència de l'*epistème* i això on, probablement, millor puga apreciar-se és en les vicissituds sofertes pel concepte d'experiència en l'època post-hegeliana. En el model d'anàlisi adoptat per Severino s'anul·len el que, apressadament, havíem pres com a diferències irreconciliables entre escoles i autors, per tal de demostrar la confluència d'uns i d'altres en el que podríem qualificar com a procés de desintegració de la fe en una experiència unitària, en benefici d'una altra sempre exposada a les revisions, sempre, com hem dit, en benefici de l'efectivitat del domini. Positivistes i fenomenòlegs, fisicalistes i espiritualistes i un llarg etcètera de contrastats, des de la mirada incisiva de Severino, revelen les seues afinitats profundes per sobre de totes les seues diferències.

Amb tot, perquè l'*empeiria* com a coneixement de l'immediat adquiresca la importància que té en l'època moderna, és necessari aquell procés d'alliberament de la subjectivitat, no menys propi de la modernitat, per això en l'obra de què ens anem a ocupar s'entremesclen Fichte i Kierkegaard, filòsofs de la subjectivitat moderna, amb filòsofs com Husserl i Carnap, filòsofs d'una "nova" (a la llarga

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

haurem de matisar notablement l'extensió de l'adjectiu) consideració del que siga l'experiència.

Legge e Caso és una obra de gran importància, la màxima, potser, des de la perspectiva del problema que ací estem tractant de solucionar, que no és sinó el desvelament del compromís que el desenvolupament modern del concepte d'experiència manté amb el desenvolupament de la subjectivitat i, més precisament, amb la intersubjectivitat. Dit d'altra manera: si el mode de conèixer al qual la tècnica remiteix és el de l'*empíria*, el que, al seu torn i en el moment precís, justifica aquesta són les diferents versions de la filosofia del subjecte. Abans d'endinsar-nos en el contingut d'aquesta petita obra mestra, veritablement sense malbarat, i a títol d'exemple, és convenient veure quina consideració rep per part de Severino un pensament d'afirmació extrema de la subjectivitat com és el de Kierkegaard. No cal dir que quadra perfectament amb tota la qüestió de la veritat aïllada:

Avui es fa de l'encontre amb el sagrat una pura qüestió de 'subjectivitat'. Ho comença Kierkegaard. Es tracta només de tindre fe. I, certament, el sagrat és el mode en què la fe porta l'ésser a l'aparèixer... Però la subjectivitat (la fe, la bona voluntat) no és allò del qual Occident es troba objectivament mancat. Kierkegaard en constata la manca en el cas dels professors hegelians, i Nietzsche desacreditava, per deslleial, la fe del cristianisme modern...

Qui només s'assegura, en l'encontre amb el Sagrat, el sol moment de la subjectivitat, està suposant que el singular (particular, *singolo*) pugui decidir el seu destí independentment de la direcció presa per la història dels pobles... El particular (*singolo*) se salva, encara que el món com a objectivitat s'encamine a la perdició...⁶²⁵

Cal ressaltar del present text:

⁶²⁵.- EN (SG) IX, pag. 155,

a) La fallida del sagrat com a tal des del moment que queda restringit a "pura subjectivitat". Aquest fenomen, al nostre entendre, està íntimament lligat a un dels problemes fonamentals plantejats a la segona part de LC: el de l'entitat ontològica o epistemològica a concedir a les experiències íntimes, als *dati vissuti* que Carnap, i el neopositivisme en general contraposen a la dada objectiva, aquella sobre la qual hi ha, o creuen que pot haver, acord intersubjectiu. Així ens trobem ja front a una qüestió que prometíem: l'habilitat severiniana per descobrir el punt secret de contacte entre esquemes de pensament -en aquest cas Kierkegaard i Carnap- considerats en general com a incomunicables i incomparables. En definitiva, l'experiència del sagrat en Kierkegaard pot figurar perfectament com a una d'aquelles "dades viscudes" que el neo positivisme no nega, però que relega a l'àmbit de l'incomunicable.

b) la segona qüestió ens resulta més familiar a aquestes altures de la nostra exposició, car la subjectivitat ens és presentada com un dels recursos del nihilisme per mantenir-se en la seua veritat aïllada en contra del que, per a Severino, constituiria una lliure manifestació del destí de la veritat, sense que, per el moment, ens puguem detindre en la riquesa d'aquest últim concepte i en la seua importància en el conjunt de l'obra severiniana, comparable sense dubte amb el relleu assolit per l'**etern retorn** en el conjunt del pensament nietzscheà. Diguem només que el destí de la veritat no pot permetre-se ni tan sols dubtar del caràcter d'Ésser de qualsevol cosa que apareix o puga aparèixer en una o altra dimensió del temps, en el sentit intern o en el sentit extern. No cal dir que els *dati vissuti* estan des de sempre incorporats a l'Ésser de què parlem, encara que no en posició de superioritat, com pensaria Kierkegaard, ni tampoc de inferioritat com fa Carnap.

Però tot això només ho introduïm com a preàmbul de les tesis que apareixen explícitament desenrotllades a LC, especialment aquelles que s'ocupen del

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

desplegament que la consideració de la experiència mereix per al pensament occidental. En alguna ocasió Severino afirma que és un sol concepte d'experiència el que travessa la metafísica, d'Aristòtil a Husserl⁶²⁶. Tenim la impressió que els dos noms elegits per l'autor no signifiquen de cap manera dos extrems inamovibles, perquè si experiència tradueix el grec *empeiria* (de *peira*, prova), experiència és coneiximent per proves que, a l'igual que l'*epistème*, tracta de preveure i controlar el devenir, però que, a més, sorgeix per tal de suplir les insuficiències de l'*epistème* en totes aquelles qüestions en què aquesta es declara impotent per poder preveure i controlar el Devenir. En aqueix sentit, *empeiria* i *epistème* són solidàries i, alhora, excloents. En qualsevol cas, una cosa tenen en comú: la no disposició a deixar que les coses siguin. L'*empeiria*, en ser una *epistème* insegura de si mateixa, aplica el mateix procediment que la seua germana gran: s'avança als esdeveniments amb les seues categories, els seus esquemes, les seues maneres de relacionar, els seus judicis sintètics a priori i un llarg etcétera. En aquest sentit Hume o Kant es troben tan dins de l'*empeiria* com qualsevol autor antic. S'avancen als esdeveniments -s'avança a l'experiència, com tantes voltes repeteix Kant al llarg de KrV- o, en llenguatge més genuïnament severinià, *s'exposen al perill*, perill major que si es tractara de l'*epistème* però, a la llarga, més efectiu pel que fa al domini⁶²⁷. Es pot dir que, si bé l'existència i la necessitat d'un coneiximent empíric -per proves- ha estat ocupant des de sempre un lloc important en el conjunt del pensament d'Occident, no ha estat fins recentment que ha gosat disputar-li l'hegemonia a l'*epistème*. Això no trau que, encara que l'*empeiria* mai no haguera existit, el propi caràcter defensiu de l'*epistème* contra el devenir, testimonia per si sol l'existència de la consciència de perill que provoca el naixement de l'*epistème* i, a la llarga, la substitució d'aquesta per l'*empeiria*.

⁶²⁶.- EN (ASV) pag. 271, entre moltes altres referències.

⁶²⁷.- Cfr. apartats 8 i 9 de la primera part de LC.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Quin estatus de coneixement la història ha concedit a allò que és empíric? Si fem nostra una afirmació que constitueix la música de fons de tota la segona part de LC -l'equació entre acord intersubjectiu i objectivitat- trobarem diverses positures. Plató i Aristòtil, com a continuadors d'una tradició que es remunta a la Sofística, neguen la possibilitat de l'acord intersubjectiu al nivell de la percepció sensible, però sí que l'admeten al nivell intel·lectiu. Amb la introducció d'això últim rau el gir fonamental que provoquen en la història de la metafísica⁶²⁸. De moment, abans de seguir escarbant entre els exemples històrics, interessa detindre's en el fet que de l'esmentada identificació deriva la divisió de l'experiència en dos blocs clarament diferenciats, prenguem, per exemple, la formulació de Schlick, però que igual podria ser de qualsevol dels mortals d'Occident. L'experiència viscuda (*Erlebnisse*) es dividiria en

D'una banda, *Ereleben*, experiència viscuda immediata, rebel a figurar com a contingut de la comunicació i

D'altra, *Erkennen*, coneixement conceptual, comunicable i compartible.

Aquesta divisió estaria present des del començ mateix del pensament d'Occident, per bé que no mostre totes les seues cartes fins arribar a un autor de la penúltima fase del positivisme. Abans, però, d'entrar en les fases del positivisme, aviseu que la distinció schlickiana, que sembla tan "evident", no ho és tant des del moment que el nòdul de tota la qüestió -que per tal que hi haja experiència ha d'haver altres que junt amb mi vegem el mateix que jo, senten el mateix que jo... pensen el mateix que jo- es construeix sobre un pressupost -el de que tot això s'esdevinga a l'interior de la consciència altri- que no és mai una presència,

Aquesta identificació implícita de l'universal amb l'intersubjectiu pot ser considerada com a un equívoc. La pluralitat de les consciències (i per tant la

⁶²⁸.- LC II 5, pag. 80.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

pluralitat de subjectes que posseïxen sèries diferenciades de dades viscudes) no és una dada de l'experiència, i si no se la demostra, és només un pressupost, mentre que l'universal es construeix independentment d'una pluralitat de consciències que disposen d'un mateix contingut intel·ligible⁶²⁹.

Des d'ara podem comprendre la intuïció severiniana que fa de l'acord intersubjectiu no una evidència, sinó el producte d'una voluntat i, per tant, d'una decisió. Però aqueixa qüestió ha de quedar al marge per un moment, i fixar-nos com la paradoxa subsisteix des de que objectivitat i intersubjectivitat s'identifiquen sense que, alhora, un pugui garantir la presència de la consciència altrí com a possible contingut del que Occident ha entés i entén per experiència. La paradoxa determina tots aquells canvis que s'han anat produint, en sentit immediat, a l'interior del positivisme, però, en conjunt, a l'interior de tot el pensament modern en general.

La idea que unifica totes les tendències del positivisme és la possibilitat que determinades dades siguin susceptibles d'acord intersubjectiu. Un pot dubtar que la dada que origina l'acord siga de tal o qual naturalesa, siga només de caràcter físic o admeta qüestions de caràcter psicològic, siga de particulars o siga de relacions establertes entre aqueixos particulars, s'haja de circumscriure a les ciències naturals o se la pugui incorporar al domini de les ciències socials. L'important, en qualsevol cas, és que hi haja dades, l'acord sobre les quals es presente com a més fàcil d'obtenir que en el cas d'altres. El fet que l'acord en èpoques anteriors del desplegament metafísic s'haja produït sobre objectes externs a aquest món, com pensava Nietzsche, i ara, contràriament, almenys això es pensa, es produeix sobre objectes no sols d'aquest món, sinó, també de caràcter concret; això, potser, siga l'ardit de la metafísica per desviar la nostra atenció del més essencial: la naturalesa intersubjectiva del que s'entén com a coneixement des de la metafísica, i no la classe dels objectes sobre els quals es produeix l'acord. Però no només resulta

⁶²⁹.- LC II 4, pag. 80.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

característica la intersubjectivitat, sinó la intersubjectivitat com a producte d'una decisió. Això últim és el que, ni tan sols a l'interior del positivisme, es fa conscient de manera immediata, i no apareix, amb tota la seua veritat i amb la seua vinculació íntima amb el pensar metafísic, sinó després de travessar aquella etapa de inconsciència en què, posem per cas, *es creu* haver trencat amb la metafísica, sense que això signifiqui que el moment de la realització metafísica lliure d'obstacles -el de l'acceptació incondicionada del devenir, el de l'alliberament de la dada (*túje*) com a únic suport epistemològic, el de la substitució de l'episteme per la tècnica-comporte -tot el contrari- el pas de la inconsciència a la consciència. Absoluta consciència i absoluta capacitat de domini són incompatibles, l'únic que podria passar és que, com diu Severino, "les paraules de l'alienació sonen idèntiques a les paraules de la veritat."⁶³⁰

Les dues fases⁶³¹ que Severino creu distingir a l'interior del positivisme, testimonien d'aquell procés que va des de la inconsciència -eficàcia incompleta pròpia de l'etapa metafísica del positivisme- a la inconsciència que només és tal respecte a les seues vinculacions metafísiques, però no respecte a les seues possibilitats d'exercir el domini i la voluntat de poder, de manera absolutament eficaç. La primera fase -la del Wittgenstein del *Tractatus*, la de Schlick, la del primer Carnap- present encara en l'obra amb la qual LC polemitzava particularment -*La construcció lògica del món*- es caracteritza:

⁶³⁰.- EN (SMD) pag. 260.

⁶³¹.- Com que estem a punt de veure que Severino eleva l'evolució del neopositivisme a exemple privilegiat de l'*epistème* i de la impossibilitat d'abandonar-la, seria interessant que el lector coneguera una obra estimable per la concisió i claredat en l'exposició d'aquest tema, amb l'avantatge que per la seua posició, menys "apassionada" que la de Severino, farà menys deconcertants i inusitades les conclusions a què arriba el propi Severino: Josep-Lluís Blasco *Significado y experiencia*, particularment tot el segon capítol en què s'obtenen resultats molt similars als de Severino pel que fa al judici de la "coherència" interna del positivisme, a la "necessitat" que els seus postulats de partida, hagen de veure's, pràcticament, negats per la pròpia evolució del moviment, especialment l'antimetaficisme militant del Cercle de Viena. A mode de conclusió: "Separar la teoría del conocimiento de la ontología, por negar esa perspectiva más global, más de fundamentos, lleva como consecuencia que la teoría del conocimiento se encierra en sí misma con un lenguaje propio que la desconecta de la realidad cuyo conocimiento ha de fundamentar. Ésta es una de las graves consecuencias del intento de elaborar una "teoría del conocimiento versus la metafísica". (pags. 48-7)

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

a) per una concepció de la dada -una i altra arranquen d'una concepció de la dada- que atorga a aquesta la màxima fiabilitat pel que fa als possibles nivells de coneiximent. Com a exemple només cal recordar tota la teoria de l'atomisme lògic en el primer Wittgenstein.

b) el residu metafísic que, de manera més o menys soterrada, inspira aquesta primera fase és el del realisme. Quan les dades o el seu equivalent lingüístic -enunciats observacionals, proposicions protocolàries- són adoptats com a nuclis veritatius mínims en si mateixos i bàsics en quant a la formació de qualsevol altra veritat des d'ells deduïda, aleshores, un accepta tàcitament que existeix, si més no, un mínim de realitat *independentment* de tots els condicionaments imposats per les facultats humanes o per les exigències socials. El que se sostrau a ells és la "realitat-en-si". No és aquest un dels possibles destins de la metafísica tot i que els que viuen al terme d'aqueix destí no vulguen saber-se'n res d'ella?

c) Finalment, per tal d'arrodonir una primer contacte amb la primera de les fases, cal dir que en ella el pressupost "realista" barra el pas a aquella altra positura que converteix la dada, no en res real, sinó en pura funció lingüística. Podríem dir que, en la primera de les fases, el llenguatge encara es veu obligat a córrer al darrera de la realitat.

La segona de les fases -la de Neurath, Popper, Reininger, el segon Carnap i Reichenbach- en cert sentit, liquida els pressupostos metafísics que encara quedaven en l'anterior, en altre sentit, en canvi, revalida els pressupostos més ancestrals de la metafísica, almenys des del punt de vista de l'anàlisi severiniana:

a) La dada, en aquesta interpretació, perd qualsevol caràcter substancialista. ara ningú diu que hi haja dades, sinó que la cosa sobre la qual hi ha acord intersubjectiu, és el que s'acaba considerant com a dada.

- b) Això fa que en aquest cas desaparega aquell pressupost metafísic de la fase anterior, el del realisme. Ara compten molt menys aquelles "proposicions protocolàries" que, almenys elles, no permetien dubtar del seu valor de veritat, per la raó que ara *se sap* que la veritat a la qual s'acollien és el fruit d'una decisió que, automàticament, les priva del seu caràcter de veritat inqüestionable.
- c) Qui s'imposa sobre la realitat en aquest cas és el llenguatge, car en ell es produeix l'acord intersubjectiu, no en un referent extralingüístic.

Les dues fases apareixen intitolades de diferent manera en diversos passatges de l'obra. Per exemple, en el capítol segon de la segona part, la primera fase apareix com a l'empirista de Schlick, que "insisteix en el motiu 'filosòfic' d'afirmar una base extralingüística del coneixement intersubjectiu" i la fisicalista, de Neurath, que "insisteix en el model "metodològic" de la necessitat d'eliminar cada remissió extralingüística abocada a la construcció del coneixement intersubjectiu." Potser sorprenga que l'anomenada fase fisicalista siga aquella del predomini del llenguatge i no de la realitat. Passa que la controvèrsia no es dona, o només es dona aparentment, entre aquests dos termes, sinó entre menor o major acceptació que l'acord intersubjectiu és una decisió, i no una evidència. Des d'aquest punt de vista es veu ja com a coherent amb el que correntment s'entén per fisicalisme que, en la segona fase:

l'acord intersubjectiu subsistesca de fet entre proposicions escrites o parlades, o siga, entre esdeveniments empírics i públics, i no entre processos psíquics controlables només pels portadors respectius.

Com tampoc ens ha de sorprendre que la controvèrsia entre les fases, reaparega a l'interior del mateix fisicalisme com a

D'una banda, " un posicionament filosòfic... quan es manté el concepte que l'experiència és meua... de manera que l'acord entre la meua experiència i

l'experiència altrí pot donar-se només prenent com a base el comportament lingüístic... "

D'altra, "un posicionament metodològic, quan la decisió de posar entre parentesi l'experiència no depén d'un concepte filosòfic d'aquesta, sinó del mer assumpte metodològic de circumscriure la investigació al comportament lingüístic."⁶³².

Com es veu, si aconseguim distanciar-nos de les declaracions més autoritzades del positivisme i fem nostra l'anàlisi severiniana, l'evolució d'aquest moviment pel que fa al seu concepte d'experiència, remiteix sempre a la imposició, sempre en augment, de la intersubjectivitat com a decisió. I això no només permet captar la línia de continuïtat del propi positivisme sinó les seues connexions no sempre confessades, i fins i tot tossudament negades, amb altres corrents filosòfiques del nostre temps.

Queda en peu un pressupost metafísic més profund, potser, que el del realisme: el de la intersubjectivitat com a domini. Tal volta la predominància, encara avui, del "realisme", ens atrevim a pensar, siga un últim intent de la metafísica per desviar l'atenció del motiu essencial. De fet quan el criteri intersubjectiu tendeix a presentar-se com a criteri últim i d'assumir les competències ahir propietat de l'episteme, resulta que pot arribar a barrar el pas al domini, al qual, en principi, havia de servir. Això explica la proliferació de versions més "lliberals"⁶³³ del principi de verificabilitat, pròpies de la segona fase, a l'igual que el desequilibri, en favor de la postura "metodològica", a l'interior del fisicalisme. El principi de verificació, en qualsevol de les seues vessants en el conjunt del positivisme, constitueix sempre un "residu de l'episteme". No queda pràcticament cap aspecte

⁶³².- LC II 3, pag. 78.

⁶³³.- LC II 1, pag. 68.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

de l'evolució del saber en el nostre segle en el qual Severino no crega detectar la progressiva "lliberalització" de què parlàvem. Tenim així que

l'absolutesa de la intuïció de l'espai euclidià no suporta l'assimilació de determinacions conceptuals de les geometries no euclidianes que fan contradictòria la intuïció euclidiana de l'espai;

de la mateixa manera que

l'absolutesa intuïtiva del concepte matemàtic de conjunt no està en situació de suportar la irrupció de la novetat constituïda per les antinòmies sorgides imprevisiblement d'un tal concepte.

Per això el teorema de Gödel demostra

la imprevisibilitat de la contradicció en un sistema axiomàtic formalitzat d'una certa potència, en base a la demostració de la indicibilitat, a l'interior de tal sistema, de la proposició que en ell hauria d'enunciar la incontrovertibilitat del propi sistema.

En relació amb la física parla de

la constant de Planck que, en les previsions probabilístiques de la física quàntica estableix el límit de precisió en la mesura de grandàries "conjugades".

Connectant amb un tan important canvi de perspectiva en la física, tenim la substitució de la teoria clàssica de la probabilitat per la teoria freqüencial, car aquesta última transforma el principi de indiferència en una proposició sintètica, al contrari de la teoria clàssica que en feia una proposició analítica. Es pot mantindre com a principi analític que hi ha una probabilitat de $1/6$ que isca la cara del dau marcada amb cinc punts, però és sintètica si diem que hi ha un $1/6$ *de raó* perquè isca el cinc. Allò del qual la teoria freqüencial se n'adona és que els casos són

quantificables, però no la probabilitat com a tal. Un dau pot estar marcat amb cinc punts sobre totes les cares, menys una marcada, posem per cas, amb un punt i, tanmateix és probable que isca l'última i no les altres cinc: "la possibilitat com a tal no és quantificable." Què demostra això? Doncs que en el si dels teòrics de la probabilitat s'ha fet camí la mateixa convicció que en les disciplines que citàvem anteriorment⁶³⁴: la impossibilitat de dominar i controlar l'esdeveniment com a tal, la dada, la seua reluctància a convertir-se en una previsió més de l'*epistème*⁶³⁵. La caiguda d'aquesta última en l'època del predomini tècnic no significa de cap manera que la capacitat de domini siga menor, ni tampoc que s'abandoni el desig, tan característic d'Occident, de preveure, sinó que es busquen noves maneres de fer-lo més efectiu: "s'ha eliminat el caràcter epistèmic però no el valor heurístic del principi de indiferència."⁶³⁶ La voluntat de poder ha renunciat a l'*epistème*, no per una renúncia de caràcter "teòric", basada en una "contemplació" de les insuficiències d'aquella, sinó perquè ha trobat un instrument millor que l'*epistème* per controlar el devenir.

En el fons tot depèn de les dues maneres extremes de considerar la dada, com a unitat de realitat o com a unitat de decisió produïda pel llenguatge. Això és extensible a altres dominis que el de les ciències formals o el de les ciències naturals: les lleis, considerades rígides de la teoria social en general, i del marxisme originari en particular, s'han vist substituïdes per altres de més "flexibles", com testimonien les revisions operades per Schumpeter, Keynes o Weber. D'aquest últim convé, a més, destacar⁶³⁷ la seua crítica al causalisme marxista, la qual possibilita

⁶³⁴.- LC I, XVII, pag. 53. Valga com a exemple: "la física quàntica no fa més que insistir en el caràcter convencional de la distinció entre lleis causals i lleis probabilístiques".

⁶³⁵.- Tota la temàtica i els exemples referits a aquesta qüestió, es troben entre els capítols XIII i XVII de la primera part de l'obra.

⁶³⁶.- LC I 16, pag. 50.

⁶³⁷.- LC II 10, pag. 16.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

els "diversi ordinamenti costituzionali", és a dir, les interpretacions diferents d'una mateixa qüestió. Menció especial mereix la forma que tot açò adopta en relació als formalismes lògic-matemàtics. D'una banda l'autor ens diu que en discursos tals com els de Frege i, sobretot, de Hilbert, es produeix una mena de "reducció del significat al simbolisme del signe empíric",

Reduïts a manifestacions de signes físics, els formalismes esdevenen una mena de "dada" homogènia amb la dada de les ciències empíriques, sobretot pel que fa al caràcter intersubjectiu.⁶³⁸

D'altra banda, en ocupar-se de l'ajut que el purament formal pot aportar a l'ideal d'intersubjectivitat=objectivitat, afirma:

La persuasió que l'acord intersubjectiu pugui aconseguir-se només si es limita a parlar de relacions formals que existeixen entre les coses, sense dir el que siguen ni el que tracten de descriure, aplica al conjunt de la ciència humana el que Whitehead i Russell havien dut a terme en el camp matemàtic, en mostrar que una asserció matemàtica és sempre una asserció estructural.⁶³⁹

És a dir que només té sentit dins d'un conjunt des del qual es decideix que tinga tal o qual valor. Des d'aquest punt de vista, la lògica deixa de ser aquell conjunt de veritats que no admeten rèplica (tautologies), sinó que no admeten revisió, perquè s'ha decidit que així siga, posant al descobert el seu caràcter intersubjectiu i la seua col.laboració inestimable per desplomar el mite d'una realitat en si, objectiva, front a nosaltres i contraposada a les "interpretacions" pròpies de la subjectivitat. Severino tracta de demostrar que la lògica, més que l'estructura compartida de llenguatge i realitat, tal com pensava Wittgenstein, és l'estructura de les interpretacions que el mortal fa de la Terra. Per això Severino es permet dir que,

⁶³⁸.- LC I, XIII, pag. 45.

⁶³⁹.- LC II 6, pags. 88-9.

en el cas de Carnap, a diferència de Schlick o Wittgenstein: "l'antimetaficisme és ací de tipus kantian, més que neopositivista"⁶⁴⁰.

En efecte, Carnap no està tan convençut com els seus predecessors que hi haja proposicions que per se són o no susceptibles de sentit, sinó que el sentit ve atorgat per les possibilitats de la nostra intel·ligència, mentre que el que no cau dins d'aquestes possibilitats, s'ha de menystenir si es que no es vol córrer el risc de confondre el seu caràcter "subjectiu" amb un altre d'hipotètic "objectiu". Més en concret: quina diferència hi ha entre l'estat anímic que anomenem "estar encoratjat" i una sèrie de comportaments que habitualment hi associe com ara cridar, fer ganyuotes, alteracions del pols etc.? Per a un positivista ortodox ninguna, perquè no hi ha un "estar encoratjat" diferent a les manifestacions comportamentals que se li associen. Per a Carnap, en canvi, pot haver quelcom no inclòs en les diverses manifestacions i així es pot admetre, sempre que no tracte de passar com a dada objectiva, de la mateixa naturalesa que les manifestacions esmentades. D'açò últim extraurem dues conclusions:

Primera, que el problema de la relació entre l'experiència meua i l'experiència intersubjectiva no es resol ni que siga per la intervenció de les versions tolerants, lliberals o moderades del principi de verificació. Després no es que es resolga, sinó que la decisió el dissol. Dit d'altra manera: que el neopositivisme és el fracàs de la metafísica però que aquest fracàs no té res d'inútil, i no només per la dita de que dels errors sempre s'aprén, sinó perquè deixa a la tècnica el camp lliure d'obstacles perjudicials per al seu desenvolupament.

Segona, que cap llenguatge, inclòs el lògico-matemàtic pot copsar la totalitat de nivells que s'amaguen rere la dada, ni tampoc la riquesa de l'experiència viscuda.

⁶⁴⁰.- LC II 9, pag. 106.

Què significa això últim? Doncs que des del formalisme es veu millor que des cap altre lloc la renúncia que l'era de la tècnica, i del saber teòric que la sustenta, fan de ser un coneixement de la Totalitat, la qual cosa els allunya irremissiblement de l'*epistème*, per bé que més endavant caldrà seguir insistint en el sentit que la tècnica continua i perllonga la vida de l'*epistème*. Cal aclarir aquesta qüestió perquè algú, potser, mentre parlàvem que en la segona de les fases del neopositivisme la dada passa a tindre un valor estructural, inserida en un conjunt, més que substancial i aïllada d'un o altre context, podria haver buscat similituds amb allò de Hegel: "la veritat és el Tot". De fet en el mateix Severino un troba expressions que no poden deixar de sorprendre:

El positivisme reprén i desentrolla el projecte hegelian d'una sistematització de la cultura.⁶⁴¹

Que la "sistematització unitària de la cultura" siga cada vegada una tendència més pregonada en l'àmbit d'Occident en les seues últimes fases, difícilment es dubtarà, tretes les corresponents excepcions. Però resulta, justament, que el neopositivisme, que alguns consideren l'avantpassat de l'actual filosofia analítica, pareixia ser una d'aqueixes excepcions. Més desconcertant resulta encara l'apropament entre Hegel i Carnap. L'autor, en qualsevol cas, pensa⁶⁴² que el projecte de reunificar el saber cada vegada més en base a les dades de l'experiència, entesa com a acord intersubjectiu, en contra o a banda de les aportacions filosòfico-metafísico-teològiques, es remonta a dates molt anteriors a Carnap : a Hegel, fins i tot, a Descartes i Kant. Això fa pensar que es tracta d'una vessant fonamental del pensament occidental i, per tant, de res anecdòtic o circumstancial. Tot això, però, no ens permet desfer-nos de la perplexitat suscitada per l'esmentada afirmació. És prou palés que en aquella fase del positivisme que Carnap representa,

⁶⁴¹.- LC II 12, pags. 131-2.

⁶⁴².- LC II 1, pag. 67.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

es manifesta una molt més gran tendència que en les precedents a definir les coses, com diu Severino, "no per descripcions de propietat, sinó per descripcions de relació", en el sentit que preocupa poc en aquest context quines siguin les vivències mínimes que reunesquen les condicions suficients com per poder ser considerades com a dades. Ací no es plantegen qüestions tals com què és més dada si la percepció, la sensació, el concepte etc. Això ací són pseudoproblemes. Per a Carnap no existeixen experiències aïllades, perquè tota l'experiència intervé en cadascuna de les experiències, positura ben diferent a la del atomisme o a la de la psicologia associacionista. Encara més, Carnap accepta que la positura és el fruit d'una elecció i que, conseqüentment, ben bé poden haver positures amb base diferent, incloses les elaborades des d'una perspectiva atomística. Tanmateix el paper jugat pel sentit de la dada és ben lluny de desaparèixer. Si un vol, deixa d'estar associat necessàriament a un o altre tipus de vivència, però no desapareix, més que siga simultàniament associada a diversos tipus de vivències. Què siga el contingut concret de la dada -si un acte o un conjunt d'actes, si un color sol o un color associat a un so etc.- és cosa que a Carnap importa poc perquè "dada" és allò que s'ha decidit prendre com a dada. El fet posterior que deriva el significat de la dada del seu lloc en l'estructura, no aconsegueix compensar del seu caràcter de veritat aïllada, car la decisió que ha constituït la dada com a tal dada ha provocat una separació irrecuperable. Des d'aquest punt de vista, també són dades les pròpies formes de la Teoria de la Gestalt. El problema segueix sent el que ja trobàvem quan el neopositivista es disposava a sostenir la igualtat entre objectivitat i intersubjectivitat donant per fet, que la meua experiència és fiable i que, referida a certs objectes, és anàloga a la dels altres:

es presenta el problema de constituir, sobre la base de les dades viscudes aquelles qualitats sensibles particulars que normalment són considerades com a ingredients de les dades viscudes: el problema de mostrar les propietats dels elements indescomponibles.⁶⁴³

⁶⁴³.- LC II 11, pag. 121.

En altres paraules, que el que es pretén definir acaba entrant dins de la definició. Cal dir, a més, que els elements indescomponibles de què parla el text, només són tals des del moment que la ciència moderna accepta d'antuvi, motivada per la seua ànsia de domini, ser coneiximent d'estructures formals, i no dels elements que componen aqueixes estructures. Què siga l'element indescomponible com a tal és cosa de la qual la ciència es desinteressa. En aquest sentit cal comprendre una actitud tan llunyana en el temps com la dels inicis de la ciència físico-matemàtica que operà una distinció entre qualitats primàries i secundàries, deixant només a les primeres el privilegi de ser susceptibles de coneiximent.

A aquestes altures, la temptació de relacionar Carnap amb Hegel, serà menys intensa, fonamentalment per dos motius:

Primer, perquè la posició descansa sobre una ontologia que "(distingeix) les propietats dels objectes de les seues relacions" i d'una lògica gràcies a la qual "es mostren només les propietats formals de relació, o siga les propietats que constitueixen l'objecte d'aquell important sector de la lògica que és la teoria de relacions"⁶⁴. Podem dir que el neopositivisme es troba tan equidistant de la totalitat en sentit hegelian, com ho estava aquella interpretació "abstracta" de la dialèctica hegeliana proposada per Colletti i durament criticada per Severino.

Segon, perquè si Hegel tracta de construir l'última fortalesa per defensar l'*epistème*, ho fa en el sentit, una vegada reconeguda l'existència de diverses interpretacions i diversos punts de vista, de mantindre l'esperança que tots aquests conflictes, tots aquests esquinçaments causa del dolor que malbarata l'existència històrica dels homes, es reconciliarien en un Esperit o Absolut on cada cosa podria desfer-se de la manca aparent de raó que la motiva i retrobar el lloc que li

⁶⁴.- LC II 5, pags. 86-7.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

correspon en el transcurs de la Raó Universal que guia totes les coses. Precisament és l'esperança de reconciliació el que no trobem en el cas del neopositivisme que ha abandonat l'objectiu de salvar l'*epistème* i accepta de bon grat la relativitat del seu punt de vista, però, paral·lelament, exigeix l'evidència del que intersubjectivament s'ha decidit.

Menys immediata per a la consciència comuna, però, per a Severino, més pròxima a la veritat, resulta la relació del neopositivisme amb la fenomenologia. Avisem que el fet de tractar d'esbrinar els fonaments d'aquesta relació ens reintrodueix de nou en el problema mai no resolt, des de cap de les corrents, de les quals ens anem ocupant, de la correspondència entre la pròpia dada viscuda i la de l'altre. En efecte, el concepte d'experiència que, des del neopositivisme de la segona fase atansa la fenomenologia és més homogeni del que un podria pensar. No oblidem que la Fenomenologia sorgeix històricament com a resposta a les qüestions no resoltes per una segona meitat del segle XIX dominada per positures positivistes i neokantianes que no pogueren ocultar més temps la problemàtica que embolcallava el seu concepte d'experiència. La Fenomenologia és una resposta al que podríem qualificar de crisi de l'experiència a l'interior del positivisme "clàssic". En un moment determinat⁶⁴⁵, tornant a les maneres de referir-se a les fases, Severino parla de "punt de vista realista", en relació a la primera i "punt de vista fenomenològic" en relació a la segona. El que passa és açò, si fa no fa: el concepte d'experiència en la fenomenologia o en la fase carnapiana del positivisme és veu tenyit per la inseguretats produïda per la convicció que la realitat com a tal és incògnita per l'experiència. i allò que menys susceptible és d'experiència és, com ja hem apuntat, la presència de la consciència altrí i els seus continguts. Com resolen la qüestió les dues corrents de què ara s'ocupa l'autor, la de Carnap i la de Husserl? La primera mitjançant un behaviourisme més o menys elemental:

⁶⁴⁵.- LC II 10, pag. 116.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

els objectes físics són les contrasenyes dels objectes psíquics d'altri.⁶⁴⁶

La segona, més moderada en les seues ànsies de trencament amb l'*epistème*, gràcies a la introducció de la noció de intencionalitat, que, teòricament, almenys, facilitaria el diàleg. Amb tot Severino no creu que, en el fons, les diferències siguin tantes respecte a l'anterior. El que sí hi ha en aquest segon cas és menys confiança i més consciència de problemàtica:

s'ha de reconèixer que els "altres" són el seu comportament; però queda, alhora, com a problemàtic el fet que el comportament siga contrasenya d'una dimensió psíquica que no pertanyi a l'experiència.⁶⁴⁷

El que cal ressaltar, des d'una o altra via, és que la subjectivitat a la qual s'arriba és sempre "de caràcter metaempíric i (d'ací) la insignificància de l'afirmació de les altres consciències"⁶⁴⁸. O si un vol declaracions encara més contundents en aquest sentit:

... que la representació de la consciència altri, amb tots els seus processos, és una simple representació subjectiva que no té cap intencionalitat real: no tant en el sentit que siga ver afirmar que la consciència de l'altre no existeix, sinó en el sentit que és insignificant siga l'afirmació, siga la negació d'una tal consciència...

... de Wittgenstein a Schlick no es dona el discurs de qui pressuposa la pluralitat dels subjectes, sinó de qui manté la insignificància d'aquesta pressuposició (probablement per tal de continuar mantenint el pressupost del sentit comú i de la ciència segons el qual el comportament és la contrasenya del psiquisme).⁶⁴⁹

D'aquest últim text se'n deriven dues qüestions:

⁶⁴⁶.- Ibidem pag. 113.

⁶⁴⁷.- LC II 9, pag. 105.

⁶⁴⁸.- LC II 2, pag. 71.

⁶⁴⁹.- LC II 9, pags. 105-6.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Primera, la introducció del "sentit comú" al mateix nivell de consideració de la ciència, pel que fa a l'interés filosòfic.

Segona, la perplexitat car la "insignificància", respecte a la representació de la consciència altri, que fàcilment associem (perquè en ocasions ell mateix l'ha reivindicada) amb el positivisme, costa més, potser, d'associar amb la fenomenologia perquè, malgrat el fracàs de Husserl en la cinquena meditació cartesiana, altres autors -E. Stein, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre o Lévinas- han dedicat el millor dels seus esforços al tema de la intersubjectivitat.

En el cas de Severino, l'assimilació sentit comú, neopositivisme i fenomenologia, es fa en base a una concepció de la dada que roman **inconscient** a l'interior dels sistemes que la sostenen i que és comú a tots tres, en sentit més essencial que les diferències que els separen. I aquesta concepció de la dada -sobre la qual mai insistim prou- descansa sobre la hipòtesi analògica que en la consciència de l'altre estiga passant el mateix que en la meua. Aquesta "evidència", per a Severino, transcendeix amb molt els límits estrets d'una filosofia acadèmica i des d'on més clarament exhibeix la seua força és des d'allò que en diem sentit comú:

els procediments demostratius i inferencials del sentit comú i de la ciència són la dada, de la qual la filosofia és, com hem dit, mera clarificació.⁶⁵⁰

Fixem-nos, d'acord amb el que hem dit abans, que dades són ara molt més que sensacions, percepcions o conceptes particulars, dades són també "els procediments demostratius i inferencials" perquè si alguna cosa està clara per al positivisme evolucionat és que l' experiència no es compona sols de les **dades viscudes**, sinó que és la suma d'aquestes amb les **relacions fonamentals** entre elles⁶⁵¹. El fet d'emfatitzar sobre el segon dels factors, allunya Carnap de i Wittgenstein Schlick,

⁶⁵⁰.- Idem.

⁶⁵¹.- LC II 11, pag. 118.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

però, a més, aporta raons perquè el neopositivisme, ni que siga a contracor, no puga trencar amb la tradició metafísica. En aquesta línia i tornant a on estàvem, per no anar més lluny, el problema de la "legalitat" o "correcció" de les inferències o deduccions pot remuntar-se als intents de constituir la filosofia com a sistema de la totalitat del saber i, ja sabem, com aquest problema té mala solució si no s'accepta partir d'un primer principi, que engegue tot el procés, i del qual no puguem dubtar. Però, com partir d'un principi de què des de sempre no estiguem partint? Des la Fenomenologia, hauria que dir: com estar segurs que l'epojé ha assolit el punt màxim de les seues possibilitats? Més senzillament: com desfer-me'n (o com estar segur que me n'he desfet) del que sobre mi pesa com a sentit comú? El problema és tan greu que de vegades -com és el cas de Fichte- s'acaba reconeixent la impossibilitat de copsar o, si un vol de nomenar, el primer principi, l'origen que reclama i del qual ha d'arrancar la deducció: la voluntat, en aquest cas. Tanmateix, en aquests casos, no se sol renunciar a deduir la consciència en totes les seues facultats i possibilitats, àdhuc com a "consciència comuna", quotidiana, immediata. Perquè aquesta aparega clara i diferenciada ha de travessar un llarg procés

...en els sistemes de l'idealisme romàntic, la consciència comuna és deduïda com a moment necessari de la veritat (en el sentit que se sosté que la veritat només puga constituir-se en tant que la consciència travessa formes de no-veritat), però la consciència comuna es dedueix com a moment que ha de ser dialectitzat.⁶⁵²

La "lenta, dolorosa i pacient mediació de la idea" de què parla Hegel⁶⁵³, en qualsevol cas és molt menys tot això en la seua versió positivista on es veu reduïda a una

⁶⁵².- LC II 8, pag. 139.

⁶⁵³.- Hegel *Fenomenología del espíritu*: El desarrollo de la conciencia hacia la ciencia. 1: El concepto de lo absoluto como el concepto de sujeto. México, F.C.E. 1966 y 1973.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

purificació aplicada sobre la consciència comuna de tots els seus posicionaments metafísics.⁶⁵⁴

En les dues, però, trobem un mateix taló d'Aquil·les: què o qui justifica el primer principi, en el cas de l'idealisme romàntic, què confirma la suposada experiència depurada de vel·leitats metafísiques, en el cas del neopositivisme, què autoritza a pensar que aqueix món que prenim per tal és, efectivament, el fenomenològic de "les coses tal qual són"? El problema és el mateix que teníem en plantejar la més que improbable deducció per analogia des de la subjectivitat fins l'objectivitat-intersubjectivitat. Al capdavant, l'anàlisi severiniana no malda per demostrar que si elecció és que la voluntat siga l'essència del Jo en Fichte, elecció és també que el món "real" dels positivistes siga el totalment privat de la metafísica i, finalment, elecció és també que el de les "coses propiament" de la fenomenologia siga el que sorgeix una vegada efectuada l'epojé sobre tots els prejudicis que pesen sobre mi? Poc importa, a aquestes altures, que aquestes dues corrents realitzen un esforç, infonamentat certament, per retrobar un món d'experiències no contaminat. El mal ve de molt abans, des del moment mateix que objectiu esdevé la voluntat de la majoria, allò intersubjectivament decidit. Des d'aquest punt de vista val igualment per a la fenomenologia el que abans hem aplicat a Heidegger:

El mètode fenomenològic utilitzat a l'origen d'aquell ordenament conceptual del saber humà, que és una violació constant d'un tal mètode. (Això tot i prescindir de la qüestió de fons, per la qual *siga* el mètode fenomenològic, *siga* la consciència comuna són, com a fe en l'evidència de l'eixir i el tornar al no-res, la violació més radical d'allò que veritablement apareix.⁶⁵⁵

El mateix es podria dir de Carnap, per bé que el que podríem qualificar de versió seua de l'epojé, només afecta a la neteja i expulsió d'aquells elements metafísics que enterboleixen el que fóra un resultat clar i diàfan de l'experiència.

⁶⁵⁴.- LC II 13, pag. 138.

⁶⁵⁵.- Ibidem pag. 139.

Què queda peu una vegada acomplerta aquesta hermenèutica que remiteix a un tronc comú el que semblaven dominis incomunicats? Doncs la seua voluntat, per damunt de qualsevol altra consideració, de *interpretar* o, paral·lelament, la seua *inconsciència* respecte a la pròpia acció de *interpretar*. És condició *sine qua non*, per a la imposició de la interpretació com a domini, que la interpretació no es veja com a interpretació, sinó com a *veritat evident*, que pot presentar-se com a resultat d'una *epojé* (fenomenologia) o com a privació d'atavismes metafísics (neopositivisme). La peculiaritat, en qualsevol cas, d'aquesta última fase de la metafísica rau en el fet que ella exhibeix una voluntat tenaç de desfer-se'n de qualsevol temptació interpretativa. Tanmateix què és el que permet a Severino apuntar

a) d'una banda, que empreses tals com la fenomenologia o el neopositivisme acaben fent exactament el que deien que no volien fer: *interpretar*.

b) d'altra, la *inconsciència* de tota la cultura contemporània que pretén haver donat l'esquena a la metafísica?

La idea que ha conduït tot aquest apartat és la vinculació *metafísica* entre intersubjectivitat i objectivitat. Aquesta vinculació es dissimulava al llarg de la història de la metafísica rere un o altre immutable que *era* independentment de la vinculació i que, conseqüentment, no necessitava ni de voluntats ni de decisions humanes per tal d'existir. Com ja hem dit, la història de la metafísica és la història de la caiguda dels immutables. Ara podem completar dient que és la història on cada vegada cauen més veritats no dependents de la identificació de intersubjectivitat amb objectivitat. Podria pensar-se que amb la caiguda dels immutables, més factible que mai en l'època de la tècnica, la història de la metafísica pot considerar-se conclosa. Passa, però, que el *pressupòsit*, no mai l'*evidència*, de l'acord intersubjectiu, és la qüestió metafísica per excel·lència. Encara que vulguem apartar el fet, en si mateix escandalós, que el barem de les evidències no siga ell mateix

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

evident, la inquietud no ens abandona perquè en totes les instàncies de la cultura filosòfica moderna continua sent un problema mal resolt el de la relació entre la vivència subjectiva i el coneixement objectiu. Uns o altres, segons vulguen sostenir l'objectivitat de l'espiritual sobre el psíquic, o d'aquest sobre el físic, acaben revelant que cap de les solucions podria passar per vàlida si no s'accepta el caràcter decidit i interpretat d'allò que considerem vertader. Així, en relació a Carnap, se'ns diu:

Es tracta en aquest punt de determinar la relació de primordialitat cognoscitiva que subsisteix entre les principals espècies d'objectes: els objectes físics, psíquics, espirituals (...) Si els objectes espirituals són les formacions històrico-culturals-socials (per exemple, un costum, un estat, una religió), tals formacions "es manifesten" en els processos psíquics dels portadors (per exemple d'aquells que viuen una determinada forma de religió...) i acaben "documentats" en aquells objectes físics que l'home produeix i en els quals s'expressa i cristalitza la vida espiritual (...) Això significa que els objectes espirituals són reduïbles a les seues manifestacions i documentacions; perquè les documentacions són elaboracions humanes de la matèria, exigeixen, per tal de poder ser realitzades, processos psíquics(...) de manera que tots els objectes espirituals són reduïbles a objectes psíquics(...) Amb tot, el concepte de reduïble hom el pot invertir, i així fer possible aquella reducció, en sentit contrari, del psíquic a l'espiritual, al fons de la qual, probablement, jau una filosofia de tipus hegeliana, "una teoria que explique dialècticament el complet esdeveniment còsmic com a emanació d'un esperit"... A la fi, objectes físics i psíquics són recíprocament reduïbles(...), però els objectes físics són contrasenyes respecte als objectes del psiquisme d'altri, mentre que els objectes de la meua consciència, els objectes que pertanyen al camp de les meues dades viscudes, són contrasenyes dels objectes físics. Afirmació aquesta última que no s'ha d'entendre en sentit fenomenístic-metafísic, com si les meues percepcions foren el fonament de la coneixença de la realitat "externa" corpòria: aquest potser, certament, el mode com actua la consciència científica comuna, la qual, però, en el sistema constitucional (el de Carnap), es veu depurada, com ja hem vist en les contrasenyes dels processos psíquics d'altri, de qualsevol intencionalitat transcendent. En relació a la primordialitat cognoscitiva, l'ordre dels objectes en la sistematització que la *Construcció* proposa és: objectes psíquics propis, objectes físics, objectes psíquics d'altri, objectes espirituals.⁶⁵⁶

⁶⁵⁶.- LC II 10., pags. 112-3. Aquesta última part entre cometes, com la resta del text, o bé són cites o bé resums del més significatiu de l'esmentada obra de Carnap, objecte del comentari, en la qual Severino creu reconèixer el més essencial de la crisi actual i definitiva de l'epistème.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

La llargaria del text es justifica des del moment que, seguint el fil del propi pensament de Carnap, sense forçar-lo des d'unes coordenades de pensament estranyes a ell, un veu com arriba, pràcticament, a les antípodes d'on partí. A més, però, té la virtut de posar al descobert la vacuïtat de certes diferències aplicades a entitats metodològiques o epistemològiques. S'observarà que, a diferència del positivisme ortodox o de la seua interpretació fiscalista, no s'afirma en cap moment la primordialitat del físic sobre el psíquic. Encara més, a la fi del text s'afirma la major immediatesa cognoscitiva dels objectes psíquics propis, front als estrictament físics que quedarien en un segon pla. Severino malda per demostrar com el problema es desplaça de la pregunta sobre quins objectes és susceptible l'acord a la pregunta pel grau d'acord intersubjectiu necessari per considerar una cosa com a vertadera independentment de l'espècie a la qual pertanya. D'altra banda, aquestes espècies són solidàries entre si: el psíquic altri només m'arriba per contrasenya física, igual passa amb les meues vivències psíquiques o espirituals que l'altre només reconeix físicament... Sols la intencionalitat és pròpiament parlant, la resta només *s'acorda* que siga. Les filosofies aparentment disposades a deixar que les coses siguen el que són, fracassen, d'una manera o altra, estrepitosament en l'intent:

No podré fer entendre al meu interlocutor què entenc, concretament, amb els mots "blau", "roig", "verd" però m'entendré amb ell respecte a les propietats formals o estructurals d'aquestes qualitats i, sobretot, sobre les propietats fonamentals i característiques, el seu ésser la qualitat que convé a aquest i no a aquest altre o aquests altres grups de coses.⁶⁵⁷

El que no fracassa, en qualsevol cas, és la capacitat d'ajut que aquesta manera de pensar brinda a la tècnica que, finalment, es troba lliure per poder actuar a voluntat, sense que cap pressupòsit metafísic entrave el seu camí. Mai el poder de la tècnica s'ha vist menys incondicionat, mai hom ha exclós menys objectes de

⁶⁵⁷.- LC II 12, pag. 127.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

l'acció creatiu-destructiva de la tècnica. Això, des del punt de vista de la filosofia, se salda amb la renúncia voluntària per part d'aquesta a qualsevol instància de seguretat que, en altres temps, podia frenar o compensar de l'acció tècnica:

Però la voluntat de potència no és simplement capacitat de realitzar els fins propis: és sobretot voluntat que decideix que l'adveniment del món siga una realització dels propis fins, o siga, que decideix quin ha de ser el criteri en base al qual s'estableix que allò que esdevé siga el criteri de la ciència. Però aquesta decisió que interpreta l'adveniment del món com a domini de la ciència no és una nova forma de somni o de vel·leitat impotent: precisament perquè és a l'interior d'aquesta decisió que el món advé d'aquella forma que permet que se l'interprete i, per tant, voler com a domini de la ciència. Aquesta decisió no té cap garantia ni cap fonament, sinó que és a l'interior d'una radical manca de fonament... És d'aquesta forma com, amb la ciència moderna, la voluntat de potència domina el devenir.⁶⁵⁸

Aquest postulat central de tota l'obra severiniana -que la ciència i la tècnica constitueixen la forma més acurada de dominar el devenir i, també, més que sembla una paradoxa, de convertir-lo en el *més evident*- és traslladable a camps tan aparentment allunyats de la ciència i de la tècnica, com ara la política i la moral:

A l'exterior del neopositivisme trobem ja en acte l'enunciat de la solidaritat essencial entre caràcter intersubjectiu de la ciència moderna i el principi democràtic de la voluntat de la majoria (Bakunin, Dietzgen, Sombart, Scheler).⁶⁵⁹

A l'igual que la llei moral, "la dada per a mi", s'ha d'acceptar encara que això condueca al fracàs pràctic més radical.⁶⁶⁰

Hem de recordar que allò que anomenem "subjecte" té tots els trets de la veritat aïllada i sobre ell recau la responsabilitat que, en última instància, sense voluntat alguna d'establir gradacions i jerarquies, la fórmula de la molècula d'aigua o l'imperatiu categòric, la veritat natural o la voluntat moral, siguen dades que, com a tals, són considerades per l'home d'Occident, dades que el subjecte separa del tot,

⁶⁵⁸.- LC I 22, pags. 62-3.

⁶⁵⁹.- LC I 12, pag. 40.

⁶⁶⁰.- Ibidem pag. 41.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

fent-les residir en algun lloc de la seua consciència interior. Per això la raó més profunda alhora de mantenir que la metafísica segueix present, fins i tot en aquell temps convençut d'haver-li disparat el tret de gràcia, no és que pense el Devenir o que pense el No-res, sinó que els pense com a **quelcom**, que els pense com a **dades**, impeditint d'aquesta manera allò que Severino, en alguns moments, qualifica de manera no nihilista de pensar el devenir, com -podem suposar !- també ha de ser factible la manera no nihilista de pensar el no-res⁶⁶¹. Però això ja ho tractarem més endavant. De moment, no pensem que el devenir, el nihilisme o la voluntat que les coses siguen no-res, com a entitats, no facen el possible per autoprotegir-se de l'acció nihilitzadora que, en general, ells impulsen. Cercant aquesta protecció, les tres coses, que en el fons són una sola, passen a ser **quelcom**, allò que les representa, allò que les simbolitza: el Devenir restringit a l'històric, el no-res substituït per una mera absència de coses... Ací el problema és ja de comunicació, de impossibilitat de nombrar, no tant per trobar-nos al davant amb una realitat pètria, sinó per la pròpia capacitat d'engany del nostre llenguatge que pren com a idèntic el que només aparentment, i en certes circumstàncies, s'assembla. Potser la millor manera de tancar el tema, siga recordant aquells versos de Rilke que ja Heidegger⁶⁶² havia fet servir, formen part de la XIX elegia del Duino:

Ni es coneixen els sofriments
ni s'entén l'amor
ni allò que, en la mort, allunya
ha estat encara revelat.
Sols el càntic que cobreix la terra
santifica i celebra.

⁶⁶¹.- Cfr. LC I 6 i II 9.

⁶⁶².- *Sendas perdidas: ¿Para què poetas?*. Buenos Aires. Losada. 2ona. edició 1969.

IV *Poiesis*.-

Si la poesia d'Occident pot ser només sentiment del temps, mentre que la tècnica és la guia i el domini del temps; aleshores el temps és el que la poesia i la tècnica d'Occident tenen en comú. El mot "poesia" deriva del grec *poiesis*, que significa producció. La tècnica és la poesia a la qual Occident està destinat. La poesia dels mots està destinada a ser superada per la "poesia" de les coses.⁶⁶³

El text sosté, sense cap tipus d'ambigüitat, que *tota* acció d'Occident guarda una relació íntima i essencial amb allò que els grecs entengueren per *poiesis* (acció, creació...). Però, com ja ens és familiar, la història en general, i la història de les llengües en particular, disposen de mecanismes suficients, per tal que el desplegament del significat dels mots al llarg dels segles, i l'adquisició de nous matisos semàntics, obliguen a oblidar l'origen del qual ha sorgit qualsevol direcció presa amb posterioritat i, sobretot, la vinculació que se segueix mantenint, més que siga a un nivell inconscient, amb aquest origen. El cas de *Poiesis* no és una excepció. Tenim ací dues vessants, que només la història ha convertit en dues: **creació i producció**. En aquest grau de desenvolupament de la nostra civilització, són considerades de manera diferent l'una i l'altra. El plantejament severinià es proposa precisament demostrar que el desdoblament suscitat des d'una mateixa arrel filològica en un moment determinat de la història d'Occident, és condició indispensable perquè la *Poiesis* mantinga intacta la seua implantació i, fins i tot, el creixement progressiu de la seua influència. En aquest apartat, tractarem, de descobrir la *Poiesis* en tots aquells indrets en què, fins ara, no ho havíem fet d'una manera suficientment explícita.

Comencem entroncant directament amb un dels aspectes fonamentals tractats a l'apartat anterior: la identificació, metafísica per excel·lència, d'objectivitat amb

⁶⁶³.- TCH VI 3, pag. 207.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

intersubjectivitat. Severino tracta de desmuntar la mistificació que s'amaga rera l'aparentment compacta objectivitat:

El compromís amb l'universal i l'objectiu és alhora el més radical dels compromisos existencials i subjectius. Kierkegaard no encerta a veure el compromís existencial de la *Weltgeschichte*. Però l'autèntica *Weltgeschichte* no és només la comprensió del que s'ha desvelat en el passat, sinó la predisposició del que resta per desvelar. Adhuc la revolució marxista intenta explícitament preparar el futur, però amb idea de sostraure-li a l'alienació la qüestió de l'objectivació de l'home en el treball -aquesta objectivació és sempre entesa en el sentit de la *poiesis* platònica. Adhuc per al marxisme l'alienació no és la *poiesis* -o siga aquella manera d'actuar dominada pel mode de pensar de la metafísica-, sinó l'existència d'aquelles condicions socials que sostrauen al *demiürg*, que ara és l'home, el propi producte, és a dir, a si mateix. Comunisme i capitalisme són dos modes diversos d'organitzar l'objecte de la 'producció', també, aquell objecte que és l'home. La seua contraposició -com qualsevol contraposició segons la qual s'ha desenvolupat la història d'Occident- es realitza a l'interior d'una solidaritat fonamental.⁶⁶⁴

El motiu sobre el qual ara cal insistir és el del servei que una determinada manera d'entendre l'objectivitat, presta a la *poiesis*. Per a Severino dues coses estan ben clares:

Primera, que aquesta objectivitat no és tan "objectiva" com sembla, que respon a una decisió que, a qualsevol preu, tracta de romandre oculta. Aquesta decisió, situada a l'inici del pensament d'Occident, és precisament la manera en què s'interpretà, i continua interpretant-se, la *poiesis*. En aquest sentit la *poiesis-decisió* és allò *passat* que, tanmateix, aconsegueix que l'atenció del crític o de l'hermeneuta no es detinguin a valorar la seua importància.

Segona, l'ajut inestimable que el no apercebiment del caràcter fundant de la *poiesis* té per al manteniment de l'alienació. Això significa tant com una declaració de invalidesa dirigida cap a totes les solucions o missatges de salvació que, abans

⁶⁶⁴.- EN (SG) IX, pag. 156. Sabem per la primera part d'aquest treball quant gran és el compromís del *passat* amb tota forma d'intel.lectualisme, conceptualisme, idealisme etc.. Hi ha a més qui no encerta a reconèixer l'esforç d'un altre per superar aquesta insuficiència de la nostra tradició de pensament. En aquest sentit -és l'origen històric de l'*error* de Colletti de l'apartat anterior- la crítica de Marx a Hegel es funda sobre un malentès: la creença que Hegel identifique sense pal.liatius objectivació amb alienació. En realitat l'objectivació que per a Hegel és alienació, és l'objectivació que es creu que subsistesca al marge (separada) del pensament. Si Marx no veu aquesta diferència és, sense dubte, pel que queda en ell de prejudicis positivistes i naturalistes. Lukács, en el famós prefaci a *Història i consciència de classe* de l'any 67 continua inspirant-se fil per randa en el mateix malentès. Cfr. AT, capítol segon 5, pags, 85 i ss.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

d'ocupar-nos d'un o altre problema determinat, no es comprometen amb la revisió radical d'allò que *Poiesis* significa. De moment no ens podem detenir tornant a descriure les generalitzacions fenomenològiques que permeten la descripció del que avui siga la producció, que no és res més que l'última expressió de la *poiesis*. Si que és convenient, però, detenir-se en dos trets que permetran d'una banda mostrar la coherència interna del desplegament de la *Poiesis*, d'altra, la manca, fins ara oculta, de fissures en aquest procés, fins i tot la manca de moments que permeteren parlar de "girs espectaculars". Per a Severino, no hi ha trencaments radicals, d'aquells que permeten sospitar la substitució d'una tradició per una altra, ni quan la ciència ha esbandit la metafísica, ni quan el significat de *poiesis* ha quedat confinat al de creació, en detriment de producció. De la mateixa manera que, com veurem més endavant, la parella aristotèlica, *praxis* i *poiesis*, per a Severino, en última instància, ambdues són *Poiesis*.

El primer d'aquests trets és el fet que la ciència continue parlant d'ésser i no-res, i no el que -constituïria la suggerència de l'autor- d'entrada i eixida del cercle de l'aparèixer. L'ésser i el no-res absoluts són conceptes emprats de la tradició metafísica. Per això, cosa que ja ve de l'apartat anterior, no s'ha de pensar que les versions "noves" del saber científic són menys metafísiques que les seues predecessores:

Si la ciència s'estiguera vertaderament de parlar de l'ésser i del no-res, ja no podria tampoc parlar de moviment, desenvolupament, temps, història...

En canvi, continua parlant-ne i, parlant, identifica inevitablement l'ésser i el no-res. Per tal que aquesta identificació es produesca, no és necessari que la *poiesis* es determine segons aquells conceptes de 'producció', 'causa', 'força', 'energia' etc. contra els quals es dirigí la crítica de l'empirisme humeà. també l'epistemologia i la ciència contemporànies entenen la relació causal com a concomitància d'esdeveniments i no com a influx d'una cosa sobre altra. Però la contraposició entre el concepte 'metafísic' i aquell altre 'científic' és inherent al domini de la metafísica, és a dir, que esdevé a l'interior del 'món', en què la creació i l'anul·lació del món són pensats o bé com a determinacions de l'acció d'una causa, o bé com a esdeveniments concomitants a altres esdeveniments. La 'producció' com a *poiesis* es constitueix fins i tot quan

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

es renuncia a pensar segons la influència d'una cosa sobre l'altra i ens limitem a preparar les condicions requerides per tal que un cert esdeveniment es constitueca.⁶⁶⁵

Amb aquest text creiem haver aclarit que no hi ha *sols* Poiesis quan es tracta de creació, entesa com a acció humana que té com a finalitat l'assoliment d'un objectiu determinat, ni sols quan aquesta acció es desvincula del fi, passant a ser 'producció' i l'home a ocupar un lloc en la cadena d'activitats que la fan possible, més que siga al preu de perdre de vista la meta última que dóna sentit a tota acció particular. Recordem el que Severino diu respecte a això últim: "Quant més creix l'eficàcia del mitjà, més tendeix a esdevenir un fi..."⁶⁶⁶.

Poiesis, en qualsevol cas, n'hi ha en ambdós casos. Descartem per tant qualsevol intent de crítica a la civilització actual des de la hipotètiques "bondat", "innocència" o "benaurança" d'un passat que haguera fomentat la "creació", front a aquest present en què s'imposa la "producció".

De la mateixa manera, i això entra ja en el segon dels trets, que tampoc s'hi pot parlar d'una separació real entre acció, pròpiament creativa -la de l'artista, la del poeta- i la creació purament productiva, la del que es lliura a una acció només apuntant a l'obtenció d'un fi que es considera "útil". Abans hem parlat de poesia de les paraules i poesia de les coses. Ara ens trobem en millors condicions per desvelar el significat profund d'aquesta expressió: només la ignorància d'Occident contraposa l'acció poètica, com a personal i sentida, a aquella altra productiva, com a impersonal i indiferent. Totes dues comparteixen la voluntat, que elles prenen per evidència, que les coses siguin en el temps:

La poesia i la ciència d'Occident apareixen com apareixen, perquè són guiades per la pensa metafísica. Hom encerta, històricament parlant, quan relaciona la poesia de Dante amb l'escolàstica i la de Goethe amb Spinoza. El tansfons de la poesia de Dante i de Goethe és

⁶⁶⁵.- EN (SG) XXII, pags. 187-8.

⁶⁶⁶.- TCH VI 3, pag. 205.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

el 'món'. Però no es pot dir el mateix del llenguatge homèric o del llenguatge bíblic, de les sentències d'Anaximandre o de les d'Heràclit, en les quals el sentit de l'ésser queda completament inexpressat i roman la possibilitat que el seu dir no siga el 'món', que les determinacions de 'temps', 'naixement', 'mort' etc. expressen l'aparició i la desaparició de l'ésser.⁶⁶⁷

És probable que la segona part del text -la qual fa referència a la tan debatuda qüestió de l'ambigüitat dels llenguatges no directament impregnats per la metafísica- haja sofert revisió des de la implantació més punyent de la filologia en les anàlisis severinianes. SG és del 1967 i l'inici de l' "etapa filològica" podríem datar-la cap als anys 70. Presentem la hipòtesi que, per intervenció de la filologia, potser l' "ambigüitat" s'esvaeixa una mica i done pas a una mena de desvelament del compromís dels mots amb la metafísica, ben abans del naixement oficial d'aquesta. De totes maneres aquesta és una qüestió ineludible, si un vol, però alhora difícil de tancar, fins i tot pel propi autor.

Més a l'abast de les nostres possibilitats en aquest moment, resulta el fet de tractar de reconstruir la història de la *Poiesis* dispersa en l'obra de Severino, però indispensable, des del nostre punt de vista, per a la clarificació completa d'aquest concepte. L'autor, una vegada apartada la qüestió de l'ambigüitat dels orígens, s'ocupa del naixement oficial, de Plató i Aristòtil,

Però aquestes posicions contrastades⁶⁶⁸ es mouen totes sobre el terreny comú de la "producció" (*poiesis*) metafísica: siga que es considere l'individu humà com a productor de l'aparèixer, siga que es considere l'aparèixer mateix com a productor de l'individu (o com a lloc en què es realitza la producció de l'individu). Adhuc la distinció aristotèlica entre *praxis* i *poiesis* (...) continua estant a l'interior de la *poiesis*, entesa com a causa que condueix els ens contingents, siguen del tipus que siguen, del no-ésser a l'ésser (Banquet, 205 b): en la *praxis* els tals ens són inmanents a l'activitat de l'individu -així passa amb el pensament que es realitza en la mateixa activitat que el produeix-, en la *poiesis* (com a contraposada a *praxis*) li són externs.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷.- EN (SG) XXIII, pag. 189.

⁶⁶⁸.- Es refereix a contraposicions sorgides amb posterioritat a aquest origen que nosaltres, per necessitats metodològiques d'exposició, hem situat *abans* en la redacció.

⁶⁶⁹.- EN (TEU) XIX pag. 242.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

El més essencial del text rau en que hi ha creació (*poiesis*) quan l'individu (productor) és causa agent o quan l'individu és causa final, per emprar la terminologia aristotèlica. No cal dir que la concepció corrent accepta el primer sense posar-hi obstacle, mentre que es troba amb dificultats per acceptar el segon. Les "contraposicions" de què es parla al principi del text no són altres que les suscidades entre les diferents vessants de la història metafísica, segon atorguen un o altre paper a l'individu com a creador o com a "patidor" dels efectes d'una "creació" d'opinions generalitzades, de superestructures econòmiques, de invariables històriques etc. que li vénen imposades. Polèmiques recents com la que tingué lloc fa uns anys entre partidaris d'una interpretació "hegeliana" o "estructuralista" del marxisme, o la més actual entre els que romanen fidels a un projecte il·lustrat de raó omnicomprendiva i els partidaris d'una "deconstrucció" de la raó, remiteixen a allò que, per a Severino, només són dues maneres d'exercir la *poiesis*. Però no diem que les "maneres" siguin purament accessòries. Ben al contrari, les maneres de la *poiesis* són les maneres com la metafísica ha anat acomplint el seu destí. Com en altres ocasions, l'anàlisi severiniana posa al descobert profundes analogies entre el que semblaven enemics irreconciliables. És la temàtica de l'esplèndid capítol XIX de TEU. Tenim així que Marx, malgrat totes les distàncies marcades respecte a Hegel, li accepta -i fa seu- el postulat que

la consciència és quelcom posseït i produït per l'individu humà vivent, una activitat per ell exercida, una activitat de la qual ell és protagonista i autor.⁶⁷⁰

⁶⁷⁰.- U. Galimberti expressa això mateix en aquests termes: "L'home, així com que té cos, té el pensament. Per tal d'avaluar aquesta convicció, hi ha el pensament grec: *anthropos = zoon logon ekhon*, on el pensament (*logon*) és entès com a propietat posseïda (*ekhon*) d'aquell animal (*zoon*) que és l'home (*anthropos*). Com a *animale rationale*, l'home, amb el pensament, acull l'ésser i posant-se'l de front amb les categories lògiques, se'l representa a mode d'objecte. Aquesta conclusió, que expressa el sentit del subjectivisme modern, és el fruit d'una lenta, però continua i gradual incomprensió de la relació existent entre ésser i pensament, l'inici de la qual cal buscar-lo en la degradació de *logos* a discurs, proposició, paraula, lògica." (LiC II 3, pag. 78).

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Ara, Marx sosté això des del que ell pren com a "sentit comú", com a *evident* per tant, entenent la consciència "com a quelcom determinat per la seua vida *real*⁶⁷¹ sobre la terra." No hi ha dubte que l'adjectiu *real*, en aquesta ocasió és terriblement equívoc i confús. Què entén Marx per "real"? Les condicions en què l'home viu l'alienació? Si es així, qui o què autoritzen a pensar que el camí que ha de conduir al defora de l'alienació haja de partir de la pròpia alienació?

Encara que puga sorprendre, Severino situa en una posició molt pròxima els punts des dels quals Marx i Kierkegaard es rebel·len contra Hegel, car tots dos apel·len a un sentit comú que és el que faria que la consciència individual, en el cas de Kierkegaard, la consciència de les necessitats, en el cas de Marx, no es reconegueren en cap dels apartats, ni tampoc en el conjunt, de l'Esperit Absolut dissenyat per Hegel. Però no disposem d'arguments per creure que les posicions des de les quals Marx i Kierkegaard critiquen Hegel no siguen, al seu torn, veritats aïllades, exemples d'alienació, pseudoevidències, amb què el mortal va teixint-se un capoll que acaba per escanyar-lo, tal com passa en aquell conte de M. Rodoreda⁶⁷². L'al·lusió a la gran novel·lista catalana no és fortuïta perquè en la seua obra es poden trobar molts exemples d'aquells amants que neguen el món quan l'estimat els nega els seus favors, tal com ja hem vist pàgines enrere. A més, podrien servir com a exemple de la radical subjectivitat kierkegaardiana. Pel que fa a Marx, i comptant que el plaer siga una de les seues "necessitats" que fonamente la materialitat de la consciència i el conjunt de l'individu, serà interessant conèixer aquest text:

... el plaer no és la simple extinció de la sed, és alhora el verd de la font i la claredat de l'aigua, els propis sentiments que, per un moment, formen un conjunt acollidor en què tota la terra s'agombola en un sol gest. Nosaltres no sabem si mai s'ha donat aquella edat d'or en què l'oferta de la terra no es veu envoltada de solitud i en què el plaer, el dolor, la joia, els sons tenen un sentit essencialment divers d'aquell que li és propi en la solitud (car no

⁶⁷¹.- Cursiva nostra.

⁶⁷².- "Viatge al poble de les dones abandonades" en *Viatges i Flors*, Barcelona, Edicions 62, 1980.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

esta davant dels ulls del mortal⁶⁷³ sinó que formen part de la vida dels immortals sobre la terra). De manera que la relació entre el jo i el cos, de la qual hem parlat, passa a través de la solitud de la terra, en la qual el cos continua apareixent i en la qual s'inclou la voluntat de persecució i compliment de la terra.⁶⁷⁴

És cert, però, que en el si del pensament occidental hom pot trobar tota una vessant encarregada justament de denunciar els perills d'aquell antropocentrisme o subjectivisme que, des d'una posició pretesament realista, acaba sempre per justificar la instrumentalització que l'home d'Occident fa de tota la terra. En el nostre segle, és probablement l'obra de Heidegger qui millor s'enfronta al "cartesianisme" inherent a gran part del pensament modern i a la tradició de la qual aquest és fruit, en tant que, un i altra, perjudicarien la recerca d'una veritat incontrovertible no subjecta al vagareig propi de les facultats humanes:

Feuerbach, contrariament (a Marx i Kierkegaard) és amb Hegel: la trinitat divina de l'home, o siga les forces supremes -raó, voluntat, cor- que constitueixen l'essència de l'home, són "al damunt" (o "per sobre") de l'individu, del qual un no pot dir que les "tinga" o que les "posseesca", sinó que es tingut i posseït per elles: jo no posseesc la raó, és la raó qui em

⁶⁷³.- El "davant dels ulls" és l'actitud idònia per decidir que les coses siguen intervingudes per la Poiesis que tractem de caracteritzar al llarg d'aquest apartat. La cosa ve del capítol XXIII de SG, on es diu: "... les masses no es veuen ja "guiades" en el món per forces estranyes, sinó que elles mateixes esdevenen una força metafísica: el 'món' ja no està sobre les seues esquenes i sobre el seu cap, sinó davant dels seus ulls." Crec reconèixer en aquestes paraules -malgrat la reluctància de Severino a acceptar una ètica derivada del seu pensament- una mena de revifament de la responsabilitat moral: amb la metafísica, que fa que la meua relació amb l'objecte siga de pura contemplació, em persuadeix de la meua manca de responsabilitat referent al destí d'aquest món. "Davant dels ulls" en oposició a "sobre les esquenes" i "sobre el cap". No podem sinó recordar E. Lévinas, autor el llenguatge del qual ha d'haver, com a mínim, captat l'atenció de Severino, malgrat la separació introduïda per la qüestió de l'*humanisme*. Com a anècdota, diguem que hem sabut de boca del propi Severino que, quan ambdós autors es trobaren per primera vegada, fa vora trenta anys, Lévinas saluda a Severino amb aquestes senzilles paraules que no obstant, resumeixen el contingut de la seua distància filosòfica: *Vous êtes un grand ontologue, mais vous avez oublié l'homme*. Cfr. respecte al problema que tenim entre mans *Le Temps et l'autre*, pags. 88-9: "Toute la particularité de la relation de l'un à l'autre passe inaperçue, Platon construit une République qui doit imiter le monde des idées; il faut une philosophie d'un monde de la lumière, d'un monde sans temps. A partir de Platon l'idéal du social sera cherché dans un idéal de fusion. On pensera que dans sa relation avec l'autre, le sujet tend a s'identifier avec lui, en s'abîmant dans une représentation collective, dans un idéal commun. C'est la collectivité que dit "nous", qui, tournée vers le soleil intelligible, vers la vérité, sent l'autre à côté de soi, et non pas en face de soi. Collectivité qui s'établit nécessairement autour d'un troisième terme qui sert d'intermédiaire. Le *Miteinandersein* demeure lui aussi la collectivité de l'avec et c'est autour de la vérité qu'il se révèle dans sa forme authentique. Il est collectivité autour de quelque chose de commun. Aussi comme dans toutes les philosophies de la communion, la socialité chez Heidegger se retrouve-t-elle dans le sujet seul et c'est en des termes de solitude que se poursuit l'analyse du *Dasein*, dans sa forme authentique.

A cette collectivité du côté-à-côté, j'ai essayé d'opposer la collectivité "moi-toi", la prenant non pas au sens de Buber, où la réciprocité demeure le lien entre deux libertés séparées, et où le caractère inéluctable de la subjectivité isolée est sous-estimé. J'ai cherché une transcendance temporelle d'un présent vers le mystère de l'avenir. Celle-ci n'est pas une participation à un troisième terme, que ce soit une personne, une vérité, une oeuvre, une profession. C'est une collectivité que n'est pas une communion" (Montpellier, Fata Morgana, 1979.)

⁶⁷⁴.- EN (TEU) XVIII, pags. 240-1.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

posseeix. Heidegger repeteix Feuerbach en proposar capgirar la definició aristotèlica d' 'home', posant la *physis* (l'aparèixer) com a *logos anthropon ekhon* (i entenent el sentiment revelador del no-res no ja com a quelcom provat per mi o per tu, sinó com a sentiment impersonal: ens angoixem.⁶⁷⁵

Tanmateix, com ja hem vist en un text anterior, per a Severino no és el més essencial que l'home produeca l'ésser o que l'ésser produeca l'home, per a ell l'essencial és el fet mateix de produir (*poiesis*). Això continua sent un problema que, inconscientment, determina el curs adoptat per les escoles modernes de pensament i les seues relacions. Tenim així que escoles i autors tan diferents com Hume, Nietzsche i el neo-positivisme coincideixen en la crítica a la versió metafísica del principi de causalitat i, particularment, entre les seues accepcions, aquella referida a la causalitat del Jo sobre el món, obrint pas així a una ciència entesa com a "procés sense subjecte" (Popper), *world without minds* (Schlick) o la idea de Mach i Russell segons la qual s'hauria de dir "pensa" , i no jo pense, de la mateixa manera que un diu 'trona'. En actuar així,

a) es creu garantir l'existència d'una veritat objectiva

b) però, alhora, es declara fútil tot intent de l'experiència privada per testimoniar la suposada veritat objectiva. Per a Severino, com ja hem vist a l'apartat anterior, la història de l'empirisme, amb totes les seues variants, és la història de la crisi progressiva de la confiança dipositada en l'experiència individual -encara no clarament en contradicció amb la intersubjectiva- per a testimoniar la veritat. Però si l'experiència individual es declara impotent per poder testimoniar la veritat, aleshores qui o què la testimoniaran?

Marx s'alçà contra una concepció hipostasiada de veritat en si, en sentit idealista, que, en opinió seua, es desinteressava dels homes concrets i reals, en sentit

⁶⁷⁵.- Una més fidel traducció de *ci si angoscia fóra*: l'angoixa ens sobrevé. *Ci* és el reflexiu de la *priemra* del plural, *si*, en canvi, pertany a la tercera. S'entemesclen ací un sentit comunitari amb un d'impersonal. TEU (EN) XIX, pag. 242.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

materialista. Igualment podria haver-ho fet contra la concepció empirista que ara esmentàvem:

La interpretació neoempirista de l'aparèixer s'acosta a la idealista criticada per Marx, car l' "home", del qual parla el neoempirisme, correspon a l'"Ego empíric" idealista que, al seu torn, no és forma, sinó contingut particular de la consciència (o siga, com a aparèixer, idealistament interpretat com a 'consciència').⁶⁷⁶

Amb aquest text, hem introduït el tema de la consciència com a lloc privilegiat de l'aparèixer. La consciència com a productora de *phaineszai* (presentificacions, manifestacions, fenòmens)⁶⁷⁷. El tema, en cert sentit, és el fil conductor de tota la filosofia moderna, de Descartes a Hegel, en tant que, per a ella, Ésser vol dir ser *subiectum*. Hauria que discutir si Marx i Freud arriben a posar en crisi aquesta concepció. En qualsevol cas, Hegel dóna a entendre que Descartes és el primer idealista alemany⁶⁷⁸ i nosaltres entenem aqueixa afirmació sempre en relació amb una altra no menys categòrica del propi autor: el seu propòsit de fer de substància spinoziana subjecte⁶⁷⁹. És a dir, una espècie de síntesi entre Descartes i Spinoza: el saber (Descartes) de la substància-tot (Spinoza), com a meta ideal de l'activitat filosòfica. El tema, amb matisacions diferents, depenents de la diversitat d'èpoques històriques, és quasi tan vell com el propi pensament d'Occident: ja Sant Agustí fa dependre la percepció de la presència de qualsevol esdeveniment en el temps, d'una entitat (ànima) que no és en el temps, que és eterna. La temporalitat passa a ser una mena d'eternitat degradada, que, en essència, depèn de l'eternitat com a tal, o, si un vol, que la fluïdesa dels distints instants, implica l'eternitat de l'ànima. Aquest

⁶⁷⁶.- Ibidem pag. 244.

⁶⁷⁷.- SG (EN) XXII.

⁶⁷⁸.- Hegel: *Lecciones de Historia de la Filosofía*. México, Fondo de cultura económica, 1977. Tercer volum, pag. 252.

⁶⁷⁹.- "Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto" (Hegel *Fenomenología del Espíritu* II: El desarrollo de la conciencia hacia la ciencia 1: El concepto de lo absoluto como el concepto de sujeto." México, F.C.E., 1966 i 1973. pag. 16.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

pressupòsit el trobem sempre a un o altre lloc del pensament medieval, fins desfer-se'n, al començ del pensament modern, del seu posat teològic per adoptar-ne un de laic i epistemològic. El que importa, en qualsevol cas, és aqueixa necessitat de la filosofia d'observar qualsevol mutabilitat des d'un fons de immutabilitat:

Les determinacions *variables* (aquelles que entren i ixen de l'aparèixer) poden créixer i disminuir, però el fons roman. L'espectacle pot reduir-se fins quedar-se tan sols amb la pobresa essencial del fons. Però quins són els confins de la pobresa essencial? Queda fora d'ells la pròpia consciència de la meua identitat? La filosofia com a *epistème*, és el missatger veraç de l'ésser: anuncia que el fons, que és al davant meu, és això que eternament m'està al davant (que el fons és al 'meu' davant, significa que l'aparèixer el conté.⁶⁸⁰

No cal dir que aqueix fons no és sinó altra manera de referir-se a la instància interior i eterna que contrasta amb l'absolut devenir de les coses del món *exterior*, per dir-ho així. Des d'aquesta perspectiva, Severino romandria dins d'unes coordenades establertes pel primer Heidegger, segons el qual en l'home es compliria el desvelament de l'ésser, ell seria l' àmbit de l'obert per excel·lència, tot i que l' "apertura" no dependria mai de la "voluntat" com a quelcom privatiu i restringit a ell i a les seues disposicions. Sembla que la missió de la filosofia siga la d'ocupar-se'n d'aqueix fons i del seu paper transcendental en el sentit kantià, d'allò que, en si mateix, no apareix, però que fa possible la presència de qualsevol altra cosa, el que més endavant direm aparèixer com a **horitzó transcendental**, en oposició a l'aparèixer com a **determinació empírica**. Fins ací, com passa sempre que Severino s'ocupa del paper de la filosofia, la seua positura sembla ser prou *clàssica*, entenent amb aquest terme que, en cap moment, es planteja la qüestió de l'"anacronisme" de la filosofia, ni la seua superació irreversible per un o altre tipus de civilització tècnico-industrial, com passa en altres autors, Heidegger particularment. De totes maneres, aqueix "classicisme" dista molt de constituir una fe inquebrantable en les possibilitats de la consciència, entesa a la manera

⁶⁸⁰.- SG XXII (EN).

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

d'Occident entesa a la manera d'Occident en l'època moderna, de descobrir la veritat de l'ésser. Per això els problemes, malgrat la fe dipositada en la filosofia, no triguen en plantejar-se:

La filosofia no estableix encara els límits del fons, i tampoc la relació del fons amb allò que dic 'el meu cos' i 'els meus sentiments'. El meu cos i els meus sentiments habiten entre les coses que apareixen, però això no significa que l'ésser pugui aparèixer només si apareix el meu cos o la meua manera de sentir...⁶⁸¹

En un mot, el que es planteja ara és tota la problemàtica de l'analogia referida a l'experiència que tant ha preocupat a la filosofia analítica, més que res des del punt de vista de la "comunicació" o "compartiment" de l'experiència. Què autoritza a pensar que el compartiment que experimente (o crec experimentar) amb l'alegria o el dolor d'altri és correcte, s'estableix en els termes justos, no hi ha malentesos ni per la seua part, ni per la meua? El cas és que no hi ha prova definitiva de l'esmentada "correcció":

Però qualsevol nexa entre les determinacions empíriques (físiques, orgàniques, psíquiques) que constitueixen la meua vida i l'aparèixer és només un fet que pot ser substituït per altres fets.⁶⁸²

En arribar a aquest punt és quan més llúix la valentia de l'idealisme en fer-li front al repte que se li presentava: la fonamentació de l'àmbit propi de l'aparèixer, la fonamentació de la consciència o del Jo, encara millor: de l'autoconsciència. Fonamentar l'autoconsciència significa fer d'ella el punt en el qual o per el qual, tenen lloc tots els fets, psíquics, físics etc. Obviament, per obtenir aqueix paper, ella no pot reduir-se a ser un fet entre altres fets. Si l'autoconsciència fóra un fet entre altres, no hauria manera possible de defensar que es diga jo pense i no pensa o, el que ve a ser el mateix, no seria possible sostindre la seua superioritat a nivell

⁶⁸¹.- Ibidem.

⁶⁸².- ibidem.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

epistemològic o ontològic. Aquest és, ni més ni menys, el punt al qual arriba l'empirisme: puc parlar que estic alegre o que estic trist, que em fa mal el cap o que em trobe en una perfecta forma física. Tot això són fets. Temerari resulta, en canvi, referir tot això a una unitat de la persona qualificada de consciència, Jo etc. Ara, immediatament, si això es així, se suscita un altre problema: la relació entre els diversos "fets" dista molt de ser veraç. Pitjor encara, de poder mesurar el grau de veracitat. Com decidir; per dir-ho amb un exemple, entre estar trist perquè un amic m'ha traït o perquè la inseguretat en mi mateix és tan gran que no em permet suportar el més mínim esdeveniment contrari al meu equilibri? Justament és aqueixa ineficàcia de l'atribució causal el que fonamenta l'escepticisme al qual, potser, condueca tot empirisme coherent i disposat a assumir radicalment els seus propis pressupostos. Precisament aqueix és el destí que l'idealisme vol evitar i, consegüent, fa de la consciència aquella instància que té el privilegi de fonamentar-se ella mateixa, abans de fonamentat tota la resta. Aquest camí, però, no està lliure d'inconvenients com ja hem vist en l'apartat anterior: com l'autoconsciència pot ser, alhora i indistintament, deduïda i principi de deducció?. En actuar d'aquesta manera, més que a primer colp de vista, l'idealisme romàntic sembla especulatiu i contrari a la quotidianitat, el cert és que s'acosta a la concepció *corrent*:

... la manera en què correntment un diu 'Jo', pressuposa un nexa necessari entre la determinació empírica i l'aparèixer.⁶⁸³

Si fa no fa, el mateix que pressuposa l'idealisme. Tanmateix aquest fallarà en el seu intent des del moment que estant com està impregnat de la identificació entre intersubjectivitat i objectivitat, tan pròpia de la història metafísica, introdueix la distinció entre "Ego empíric" i "Ego Trascendental"⁶⁸⁴, entenent el segon com a

⁶⁸³.- Ibidem.

⁶⁸⁴.- TEU XVIII (EN) pag. 240.

denominador comú dels primers, com allò que els primers comparteixen, que exclou altres particularitats purament "subjectives", irrelevants per a l'Ego transcendental. En el plantejament severinià l'esmentada identificació val tant per a l'empirisme com per a l'idealisme. No ens estranyarem doncs quan l'idealisme, tal i com va veient la seua pretensió amenaçada, s'acosta més i més a les posicions de l'empirisme:

Si l'existència del contingut de la consciència no depén, segons l'idealisme del jo empíric, d'altra banda, Fichte, Schelling i Hegel han tractat de 'deduir' les determinacions categorials del contingut de consciència, mostrant que l'apertura d'aquesta no seria possible si no incloguera unes categories tals, àdhuc la categoria del jo empíric: el contingut de la consciència no depén d'aquest o aquell jo empíric, per l'existència d'una pluralitat de jos empírics és una condició necessària per a l'existència de la consciència i, per tant, del jo transcendental. La crisi d'aquesta 'deducció' -crisi del 'sistema'- porta al neoidealisme a una major proximitat amb el neoempirisme, car els continguts de consciència no poden ser considerats com a categories necessàries (l'única categoria és la consciència com a forma), sinó com a fets, que poden substituir-se per altres fets...⁶⁸⁵

Tenim així que la sola cosa necessària és la pura forma de la consciència, el Jo Transcendental, però tot allò que esdevinga a l'interior de l'espai acotat pels límits transcendental no té res de necessari. És una qüestió transcendental que la consciència no pugui mai veure's a si mateixa lliberada de coordenades temporals, però és una qüestió subjectiva i empírica, contingent, l'actitud que els diversos individus, amb diferents temperaments, adopten davant d'aquest fet. La cosa, però, no acaba ací, perquè, a la llarga, l'estabilitat connectada al Jo transcendental també desapareix, en tant que els Egos empírics protesten per la seua consideració menor, ontològicament parlant. Ja hem vist com Severino ficava dins d'un mateix pot "la interpretació neoempirista" i "la idealista criticada per Marx" de l'aparèixer, car una i altra avalen la seua posició a còpia de deixar fora el subjecte empíric. A aquesta afirmació cal ara afegir-ne una altra que millora i completa la consideració que a Severino li mereix l'idealisme:

⁶⁸⁵.- TEU XIX (EN) pag. 245.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Quan hom afirma que la consciència existeix, *només* si existeix l'individu humà, hom introdueix una implicació necessària entre dos termes. En la metafísica no empirista, l'acció s'entén com a implicació necessària d'aquest tipus. "l'home pensa" (és a dir, duu a terme l'acció de pensar) significa: "El pensament existeix" (o siga si existeix el cos, els òrgans sensorials, el cervell, l'ànima espiritual, l'individu com a unitat substancial d'ànima i cos etc.). L'empirisme ha reclamat a la metafísica la fonamentació de la necessitat de la implicació; en no obtenir-la, ha revelat legítimament la gratuïtat de la implicació necessària.

Ara ve el més sorprenent:

Els 'sistemes' idealistes han estat l'única tentativa de fonamentació de la necessitat de la implicació (que segons l'idealisme és recíproca) entre pensament i individu humà. Gràcies precisament a l'intent de deduir el jo empíric com a condició indispensable de l'apertura del pensament, l'idealisme romàntic (el hegelianisme sobretot) ha acomplert -en les antípodes del que encara es diu- la defensa més profunda de l'individual (*singolo*), del jo empíric, de l'home concret.⁶⁸⁶

Malgrat tot, Hegel no es troba en millors condicions que els seus companys, entre els més significatius de la història del pensament, per concedir a l'individual el caràcter, sense restriccions, d'Ésser, de cosa que és, amb tots els éssers i tots els éssers:

⁶⁸⁶.- Ibidem 244-5. En realitat la sorpresa no és tanta per al familiaritzat amb l'idealisme italià i els seus epígons, com ara G. Bontadini. Quan parlem d'epígons, no diem que Bontadini o Severino siguin necessàriament idealistes, diem que estan dins d'una tradició conscient d'un important llegat teòric. Respecte a la qüestió que ara ens ocupa, cal dir que Bontadini en un escrit titolat "Gentile e noi" inclòs al volum *Dal problematicismo alla metafisica* (1952) ja havia maldat per demostrar la solidaritat mútua, contra totes les aparences, entre idealisme i l'existencialisme, aleshores al cim de la seua popularitat i, com és ben sabut, reconeixedor agraït dels favors prestats pel hegelianisme. Llegim només a títol d'exemple: "... l'existencialisme, lluny de ser la supressió de l'idealisme, n'és en canvi la confirmació necessària, l'expansió peculiar. Queda l'idealisme en tant que la "infinitud" té com a contingut precisament la finitud, el transcendental té com a contingut el problema. De manera recíproca, si desapareguera l'existencialisme -la qual cosa pot esdevenir-se només amb la fonamentació d'una metafísica de l'ésser- desapareixeria igualment l'idealisme" (nota 1, pag. 13). Confesse que, llegint texts de Bontadini, he quedat sorprès del quasi oblit que avui pesa sobre la seua obra, en un temps en què, per sort, les opcions i decisions de l'existència empírica, continuen sent, sense dubte, un condicionant a l'hora d'apropar-se a certs autors, però no un condicionant *sine qua non*. De fet, Bontadini, a molts pocs anys de la tràgica mort de Gentile, havia tractat d'aclarir el paper de compromís de l'idealisme amb la història italiana recent, sense defugir, l'espinos tema del feixisme. Només per la seua *modernitat*, per la concordància que demostra amb anàlisis posteriors i, sobretot, per animar a conèixer la font originària, paga la pena citar: "En quant a la burgesia, no podem dubtar que ella estiguera disposada a desfer-se'n d'aquesta seua darrera defensa (el feixisme*), un cop l'haguera exprimida i, exhausta i empenyada, no poguera traure-li profit, disposada a comprometre de qualsevol altre mode la pròpia ànima, per tal que se salve el propi cos, al qual ella (la burgesia*) es veu obligada a considerar el bé suprem." (pag. 24). Importa dir que aquest text que, sense anar més lluny, haguera pogut assumir un analista d'esquerra radical, com ara el Pasolini dels anys setanta, està escrit des de l'observació més estricta de l'ortodòxia religiosa catòlica.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

I tanmateix, per a Hegel, l'individual (*singolo*) és etern com a categoria de l'individual, mentre les individuacions de les categories són l'accidental, que ix del i retorna al no-res.⁶⁸⁷

Per què passa això? Per què tot intent del pensament occidental de pensar l'individual com Ésser, amb tots els drets que aquest títol comporta, acaba en fracàs? Doncs perquè el concepte que recorre el pensament dels segles sense haver de soportar cap revisió que pose en perill la seua hegemonia:

L'esperit' com a autopossèit per la idea, és el principi de la producció de l'individual; com l'intel.lecte actiu aristotèlic -que pensa sempre i "no unes voltes sí i altres no"⁶⁸⁸- és el principi de la producció (de fet és *poietikós*) de les determinacions conceptuals.⁶⁸⁹

Això significa que el més genuïnament metafísic no és optar per un o altre tipus de metafísica, sinó apostar per un concepte de producció-*poiesis* esparcit per totes les metafísiques d'Occident i convençut que, per la seua pròpia acció, les coses ixen del no-res per retornar-hi:

Adhuc l'existencialisme pensa l'individual com a això que ix del no-res i hi retorna; tanmateix, per haver renunciat a la dialèctica idealista, succeix que no només l'individual, sinó la pròpia categoria de individualitat (*singolo*) roman a l'interior de l'aparèixer com a aquell mer fet del qual parla el neoempirisme. El mètode fenomenològic no consenteix que la *physis* heideggeriana continga (*ekhon*) l'home d'altra manera que com aquest mer fet.⁶⁹⁰

I això no és el mateix que afirmar que l'home, i la consciència de l'home són coses entre les coses, fets, entre els fets? En qualsevol cas, la resposta de Severino és afirmativa, perquè aquest és l'enllaç íntim entre escoles que només la crítica de moda considera irreconciliables. Per a ell, *Poiesis*, com a voluntat que les coses vinguen del no-res i hi retornen, és el tret més distintiu de la metafísica, i això no

⁶⁸⁷.- Ibidem pag. 245.

⁶⁸⁸.- Aristòtil *De anima* 430 a 22.

⁶⁸⁹.- TEU XIX (EN) pag. 245.

⁶⁹⁰.- Idem.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

val només per a aquelles produccions que posen el seu fi, fora del propi productor (l'home), sinó que també val pel que fa a la producció de la pròpia consciència:

L'idealisme copsa només el sentit formal del "Jo", car l'alienació del sentit de l'ésser és alhora alienació del sentit de l'aparèixer i doncs del sentit del jo: l'aparèixer esdevé creador de l'ésser i el jo l'acte autocreatiu originari. A l'enfora de l'idealisme, però, tampoc aflora el significat formal del jo: ací el 'jo' no significa la pura consciència de si, sinó la consciència de si com a una determinació empírica que implica necessàriament l'apertura de la consciència. El domini de la metafísica porta després a entendre aquesta implicació com a 'producció' per part de la determinació empírica. Si 'jo' significa consciència de si com a autor, protagonista del tindre consciència, també significa la consciència en tant que assumeix com a objecte alguna cosa considerada, entre les altres, com a autora de la consciència.⁶⁹¹

Aquesta és, probablement, la forma més extrema de **Poiesis**, la creació de la pròpia consciència per exigències de la pensa metafísica, que per a Severino, com hem pogut comprovar, és molt més que una disciplina acadèmica. En el text que acabem de citar es parla d'un "enfora de l'idealisme" que no és el materialisme, ni cap altra alternativa dins de la història metafísica, sinó el pur sentit comú o, encara més, el pensament irreflexiu de la quotidianitat que es resisteix a ser considerat només des del punt de vista formal i, aleshores, aquest jo empíric, menystingut per una tradició metafísica que posa l'universal per damunt del particular, respon amb una estratègia de caire no menys metafísic: la de considerar-se autor de si mateix, creient, ingenuament, que **Poiesis** no és un concepte metafísic o, també, que ell és l'amo del seu destí i de les coses que creu que estan per disposar-ne. Si la primera de les possibilitats correspon més a les metafísiques **contemplatives** del període antic, la segona a aquelles altres pràctiques tan nombroses en la modernitat. Per a l'autor, estava "previst" que la consciència com a **determinació empírica** acabaria per imposar-se sobre les distintes versions "formals", sempre insegures i sempre decebedores per a les aspiracions del subjecte "de carn i os". Tanmateix unes i

⁶⁹¹.- SG XXII (EN) pag. 179.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

altres col·laboren al que seria la creació metafísica per excel·lència, la de l'home mateix,

La tècnica avui es proposa construir l'home. L'home com a objecte de la producció (*poiesis*) és el resultat més rigorós de la metafísica.⁶⁹²

Ara, crear la consciència significa enderrocar els murs que contenien els desigs secrets dels homes anteriors al predomini de la tècnica. Significa que un pot prescindir d'aquells immutables que alhora senyalaven les possibilitats i marcaven els límits. Però a més significa que no existeix aquell barem valoratiu des del qual un pensaria que s'han de condemnar les conseqüències de la civilització de la tècnica. Que no hi ha res d'espiritual des del qual denunciar les males condicions de la realitat material, perquè acabem de veure que l'esperit és conseqüència d'un o altre tipus de producció, que és el que ninguna de les alternatives que el pensament d'Occident va oferint, oportunament, critica en profunditat:

La cultura moderna conté àdhuc les condemnes d'aquelles abolicions radicals de qualsevol límit. Es condemna la tècnica en nom de l' 'esperit', o dels valors i, fins i tot, de 'la veritat de l'ésser'. Però la controvèrsia sobre la tècnica és una de les moltes contraposicions que en el curs de la història occidental s'han anat formant en el si de la metafísica. La tècnica que capgira qualsevol ordre natural en proposar-se crear l'home, l'ànima, el superhome, 'Déu', és la pura lliberació del 'món', o siga el nihilisme metafísic portat no sols a la seua formulació més rigorosa (el que ja passava en les diverses formes d'historicisme, antimetafísic immanentista, humanisme, ateisme etc.) sinó a la seua actualització més rigorosa. Adhuc les condemnes espiritualistes de la tècnica, o de les seues exorbitàncies, es fonamenten en una manera de pensar que posa l'home en el 'món'; per tant, el seu rebuig de la tècnica es limita a mantindre en vida els immodificables, que la lògica del 'món' ja no permet d'afirmar. L'antimetafísic i l'antitecnicisme són dos aspectes d'un mateix equívoc.⁶⁹³

És evident que el pensament de Severino, pot ser titllat de moltes coses, però no de manca de radicalitat en les seues formulacions. Potser siga per això que des d'ell

⁶⁹².- SG VIII (EN) pag. 153.

⁶⁹³.- SG XXIII (EN) pag. 182.

sigui difícil albirar una eixida a la situació actual. Normalment, en la vida quotidiana, pensem que la premura o la necessitat de solució dels problemes, han de deixar a banda les qüestions "teòriques" que preocupen a Severino. Tanmateix l'autor està convençut que qualsevol posicionament teòric, no és *només* teòric. Un concepte "superestructural", com dirien els marxistes, ens ha servit per descobrir allò més essencial d'una civilització. Hem vist com els grans antagònics acabaven per acordar-se en aquest punt. Comptat i debatut, podem tenir la sensació que hem fet un llarg recorregut per la tradició filosòfica per acabar sabent el que ja sabíem, quelcom que de tan evident sembla tocar el mateix ridícul, que les coses, gràcies a una acció creativa (**Poiesis**) ixen del no-res i hi retornen. Que l'acció sigui executada per un demiürg, un déu, un home, sobre una base immodificable de naturalesa, o sobre la base de la modificabilitat de tot que només la tècnica aconsegueix⁶⁹⁴, la suma de tot això és encara menys significativa que el fet d'entendre l'acció com a **Poiesis**.

Podem comprendre que l'ecologista, per posar un cas s'escandalitze en llegir

Qui condemna la provocació i devastació de la natura culminades per la tècnica, no se n'adona que aquesta natura ha estat portada a la llum justament perquè sigui provocada i devastada: no se li fa violència, perquè ella està predisposada a la provocació i a la devastació.⁶⁹⁵

O quan resta importància a la diferent consideració que el consum té per a Sant Agustí o per a l'economista actual, perquè, des del seu punt de vista, Sant Agustí, que assimilava la consumibilitat al mal i Keynes, que la recomanava com a factor determinaant per a superar la crisi econòmica del 29, tots dos entenen la **poiesis** com a oscil·lació entre l'ésser i el no-res, la conveniència que el seu producte sigui o no consumible és qüestió de segon ordre.

⁶⁹⁴.- Un recull sistemàtic d'aquestes posicions el trobem a TCH V, pags. 215-7.

⁶⁹⁵.- SG XXIX (EN) pag. 190.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

De totes maneres no hi ha massa esperances que un pugui reeixir desfent el camí, tornant a començar de zero. No per temor a una hipotètica revolució que ho destruïra tot per tal de refer-ho de nou, sinó per temor que la revolució no arribara a liquidar les més profundes estructures que motiven les actituds. Poiesis és una d'aqueixes estructures i, segons l'autor, ni els grans canvis que la història ha conegut, ni la implantació de noves formes de sensibilitat -valoració de l'oci, ecologia etc.-han fet res per obligar-la a seure al banquet dels acusats. Al capdavall, també els jutges es veurien obligats a produir una sentència, posem per cas. La solució probablement no estiga ni en la condemna ni en l'exclusió, sinó en l'acte lliure i radical de pensar. Hem vist⁶⁹⁶ primer que "l'idealisme cospa només el significat formal del Jo" i després que "a l'enfora de l'idealisme tampoc sorgeix el significat formal del Jo". Aquestes dues afirmacions, quasi simultànies, a més de contradir-se, no posen ben difícil l'eixida de la nostra alienació? I en canvi, el que se'ns diu és quelcom menys desesperançador, que el significat formal del Jo roman ocult mentre estiga vigent la manera en què l'home d'Occident entén formal i entén Jo. No succeiria quelcom semblant respecte al concepte de poiesis i aleshores no caldria tant desfent el camí que aquesta ha recorregut, sinó encarar conscientment les seues possibilitats extremes? De cap manera, per tant, l'abandó del pensar al qual la tècnica sembla conduir, sinó la invitació a pensar encara més del que ho fa la tècnica o del que ho ha fet la metafísica.

⁶⁹⁶.- SG (EN) XXII.

V.- Entre els immutables i el devenir.- Si la qüestió de la consciència com a *poiesis*, ens ha ocupat una gran part de l'apartat anterior, mancava però la relació problemàtica que aquella sosté amb el desvelament de la veritat, desvelament que apareix compromès des del moment que se l'associa a un o altre tipus de creació. Això justifica, al nostre entendre, les dimensions del text que anem a transcriure. Es tracta d'aprofundir en el caràcter "poiètic" de la consciència de l'home d'Occident, perquè ens ha semblat que, només fent-ho així, aclariríem definitivament el distanciament de Severino sobre el tema de "l'aparèixer" respecte a la Fenomenologia -per ser aquesta l'escola que més ha insistit en la qüestió. El tema, aparentment, es troba desvinculat, del problema de la tècnica, però el lector no trigara en descobrir com el tema de la *poiesis* de la consciència ens hi porta i com, d'ací, partim cap a una reflexió sobre l'humanisme, el qual, amb tota propietat, més que sembla un tant insòlit en el panorama de la reflexió filosòfica actual, és un dels temes, que per raons que tractarem d'explicar a l'última part, sobre els quals Severino demostra una atenció preferent, a més de representar un repte al qual només el destí de la *téchne* haurà de respondre. Certament, el text està afectat del condicionament propi de EN -l'acceptació de la possibilitat de la llibertat- que no es troba ja en en DN. Tot i així, pensem que la seua problemàtica és inherent a la totalitat de l'obra severiniana:

La interpretació filosòfico-teològica del significat coccigi de la 'creació', desenvolupada per la completa cultura occidental, es troba radicalment immersa en l'oblit de la veritat de l'ésser. Si hom interpreta la 'creació' en termes d'ésser i no-ésser -si, per tant, se la interpreta com a implicant la possibilitat de no-ésser (en què d'una certa dimensió de l'ésser es diu que podria haver no estat o que podria no ser: *vertibilitas in nihilum*- aleshores el concepte de creació és la negació explícita de la veritat de l'ésser. Però si hom interpreta la creació com a determinació relacionada amb l'aparèixer i desaparèixer de l'ésser, la creació és aleshores una autèntica possibilitat de l'ésser. Una possibilitat -i un problema: el problema de la relació entre el fons de l'aparèixer i la història del contingut de l'aparèixer. Des del punt de vista de la veritat de l'ésser, la possibilitat de la creació és la possibilitat que en l'espectacle etern de l'aparèixer arribe a aparèixer el que podria no haver aparegut; o siga que en aquell moment de l'etern que és l'aparèixer actual, l'etern es revele més del que estiga destinat a aparèixer. Però una possibilitat que hi coexisteix en l'actualitat és l'oposada, és a dir, que la història siga el desenvolupament necessari de la revelació de

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

l'etern. Aquestes dues possibilitats -i les seues possibles interseccions- es disputen el sentit de l'home. (I si el desenvolupament del contingut de l'aparèixer fóra la història de la llibertat, quin seria el sistema concret de les categories que constitueixen el fons de l'aparèixer? I això que en el llenguatge corrent diem 'realitat humana' -aquest conjunt de determinacions físiques i psíquiques, aquest farcell de sensacions, sentiments, volicions, pensaments- pertany al fons de l'aparèixer, o bé a aquella possible dimensió de l'ésser, que apareix, però podria no haver aparegut? I no s'hauria de dir que la 'creació' és, abans de tot, l'emergir de l'autoconsciència des del fons, o siga, l'adquisició de la consciència de si per part de l'home etern -i l'adquisició de si com a lligat a una certa situació empírica: corporeïtat, sensibilitat-: aquella consciència de si que mancaria cas d'haver estat un emmirallar-se en l'ésser i, conseqüentment, un etern mirar-se, que només en el temps se n'adona del seu mirar-se?. I pel que fa a la història de la llibertat, fins quin punt la llibertat pertanyeria a l'ésser o fins quin punt pertanyeria a l'aparèixer?).⁶⁹⁷

Tenim, en primer lloc, quelcom que ja sabíem, que la forma pròpia segons la qual Occident ha entès la creació -com a pas del no-res a l'ésser i de l'ésser al no-res- és incompatible amb allò que Severino qualifica de veritat de l'ésser, que no fa més que afirmar, una i altra vegada, l'eternitat de tot allò que esdevé. Però en aquesta ocasió Severino va més enllà i entra en el que podríem considerar com a reconeixement del problematisme inherent a la seua pròpia posició, aquella que al concepte corrent de 'creació' en Occident ofereix com a alternativa no el pas del absolut no-res a l'ésser absolut, i viceversa, sinó la comparecència o no de l'esdeveniment en el cercle de l'aparèixer, sense posar mai en dubte la seua eternitat. I és ara que es presenten el dos camins:

Un, que *l'etern es revele més del que està destinat a aparèixer.*

Altre, que *la història siga el desenvolupament necessari de la revelació de l'etern.*

Encara que Severino no ho diga, podem pensar que el primer porta el segell de Heidegger i el segon el de Hegel. Tots dos marquen una distància considerable respecte al concepte metafísic tradicional de 'creació'. L'un perquè minimitza la seua importància front a la insuficiència de l'home per poder testimoniar la

⁶⁹⁷.- P VIII (EN), pags. 115-6.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

revelació de l'ésser, la qual cosa passa a ser el factor determinant que en cert moment de la història d'Occident ha persuadit als seus habitants per pensar que la vida era un interval entre l'ésser i el no-res, creació i destrucció. L'altre perquè desfonamenta la 'creació' en convertir-la en el recurs de l'home que encara no ha comprés que l'autèntica revelació de l'ésser només es produeix a través de la història. Totes dues carreguen sobre les esques humanes l'èxit o el fracàs d'una empresa anomenada revelació de l'ésser: *Aquestes dues possibilitats -i les seues possibles interseccions- es disputen el sentit de l'home.*

Tanmateix cada una espera resultats diferents: la primera camina cap a una actitud contemplativa que té com a objecte allò que Severino diu "*puro gioco del divenire*", la segona, allò que ja hem dit de Hegel, que "representa l'últim intent de salvar l'*epistème*" més que siga al preu -afegiríem- d'acceptar la història com a escenari de la revelació de l'ésser, cosa aquesta que l'*epistème* anterior a Hegel difícilment hauria acceptat de bon grat, tot i que, *inconscientment*, sabia que no podia tindre altre destí. La primera, no costa de veure, és pròpia d'aquell moment en què ja s'ha perdut la confiança en l'*epistème* com a dipositària dels **inmutables**. A més, s'ha perdut la confiança que allò que a l'home se li revela siga, ni tan sols gradualment a través de la història, la veritat de l'ésser. El text parla d' "autèntica possibilitat de la veritat de l'ésser" però no de necessitat, almenys mentre que es refereix a la primera de les actituds. La segona, com es pot imaginar, relucant encara a la renúncia a la necessitat, la trasllada a l'àmbit de la història. Però què assegura que el devenir de la història s'haja de donar necessàriament? La resposta de Hegel, evidentment, seria afirmativa, però llur crítics, Heidegger entre ells, aporten raons que, si més no, fan dubtar de la viabilitat d'una posició com la hegeliana. Al capdavall, el que està en joc és la pròpia seguretat del subjecte humà en les seues pròpies possibilitats, car és un plantejament molt distint prendre la 'realitat humana' com que

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

pertany al fons de l'aparèixer, o a aquella possible dimensió de l'ésser que apareix, però podria o hauria pogut no aparèixer.

La primera deixa el subjecte -la consciència si un vol- com el lloc que, *necessàriament*, desencadena l'aparèixer, mentre que, en la segona, només lliurement -o casualment- el subjecte fa el paper de revelador de l'ésser. Creiem que ara es veuran, millor encara que en l'apartat anterior, les raons d'incloure en una reflexió sobre la tècnica, la discussió sobre la consciència com a productora de l'aparèixer. De fet Severino diu:

... aquesta fonamental distinció entre el càlcul incontrovertible de l'*epistème* i el càlcul hipotètic de la tècnica, queda completament absent del pensament de Heidegger, *on el càlcul tecnològic és vist simplement com a aquella radicalització del càlcul epistèmic, que comença amb el cogito i amb la subjectivitat del pensament modern.*⁶⁹⁸

El problema del "subjectivisme" o del "cogito" va sempre connectat amb allò altre que, per a Severino, és encara més fonamental: l'evidència primera, la convicció que hi ha quelcom semblant a una 'creació' que possibilita l'existència de coses que abans eren no-res. Aqueixa evidència no sempre adopta un mateix posat per comparèixer dins d'aquell cercle de coses que considerem nostre. L' "evidència" no és menys evident, valga la redundància, per a un antic que per a nosaltres, per a un home de cultura medieval que per a un home de cultura renaixentista. Però no és menys cert que, segons les èpoques, apareix disfressada d'un o altre tipus d'*inmutables*. Curiosament l'*immutable* propi d'aquella època que té en Hegel el seu representant màxim és, més que sembla una contradicció, la història propiament dita, la convicció que tot el que és, és, per definició, històric. Com ja sabem per la tercera part d'aquest treball, aquesta és una de les maneres de copsar l'essència del nihilisme: *Nihilisme és la persuasió que la història existeix i és evident*⁶⁹⁹.

⁶⁹⁸.- DN VII 3, pag. 229. Cursiva nostra.

⁶⁹⁹.- AT III, pag. 132.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

De totes maneres no hem de menystenir el fet que si bé en unes èpoques aqueixa asserció pot funcionar como a persuasió larvària i inconscient, en la nostra assoleix, però, els trets d'una convicció perfectament conscient. Aquest és justament el moment del qual s'ocupava el text de *Poscritto*, aquell que ja no és només convicció de **devenir**, que fa que les coses del no-res vinguen i al no-res tornen, sinó convicció del devenir com a **història**. Convicció que l'única *epistème* possible és aquella que no tanca els ulls front al fet històric, car sap que la historicitat envaeix tots i cadascun dels dominis que un considera propis de la "realitat humana". Que des d'una perspectiva es considere que aqueixa historicitat cap dins dels motlles de l'*epistème* o que els sobrepassa en la seua capacitat, és una qüestió menor comparada amb la intensitat de la convicció historicista. Això sí, no hem d'oblidar la relació que tot aquest assumpte guarda amb el debat referit al subjecte com a *copartícip* o com a *productor* de la veritat. En l'apartat anterior, recordem, hem tractat d'exposar les raons per les quals Severino creu que, al capdavall, la diferència no és tanta, car sempre queda intacte el concepte mateix de *poiesis* creació, justificació última de *téchne*. D'altra banda, *téchne* no pot assolir la seua culminació com a alliberada, si no de tots els immutables, sí, almenys, d'aquells ideològic- tradicionals, si no es posa en mans d'una subjectivitat, convençuda de la seua desconexió respecte al destí del tot i "lliure" per disposar-ne a voluntat. Des d'aquest punt de vista, és clar que la tècnica guanya la batalla als immutables. Què significa, però, que després de l'esfondrament dels **inmutables** coses tals com la subjectivitat, la història o la tècnica, adopten trets característics del posat d'aquells?

El que més costa de capir en el subtil plantejament severinià, és que la història (o la historicitat), no s'historialitze al seu torn. Com ja sabem, l'*epistème* i els seus **inmutables** tenien per funció la previsió i el control d'allò que poguera donar-se en el devenir, nascuda com era de l'absoluta convicció que, en el fons, tot el que

és, és *pertúje*, és a dir, sense raó última. Sobre aquest pilar construeix Severino tota la seua particular teoria del nihilisme car en no tindre les coses raó última -cosa que els immutables tracten de neutralitzar- és tant com dir que no són o, si un vol, que tan casualment són com podrien no ser. Recordem, però, allò que tantes vegades Severino repeteix, que el llenguatge per dir que la cigarreta no és (perquè, posem per cas, s'ha consumit) no diu que el no-ésser no és, sinó que diu: la cigarreta no és. O siga que el recurs de l'*epistème* per fer efectiva la protecció contra l'amenaça del devenir rau en fer d'allò que no és (que ja no és o que encara no és) *quelcom*:

I perquè ho diem *d'un ens*, podem lamentar que això haja passat, no haja romàs. Si no ho diguerem d'un ens no tindríem res de què lamentar-nos...

Els habitants d'Occident estan convençuts: primer, que alguna cosa del passat no roman, segon, que allò que no roman és un no no-res (de fet, àdhuc el llenguatge *no* diu "un no-res no roman", sinó que diu "quelcom no roman"); tercer, que no romandre és esdevenir un no-res. Occident és la persuasió que *quelcom*, en passar, esdevé *no-res*. Esdevenir no-res significa que, en un cert punt, és no res. La persuasió que *quelcom* esdevé *no-res* és la persuasió que el *no no-res* és no-res.⁷⁰⁰

Podríem aclarir el sentit del text dient: per defensar-se de la més íntima de les seues conviccions, l'home d'Occident gosa nombrar el que, segons també per pròpia convicció, és no-res, i així ho converteix en *quelcom*; però de retop, es veu obligat a pensar com a no-res allò que, també segons la seua manera de pensar, és. El problema s'agreuja quan l'ens en qüestió, del qual hem de decidir si és o no és, és la història mateixa com a àmbit privilegiat de totes les mutabilitats. Amb altres paraules: la "convicció íntima" fa una excepció i permet que el devenir i la història *siguen* o fa servir la regla general i fa d'ells, també, no-res? L'home de l'era tècnica està plenament convençut que la historicitat és el seu referent últim, està igualment convençut que la historicitat, per haver substiuït els immutables, ha passat a ocupar el lloc d'aquells? Aquesta seria la pregunta genuïnament actual, la manera

⁷⁰⁰.- TCH VI 5, pags. 220-1.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

pròpia en què, entre nosaltres, es lliuraria la batalla entre els immutables i el devenir.

Aparentment ha triomfat el devenir. Això podria deduir-se fins i tot de gran part de pàgines que precedeixen en aquest treball. Per no dir res de totes les afirmacions contingudes al capítol tercer de AT, en què Severino recorre diversos autors -Lévi-Strauss i Ricoeur entre altres- amb el sol propòsit de demostrar que la convicció historicista jau on menys un se l'espera. Tanmateix fóra un error creure que la convicció historicista esbandeix definitivament la pretensió epistèmica. Diu Severino:

La crítica del pensament dialèctic dirigida a la societat i a la ciència "burgeses" tradicionals en tant que fonamentades sobre la separació d'una part del tot "diacrònic", i la crítica del pensament analític contemporani dirigida a la teoria i pràctica marxistes, en tant que fonamentades en l'afirmació de nexes necessaris "sincrònics" entre la part i el tot (l'organització de l'estat soviètic és un exemple d'aquesta praxis marxista) constitueixen una progressió cap a la coherència radical del nihilisme.⁷⁰¹

En primer lloc cal detenir-se en l'accepció particular que Severino fa dels mots "sincrònic" i "diacrònic". "Sincrònic" és aquell tipus de saber convençut que qualsevol de les parts guarda una relació "necessària" amb el conjunt, que neutralitza el temps com a obstacle per a la constitució d'un saber epistèmic. "Diacrònic" és aquell altre convençut que totes les parts gaudeixen d'un o altre grau de llibertat, i si hi ha alguna cosa que siga necessària és el tot mateix i no cap de les parts, ni la seua relació amb el tot, particularment considerada. Aqueixa "llibertat" és el que fa insuperable, per al saber amb pretensions epistèmiques, l'evidència del temps.

⁷⁰¹.- DN VII 3, pag. 227.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

D'altra banda, és clar que podríem considerar que la "llibertat" pròpia de la diacronia, difícilment es pot separar de la necessitat. Si la diacronia és una manera de nomenar la totalitat dels esdeveniments, en l'espai i en el temps, aleshores, com eixir-me'n per decidir si el que passa dins d'ella, passa per necessitat o passa per llibertat? Això és, sense anar més lluny el contingut de la tercera de les antinòmies kantianes. Però no és el conjunt d'aquest problema el que ara ens preocupa en primer lloc, sinó un dels seus aspectes. Podríem dir que el sincrònic és el científic, allò que és susceptible de constituir *epistème*, mentre que el diacrònic és l'històric, difícilment reduïble a *epistème*. L'aposta de Hegel i del pensament posthegelià és tant més arriscada des del moment que tracta de fer sincrònica la diacronia, ciència de la història, última oportunitat de salvar l'*epistème*. I això podria ser suficient per demostrar que el triomf del devenir (de la història) sobre els immutables no és tan incontestat com poguera semblar a primera vista, perquè de Hegel ençà, s'ha configurat un immutable que porta el nom de Devenir. A l'igual que, des de l'altre extrem, un podria dir, superficialment mirat, que la tècnica -no sols la comprensió tècnica sinó la "pràctica" nascuda de la tècnica- no s'ocupa de l'aspecte "històric" o "diacrònic", no necessari, de la realitat. En canvi en el plantejament severinià no és que no se n'ocupe, sinó que se'n preocupa tant que crea tota una sèrie de mecanismes de defensa que tracten de vèncer-lo, tot i fent com si l'ignoraren. És per això que Severino diu:

... la producció de la part, és a dir: la seua novetat, la seua pertinença, respecte al nexa necessari "diacrònic" esdevé aparent (l'és la voluntat que vol aquesta apariència -però també vol la no apariència, la realitat de la diacronia) i la totalitat del temps, en tant que originàriament calculada, es contrau fins a situar-se completament a l'interior de l'únic temps consentit pel càlcul.⁷⁰²

Aqueixa és la raó per la qual són aspectes del nihilisme *tant* el pensament dialèctic, *com* el pensament analític. cosa que ja se'ns anunciava en el text

⁷⁰².- Ibidem pag. 233.

anteriorment citat. De totes formes, és tracta d'una afirmació agosarada i, per això, mereix una explicació més detinguda.

En l'últim text la pugna es dona entre:

-l'*apariència* de diacronia, que entendríem com a aquella part de l'històric (diacrònic) que aconsegueix situar-se a l'interior de l'*epistème*.

-La *realitat* de l'històric (diacrònic) prèvia a la constitució de qualsevol *epistème*.

Grosso modo, El primer és Hegel, el segon la "concepció corrent" de l'home d'Occident. En aquest apartat ja hem avançat una definició de nihilisme. Tanmateix creiem que és més pròpiament severiniana aquella que diu que nihilisme és voluntat que les coses siguen no-res. L'intent de constituir un saber sincrònic del diacrònic per excel·lència, el hegelianisme, se salda, en opinió de Severino, amb l'elevació a la categoria d'*immutable* del devenir mateix. No és això una prova fefaent que, en la concepció hegeliana, el devenir, després d'una història de relacions problemàtiques amb la metafísica, acaba acordant-se amb el predicat és? O, amb altres mots, permetria el hegelianisme pensar el devenir en positiu i no només com a cosa de la qual els *immutables* han de defensar-se? Per tot el que portem dit, sabem que la tècnica es justifica sempre a partir d'un saber analític (de veritats aïllades, de decisions). La célebre idea de Hegel "la veritat és el tot" no s'alça justament contra aqueixa manera de pensar? Ningú no dubtarà que es tracta d'un dels intents més seriosos per pensar, des de la tradició metafísica occidental, l'ésser finit de cada cosa particular, amb l'ésser que només al tot, com a tal, correspon. Però ací rau, precisament, la clau del fracàs de Hegel en voler pensar la totalitat com a Ésser, car només aquesta seria eterna, no així les coses en la seua individualitat. Més pròpiament: la vessant epistèmica de Hegel acaba per imposar-se sobre aquella altra historicista, convertint en insignificant qualsevol "novetat", qualsevol irrupció en el cercle de l'aparèixer d'allò que, abans, no era encara. Ara, això només és així en tant que l'*epistème* vol preveure qualsevol novetat i en tant

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

que aquesta voluntat de previsió (que no és altra cosa que un altre aspecte de la voluntat de poder) s'autobliga a no considerar com a novetat el que, des d'unes altres coordenades de pensament, que no siguen les d'Occident, sí que podria considerar-se com a tal:

Allò que ve del no-res és quelcom absolutament indiferent al que ja existeix i el que ja existeix és absolutament indiferent a allò que ix del no-res. Allò que ve de nou i allò ja existent es troben absolutament separats, aïllats -aquest aïllament és alhora la negació del nexa sincrònic necessari entre la part i el tot- i la relació que es constitueix entre ells, en tant que nou vingut, és només accidental.⁷⁰³

Per això la totalitat que d'ací puga sorgir és, necessàriament aparent, com aparent és també la sincronia de la qual ens hem ocupat més amunt. Ambdues es relacionen amb el fracàs de l'*epistème* front a l'embestida del devenir en el si del projecte hegel·lià: declarar-se impotent per pensar el tot, és deixar obertes les comportes del riu del devenir que arrossega una a una totes les il·lusions suscitées a propòsit d'un saber orgànic, armonitzador, heroi finalment de la reconciliació entre el saber i el fer, més enllà de vagues propostes intel·lectualistes o moralitzants. Hegel ha perdut i el devenir ha guanyat, tot sense voluntat de transcendir gens ni mica la història metafísica. Hi ha, a més, aquells altres que intenten superar la metafísica i, per tant, el nihilisme, des d'un suposat 'exterior' de la metafísica, que vendria donat per la liquidació d'aquesta en l'època científico-tècnica per excel·lència. Heidegger ha estat un dels autors que ha sabut descobrir l'íntima relació existent entre adveniment de la tècnica i història de la metafísica. Seguint la senda oberta per Nietzsche, ha considerat com a tret més diferencial de la metafísica, el seu rebuig del devenir com a part integrant d'allò del qual s'ha d'ocupar el pensament. El tret "metafísic" de la tècnica, fóra aquesta mateixa reluctància a assumir el devenir, en aquest sentit la tècnica no és sinó una acció plenament "metafísica":

⁷⁰³.- Ibidem pag. 235.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Per a Heidegger és un desenvolupament ineluctable el que porta de la *téchne* grega, entesa com a desvelament, a la tècnica moderna com a violència productivo-destructiva.

Això ho subscriurien molts. El que continua, en canvi, pertany irremisiblement a la collita pròpia severiniana:

Allò de què Heidegger no pot adonar-se és que, en la *téchne* grega, el desvelament és el desvelament del món, o *sigà* de l'ens entès com a no-res (precisament perquè la *téchne* no fa llum sobre allò que és immutable, sinó sobre l'ens que ix del i torna al no-res.)⁷⁰⁴

Podríem dir que, en opinió de Severino, Heidegger encerta el culpable però equivoca el delicte. És a dir que la vinculació de la tècnica amb la metafísica és correcta, però no és correcte el punt d'intersecció entre ambdues elegit per Heidegger, car no es tracta de la impotència mútua d'assumir el devenir, sinó de la preocupació pel seu foment. Foment, certament, practicat de manera diferent, contrastat amb immutables diferents: els immutables tradicionals en el primer cas -la natura, Déu, les lleis físico-matemàtiques-, la pròpia Voluntat de Devenir, en el segon. El secret de la major prosperitat del segon sobre el primer, rau en que

domina la l'oscil.lació (entre ésser i no-res) sense fer-la impossible.⁷⁰⁵

Efectivament, tots els plantejaments metafísics tradicionals acabaven trobant-se, abans o després, front a la impossibilitat de comptar com a Ésser allò que (es)devé. La tècnica, en canvi, viu persuadida que l'època de la seua incompatibilitat amb el devenir ha estat definitivament superada. Aquest és el punt màxim de distanciament de Severino respecta a Heidegger. Per al segon, la tècnica perllonga la metafísica tot i que, en un cert mode, trenque amb ella, en el sentit que s'oposen l'ars i la moderna tecnologia. Per al primer, la irrupció de la tècnica, no només de la

⁷⁰⁴.- SMD (EN) pag. 259.

⁷⁰⁵.- DN VII 4, 236.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

moderna tecnologia, conté suficients trets diferencials com per pensar que, encara que el grau de fricció, entre una i altra època, des del punt de vista de l'afecció del mortal, siga el mateix, les maneres d'afrontar el problema han canviat substancialment. En el plantejament de l'italià la consideració sentimental dóna pas a una altra de "real" (més endavant aclarirem el significat d'aquest terme):

La tècnica no obstaculitza la disponibilitat de l'ens a l'ésser i al no-res, sinó que l'empeny fins les seues possibilitats extremes; no sufoca el "joc" del devenir, sinó que trau qualsevol límit a la seua llibertat. El domini tecnològic representa la fidelitat extrema a aquell floriment sense perquè de la rosa, que, en canvi, per a Heidegger, es veuria sufocat per un tal domini.⁷⁰⁶

Tanmateix encara no hem dit quina és la raó per la qual l'època de la voluntat historicista i de la tècnica acaba sent, al seu torn, una conseqüència de la metafísica. Que se'ns entenga, però: **el més propiament metafísic de la tècnica és la seua incapacitat de reconèixer la seua vinculació amb la metafísica.** Aquesta "incapacitat" Severino la fa extensible a aquelles obres, com ara la de Heidegger, que veuen la tècnica, malgrat la seua vinculació amb la metafísica, com a "superadora" de la metafísica i no -el que constitueix la posició severiniana- com a continuadora. El text que oferim a continuació clarifica, al nostre entendre, les raons per les quals la tècnica, malgrat els canvis produïts, continua portant l'empremta de la metafísica:

I si hom continua creient que la tècnica assigna al devenir de l'ens finalitats que li són estranyes, és perquè encara hom pren per immutables, almenys en el seu "haver de ser", alguns ritmes del devenir -per exemple aquells "naturals"- que quedarien al marge de o suprimits per la teleologia tecnològica. O, també, perquè encara una altra volta, hom separa l' "esperit", és a dir el projecte tecnològic, de la "matèria", és a dir: el món, i hom interpreta aquella projecció com a quelcom independent del devenir del món, és a dir com a quelcom d'immutable.⁷⁰⁷

⁷⁰⁶.- Idem.

⁷⁰⁷.- Ibidem, pag. 237.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Salta a la vista que el problema, suara plantejat, es troba en relació directa -i només així s'entén- amb una subjectivitat creadora, antropocèntrica, posseïdora o posseïda -això ja hem vist que era indiferent- de l'esperit, eterna concessora de valor a una realitat que per si sola no en posseïria cap, en tant que ve del no-res i a ell ha de retornar. El que ara ens interessa més és que el manteniment de la distinció entre forma *esperit* (projecte) i *matèria* (món) de la tècnica, corre paral·lel al desapercibiment de l'elevació al rang dels immutables del devenir, barrant el pas al que podria ser una comprensió del problema, que possibilitara la seua superació. En termes més corrents, podríem dir, i es tracta d'un sol exemple, que mentre el tema es planteja com una qüestió de la "idealitat" del projecte, front a la "materialitat" d'una suposada realitat, la primera està necessàriament destinada a perdre la guerra. És la qüestió, de la qual ens hem ocupat en diversos moments, de la "bona" utilització de la tècnica, front a la "dolenta". Plantejar les coses així suposa, per a l'autor, l'"error" més greu -no ens referim a les conseqüències a curt termini- pel que respecta a la consideració de què siga la tècnica i també, evidentment, de les actituds pràctiques a adoptar front a ella. L'error rau en pensar que la tècnica és una manera, entre altres que la història ha conegut, de controlar el devenir, mentre que la idea severiniana és que la tècnica és la pròpia voluntat de devenir. Cap tipus anterior d'*epistème* podia acordar-se tan bé amb el devenir, perquè cap altre havia estat tan atrevit. Això és el que separa la tècnica de l'*epistème*: la segona es defensa oposant resistències, la primera lliurant-se en mans de l'agressor. Per tal que siga així, ens veiem obligats a suposar en el subjecte que *projecta* l'acció tècnica no només la *certesa* que la realitat és devenir, ans la *voluntat* que això siga així per sempre més. Com anava l'home de la tècnica a guanyar-li la batalla al devenir, si no fóra gràcies a una rendició? La pura "certesa" de devenir, com a cosa externa, independent de la capacitat "poiètica" del subjecte, no garantiria el domini efectiu, que és la causa final de tot el procés:

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

El domini tecnològic no és només la guia de l'oscil·lació de l'ens, sinó la *voluntat* de guiar-la... En el voler dominar l'oscil·lació de l'ens -en voler la voluntat en què consisteix el domini- el voler és la certesa que es veu a si mateixa com a un dels modes del domini (o siga com que pertany al propi contingut)- allò que n'assegura la perpetuïtat.

Això és el mateix que Severino vol explicar en un altre context quan diu:

Occident pensa i viu les coses com a no-res: no es limita a *teoritzar* la nihilitat (nientità) de les coses, sinó que viu la nihilitat de les coses.⁷⁰⁸

La voluntat és l'enllà de la teoria.

Des de la perspectiva del que portem dit no ens costa gaire esbossar l'estructura de la història de la metafísica occidental en opinió de Severino: d'una banda les dues grans èpoques de la història metafísica serien les del pensament antic-medieval i modern-contemporani, d'altra, sense abandonar l'àmbit propi de la metafísica, la divisió se situaria entre metafísica i ciència.

Cal aclarir que ambdues etapes naixen d'un mateix fons indiferenciat que podríem anomenar "l'inconscient d'Occident", allò més arrelat i, alhora, més desapercbut. (No oblidem que aqueix "desapercibiment" és consustancial d'allò que acaba sent Occident). Això significa, més concretament, que en parlar de "concepció pre-idealista, naturalista" -que es correspondria en el primer dels casos- no hem d'entendre un període de la història del pensament en què aquest encara no s'ha adonat del seu rol irrenunciable en la constitució d'això que diem "realitat". Ni, encara menys, creure que, en finalitzar aquest període, se n'inauguraria un altre, en què es canviarien les tornes i el pensament passaria a ser-ho tot front a una "realitat" que quedaria depenent d'ell:

⁷⁰⁸.- TCH VI 5, pag. 221.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

La concepció pre-idealista, naturalista, de la realitat⁷⁰⁹ fa impossible l'evidència originària del desenvolupament del pensament⁷¹⁰, perquè la realitat, com a pressuposada pel pensament, és a dir com a quelcom extern i independent del pensament, al qual el pensament ha d'adequar-se i limitar-se a reflexar en si; una realitat tal anticipa en si tot allò que el desenvolupament del pensament metafísic pot fer ser. En tant que pressuposada, ella és l'immutable que conté ja en si el sentit del tot i, per tant, "no s'incrementa pel desenvolupament del pensament" i converteix en aparent l'esmentat desenvolupament⁷¹¹. Tanmateix aquest desenvolupament -l'increment de la realitat que conforma el pensament- no és apariència, sinó que és l'evidència originària. De manera que aquesta evidència determina inevitablement la destrucció del concepte realista-naturalista de realitat, de manera que determina la destrucció de qualsevol altre immutable.⁷¹²

Això fa que la concepció naturalista-realista siga una més de les creades per compensar dels efectes de l'evidència originària i això ens obliga a suposar, que qualsevol immutable cobra sentit només en tant que naix en contra del devenir, no com a etapa prèvia a la irrupció del devenir ni, encara menys, a la de la consciència historicista. Això no trau que qualsevol immutable no acabe sent un obstacle insalvable per al devenir, així s'explica la caiguda paulatina dels absoluts de l'origen (creació), dels absoluts com a norma i concepte (lleis de la natura) i, finalment, dels absoluts referits a les finalitats últimes de la història. A la fi, només la "creació" sembla quedar en peu, encara que haja canviat de subjecte executor. Severino atorga a la creació un radi de influència molt més ampli que el comprés entre el cristianisme i l'aparició de les diverses branques de la ciència moderna que

⁷⁰⁹.- La d'una suposada realitat en si, independent del pensament que la pensa.

⁷¹⁰.- És a dir, el devenir.

⁷¹¹.- Aquest primer punt del capítol III de AT, constitueix una presa de posició front a Gentile, al qual pertany la frase entre cometes. Com recordem, aquest autor és presentat per Severino com a una baula més de la llarga cadena del nihilisme. La seua peculiaritat rau en l'intent de distanciar-se de la concepció "pre-idealista, naturalista, d'una realitat en si" de la qual ens acabem d'ocupar, o, si un vol, en la contraposició entre una dialèctica del "pensament pensant" front a una altra "del pensament pensat" (pag. 119). Severino podria compartir aquest mateix desig. El que ja no pot acceptar és que Gentile s'ature en aquest punt i no se n'adone de la seua contribució al trasllat de la capacitat creativa (poietica) al pensament mateix, la qual cosa seria perfectament coherent amb l' "evidència" pròpia d'Occident: que les coses són no-res en tant que són creades. D'altra banda, és en aquest punt del text que comença l'aportació pròpiament severiniana al problema, en la qual es va més enllà de l'opinió correntment acceptada que considera merament "contemplatiu" el pensament antic, front a un altre de modern, actiu i pràctic. Severino s'ha pronunciat molt més concretament sobre el cas *Gentile* en un escrit quinze anys posterior, *Oltre il linguaggio*, al qual ens hem referit com a una de les obres *especulatives* importants dels anys noranta.

⁷¹².- AT III, pag. 118.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

procedeixen d'ella. res no fa que, paulatinament, vaja caient en desús el fixisme aristotèlic -i siga substituït per tesis tals com les de l'evolucionisme darwinianà- per tal que la convicció, segons la qual hi ha creació, romanga intacta,

el saber (*consapevolezza*) d'aquesta producció absoluta de cada cosa és una veritat immutable a la qual el devenir haurà d'adequar-se, i no podrà mai ser, un producte del devenir.⁷¹³

Dit amb altres termes: el devenir mateix -l'experiència originària- queda supeditat a aquell absolut que diem creació. Ara, això significa l'automutilació del pensament d'Occident per poder pensar algun dia el devenir en si mateix, el devenir no condicionat, el devenir no vist a través del prisma d'un immutable, encara que es tracte d'aquell immutable que vol que tot siga devenir. Hom pot dir que en aquest punt Severino ja havia denunciat les passes de la consciència escèptica; que l'argument que anuncia que no hi ha cap veritat incontrovertible haja de presentar-se com a veritat incontrovertible, per molt que tracte l'escèptic d'amagar-ho, és tan incoherent com dir amb la categoria d'immutable, que no hi ha res d'immutable⁷¹⁴. Però no deixa de ser un exemple de les contradiccions sorgides mentre subsisteixen d'una banda l'evidència del devenir, de l'altra, en sentit contrari, l'existència d'immutables encara no disposats a identificar-se amb el devenir mateix. Conseqüentment Severino pot dir: *una vegada reconeguda l'evidència del devenir, l'argument contra l'escèptic" careix d'eficàcia.*

Efectivament només és eficaç en tant que l'escèptic s'entossudeix en presentar les seues raons a la manera d'un immutable. Quan deixa de fer-ho -per haver-se tornat "tècnic"- l'argument es torna innecessari. Passa, però, que millor que l'escèptic, són la ciència i la tècnica modernes qui més preparades estan per convertir en quelcom d'efectivament real el devenir com a evidència incontestada. Això ens introdueix en

⁷¹³.- Ibidem, pag. 122.

⁷¹⁴.- Ibidem, pag. 123.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

la segona de les vies d'accés que abans esmentàvem, la representada per la relació entre metafísica i ciència.

Si una afirmació constitueix el transfons de tota l'obra severiniana és aquella que identifica pensar metafísicament amb pensar segons la separació, en termes de veritat aïllada. Totes les veritats aïllades remiteixen a aquella de primordial que separa "això que és del seu ésser" comptant que "l'ésser, per als grecs, és això que fa "ser" una cosa, és l'existir de la cosa." És a dir, que la cosa només és amb la vènia de l'ésser, no per "allò que és" en si mateixa⁷¹⁵. Doncs bé, si aquesta és la separació fundant, aquella de la qual ens anem a ocupar es troba en el graó immediatament posterior.

Tenim que la metafísica s'ocupa de l'ésser en tant que el seu tema són els **inmutables**, més enllà del físic, és a dir, del que pertany al devenir. Les coses només són en la mesura que, d'una manera o altra, pertanyen a l'ésser⁷¹⁶, entés, per la metafísica, com a immutable i com a patró dels altres inmutables. Resulta així que, mentre la metafísica tracta de subsistir donant l'esquena al devenir

pretén tindre en si mateixa, i no fora de si, el control i el fonament del propi valor.

Des d'aquesta perspectiva, els sistemes racionalistes, amb la seua dèria d'autofonamentar-se, serien els que millor complirien amb aquesta exigència. En canvi, quan la metafísica decideix adaptar-se al devenir i tornar-se ciència, tenim que

⁷¹⁵.- El lector perdonarà que l'economia expressiva del punt en què ens trobem, ens oblige a obviar les conclusions de la primera part. Recordem simplement que Severino, contra els grecs i contra tota la metafísica occidental, no accepta -heu's ací el més important de la seua noció de immediatesa- cap tipus de separació entre ésser-ú i ens múltiple.

⁷¹⁶.- Cfr. entrevista *Cosa fanno oggi i filosofi?* com a apèndix a SFP.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

el que estableix el valor d'una teoria és *extern* a l'estructura logico-lingüística en què consisteix la teoria... exclou *per principi* un futur en què l'experiència no siga l'element decisiu del valor d'una teoria científica.⁷¹⁷

Des d'ací es comprén millor aquella afirmació continguda a RP, segons la qual la filosofia no és només un dir, sinó un dir que té valor⁷¹⁸. La filosofia, no la metafísica que podria ser definida com aquell procés en què, progressivament, el dir va desvinculant-se del valor. Això, però, haurà de tractar-se en un altre moment. Ara el nostre tema és el Devenir i la seua acció ferma i continuada contra els **inmutables**. Tanmateix aquesta hegemonia del Devenir sobre els **inmutables** en què la història sembla concloure, no representa, ni de bon tros, la crisi definitiva de la metafísica, ni tampoc de la era en què la metafísica pensa el ser cosa, car és el propi devenir qui ens constitueix com a cosa, cosa que nega qualsevol temptació fixista aplicada a les altes coses, però cosa en definitiva. El que siga el Devenir, més enllà de l'historicisme, el causalisme o l'hipotetisme tècnic-científic és allò que la concepció actual corrent del devenir, que, essencialment, és la mateixa dels grecs, no sols no explica, sinó que emmascara deliberadament la seua explicació.

⁷¹⁷.- AT III 1, pag. 136.

⁷¹⁸.- RP 6 (EN), pags. 40-1.

VI.- *Phaineszai i Téchnē*.-

Hem vist com en el cas de Severino la divisió "tradicional" entre dues grans èpoques de la metafísica -una de contemplativa i altra de pràctica- reapareix per bé que adaptada al que constitueix les línies mestres del seu pensament. Hem seleccionat una sèrie de texts breus que recullen, creiem, les diverses perspectives des de les quals Severino s'ocupa de la qüestió:

no és només la ciència moderna, sinó també la filosofia moderna, que posa com a productiu l'acte mateix de conèixer. En el cas de la filosofia grega i medieval, el conèixer tracta de limitar-se (sense aconseguir-ho) a alçar acta de les produccions i destruccions de la natura i de l'acció humana. En el cas de la filosofia moderna, el conèixer produeix el 'món'; primer subjectiu i fenomènic; després, amb l'idealisme, el 'món' simpliciter.⁷¹⁹

Del text retindrem especialment un tema, del qual ja ens hem ocupat, sense esgotar, de cap manera, totes les seues possibilitats: el de la responsabilitat de l'idealisme amb la creació *pràctica* del món i, per tant, cal destacar la contribució severiniana al desmantelament d'una crítica excessivament confiada en les excel·lències de la tesi XI contra Feuerbach. Com es vulga mirar, aquesta nova manera de comprendre l'idealisme, l'emparenta amb la ciència i la tècnica, tant o més ho estaven *empíria* i *epistème*. Altres vegades la filiació d'una respecte a l'altra apareix quasi sense fissures:

La metafísica és la més gran responsable de l'eclipse de la veritat de l'ésser, i la *téchnē* és el part natural de la metafísica, car es aquesta última qui elabora aquell concepte d' 'ésser que esdevé', que en les metafísiques de la transcendència defineix una regió parcial de l'ésser (que deixa enllà de si l'ésser immutable), mentre que en les metafísiques de la immanència acaba per definir la mateixa totalitat de l'ésser.⁷²⁰

⁷¹⁹.- SG XXVI (EN) pag. 184.

⁷²⁰.- FMO (EN), pag. 136.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

No hauríem de identificar, sense més arguments, metafísiques de la transcendència amb aquelles antigues i medievals, ni tampoc les de la immanència amb la moderna i contemporània. Tanmateix sí que podem dir que hi ha una tendència més pronunciada cap al transcendent en les primeres, i cap a l'immanent en les segones, per allò, que tantes voltes hem repetit, respecte a la progressiva caiguda del prestigi dels immutables. Recordem que els immutables necessitaven ser ubicats al defora del 'món', almenys en la metafísica antiga i medieval, precisament perquè el 'món' com a tal inclou la característica que les coses, que al seu interior esdevenen, vinguen del no-res i al no-res es dirigeixen. No és, de totes formes, l'analogia entre ambdós texts el que ara ens interessa més, sinó el desapercibiment, en ambdós casos, del segon dels elements de la dependència en què es troba respecte al primer, o siga la dependència de la filosofia moderna i contemporània, metafísiques de la immanència, respecte a la grega i medieval, metafísiques de la transcendència. La primera no se n'adona de la dependència respecte a la segona de les sèries. Ja hem vist com tota la perspicàcia filosòfica de Hegel no era suficient per reconèixer l'elevació, per ell mateix operada, del devenir a la categoria d'immutable. No ens ha d'estranyar que la relació entre ciència -entesa sempre com a braç teòric de la tècnica- i filosofia s'estableisca ara en els termes següents:

En relació als desenvolupaments més avançats de la ciència, cobra sempre major fermesa i consistència el projecte de construir pràcticament això que la metafísica no ha sabut demostrar.⁷²¹

O, per aclarir encara més la relació de dependència:

la tècnica porta a les últimes conseqüències el significat de l'horitzó metafísic que l'envolta, l'horitzó constituït pel pensar que l'ésser puga ser no-res. Qualsevol immutable ha estat afirmat per la metafísica en base a aquest pensar. És completament adient que, amb una base

⁷²¹. - TEU II (EN), pag. 196.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

com aquesta, la metafísica com a tècnica, es proposa la construcció pràctica *dels immutables i dels immortals* que la metafísica com a contemplació no ha pogut fonamentar.⁷²²

Vist així, l'objectiu de la tècnica no és tan diferent del de la metafísica. Això no obstant, manca conciliar això últim amb l'afirmació segons la qual, la tècnica, amb la seua fe en el devenir, destrueix els immutables. Ara no és suficient dir que Hegel i la tècnica, tot i brollar d'una profunda fe en el devenir, no poden evitar que aquest és constituïda en immutable i, per tant, defuiga la seua pròpia llei, car en l'escrit de què ens ocupem, TEU, Severino aporta un altre argument a aquell que veníem utilitzant fins ara -el de la immutabilitat del devenir- , aquest nou argument no és altre que el de la major intensitat de la fe en el que apareix per part de la ciència (i de la tècnica) front a la metafísica. Vegem alguns dels passatges més significatius al respecte del capítol XV:

Als ulls de la ciència, la metafísica fracassa perquè se n'ocupa de l'insegur...

El fonament de la ciència és el propi testimoni metafísic de la solitud de la terra. Però la metafísica, a diferència de la ciència, se n'adona de la impossibilitat de testimoniar la solitud, sense testimoniar, alhora, l'"ésser", el "no-ésser", la "cosa", l'"ens", l'"esdeveniment", el "devenir", l'"immutable", l'"això", l'"allò", la "seguretat", la "inseguretat" i totes aquelles locucions que expressen la solitud de la terra. La metafísica sap que, per tal de pensar la terra com a la regió segura, cal pensar les categories que donen sentit al pensament aïllador...

Si el pensament aïllador no tinguera al davant la veritat de l'ésser, no podria pensar l'aïllament de la terra... La nihilitat de l'ens, en la metafísica, es diu explícitament, per bé que hom l'acompanya del propòsit, també explícit, d'oposar l'ens al no-res.

En la ciència passa exactament el contrari:

la ciència moderna es proposa en canvi investigar la terra sense traspasar-ne els límits; però, de manera inevitable, afirmant explícitament la seguretat i l'aïllament pensa (l'aïllament) fent ús d'aquelles categories, el testimoni de les quals esperonava la metafísica a aventurar-se en les regions insegures.⁷²³

⁷²².- Idem. *Cursiva nostra*.

⁷²³.- TEU XV (EN), pag. 230.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

En resum, que les categories que de manera més o menys conscient, segons cadascun dels casos, sostenen l'estructura de la metafísica i de la ciència, són les mateixes. Ambdues disciplines només es diferencien pel seu grau de gosadia a l'hora d'aventurar-se pels camins de la inseguretat. Què entén Severino per inseguretat, i per seguretat? Seguretat és la persuasió que l'ésser s'esgota en l'aparèixer, la inseguretat intervé en tant que l'esmentada persuasió va afeblint-se. En el fons, ambdues actituds són una sola, la inseguretat. O, millor, diríem que la inseguretat és el destí propi de la voluntat de seguretat. Com veurem, quantes més raons hi ha per a estar "insegurs" és quan el saber tècnic-científic fa el possible i l'impossible per tal de convèncer-nos: primer, de la autosuficiència de la terra (o del món) per a abastar l'àmbit sencer del que apareix, del "real" per tant. Segon, de l'eficiència dels mitjans que disposem per a eliminar qualsevol vestigi d'inseguretat -per imprevisible- que poguera donar-se a l'interior d'allò que apareix. I, tanmateix, Severino gosa identificar el moment de màxima perfecció del domini -i de la voluntat de poder- amb el de màxima inseguretat: hom es torna més insegur quan més s'entossudeix en creure que és completament segur. Això passa, precisament, en temps d'aquell desplegament metafísic que només la ciència perfecciona i culmina. Té algun sentit a banda del purament testimonial que, en aquestes circumstàncies, la metafísica segueix preguntant allò de

per què hi ha quelcom i no més aviat el no-res?

Vist des de la perspectiva tècnic-científica no aprofita de res, és un anacronisme. És possible també que des de la veritat com a tal ("senda del dia", "destí de la veritat" etc.) no deixi de considerar-se una qüestió superada. Tanmateix, ja hem vist com la posició severiniana en tot el tema de l'endemà de la metafísica és poc rupturista i, més aviat, moderada. La tasca del demà és profunditzar el que la metafísica ha dit, per bé que de manera ambigua -que l'ésser no és no-ésser. Això mateix que la ciència i la tècnica *donen com a fet*, originant així la deu de tot el seu "error". En opinió de Severino, el principi no ha de ser

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

rebutjat per anacrònic, sinó denunciar la timidesa de la seua formulació metafísica. De totes maneres, si el punt de partida cau més de banda de la metafísica que de la ciència, almenys pel que fa al sentit, deixant a banda posicionaments i decisions concrets, què és el que haurem d'evitar per tal que el "destí" no condueca inexorablement de la inseguretat metafísica a la seguretat tècnico-científica? Avisem. d'antuvi, que no ens estem preguntant per un camí a adoptar, ni per la conveniència d'una elecció front a una altra. La nostra pregunta pertany al domini del "contemplatiu", encara que comptant sempre que, des d'una perspectiva severiniana, el 'contemplatiu' és només altre moment del 'pràctic' i no el seu oposat. Així les coses, un pot dir que el que "falla" en la metafísica és la seua fe que l'ésser s'esgota en l'aparèixer. Tot i així, hi ha dues maneres d'aparèixer:

L'alienació metafísica d'Occident va inevitablement acompanyada de la incapacitat de comprendre el sentit de l'home. L'aparèixer s'entén com a determinació empírica (un ens entre altres ens que apareixen), o com a horitzó transcendental. En el primer cas, també l'home és un ésser que ix del no-res i hi retorna: la seua consciència, queda condicionada pel naiximent i la mort, durant la vida s'encén i s'apaga continuament, travessada com és per fenòmens de "pèrdua de consciència". No és estrany que la tècnica pugui proposar-se la construcció d'una consciència lliure d'aquests condicionaments. Pel contrari, en el cas de l'idealisme...⁷²⁴

Nosaltres ja ens hem ocupat anteriorment de l'aparèixer com a horitzó transcendental en el si de l'idealisme, com a solució a la tensa relació entre consciència i devenir. Només ens caldria insistir en allò que és obvi: el primer aparèixer correspon grosso modo a la ciència, mentre que el segon ho fa, bàsicament, amb la metafísica. No hi ha dubte que es produeix en Severino una preferència, si no per la metafísica com a tal, sí per l'ambició del seu intent, front a la modèstia de l'intent científic. El repte proposat per l'autor podria resumir-se dient: com superar la metafísica tot i continuar la seua tasca en un sentit molt més radical del que ella hauria pogut fer-ho mai? No oblidem que la tècnica, per a

⁷²⁴.- TEU III (EN), pag. 198.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Severino, no és sinó un altre aspecte de la metafísica. Des d'una altra perspectiva podríem dir que l'aparèixer horitzó transcendental i l'aparèixer com a determinació empírica, es correponen l'un amb aquella época que considera l'aparèixer com a tal un problema, l'altre amb aquella altra época que passa per damunt d'aquesta problemàtica i ni tan sols hi repara. D'ací, precisament, la seua predisposició a la seguretat. Tanmateix, problemàticament o no, l'aparèixer és entés sempre per Occident, segons Severino, en detriment d'allò que no apareix. Proposa ell l'acceptació d'un ens que no apareix com a justificació ontològica de tot allò altre que sí apareix? Amb altres mots, invita a una mena de retorn a l'idealisme?. Front a qüestions tals, una vegada més, retrona en el nostre interior la veu de l'hereu de Nietzsche, car no havia dit aquest que platonisme -que és la seua manera personal de denominar l'idealisme- és tota aquella forma de viure i de pensar que posa el valor, que hipotèticament ha de regir la vida, fora de la pròpia vida? No és això allò a què Severino ens incita quan, d'una manera o altra, invita a que ens deslliguem del nexa exclusiu amb l'aparèixer? En el seu moment hem vist com Severino lloava l'intent, per bé que fallit, de la metafísica i de l'idealisme que, almenys en la seua vessant alemanya i romàntica, realitzava un seriós esforç per pensar l'individual i, per suposat, la consciència individual. Tanmateix, per fer això, ha de recórrer a un Ego Transcendental, genèric i ideal, en oposició a un d'empíric que, a primera vista, semblaria acordar-se millor amb la individualitat. Tot s'aclareix si pensem que la individualitat no té cap necessitat de coincidir amb la individualitat *hic et nunc*, de l'*homo phaenomenon*, com diria Kant. A la individualitat pertanyen també les aspiracions i els desigs, les esperances i els ideals, i per a aconseguir tot això ben poc pot ajudar l'home fenomen, l'home real, l'home de les necessitats materials... Ara, no és justament aquesta apel·lació al transcendental una de les coses que Nietzsche denuncia com a platonisme i, a la llarga, també com a idealisme? Parlant amb propietat el que passa és que si, en el cas de Nietzsche, l'anihilació de la Terra ve donada per una qüestió de pseudo- valors o de desvalorització, d'ascetisme

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

segons pròpia expressió, en el cas de Severino això ve donat per la interpretació, ni tan sols per les interpretacions més o menys errades, sinó pel fet mateix d'interpretar, tan inherent a Occident com, per posar dos exemples, el "món" o la "poiesis". El propi aparèixer no és res d'immediat, sinó el resultat d'interpretar:

Així les 'coses' més simples i corrents del món en què vivim -la taula, el got, la pedra, l'arbre- no són només quelcom que ens ve donat. Fins i tot quan l'hem deixat sobre la taula, el got continua sent per a nosaltres un got, és a dir quelcom que conserva la capacitat de ser utilitzat d'una determinada manera. Fins i tot quan l'estació ha passat i l'arbre ja no és més que un tronc, per a nosaltres continua sent quelcom de viu que en primavera tornarà a germinar. Però el got apareix com a got i l'arbre com a arbre, quan la transparència brillant del vidre és entesa com a signe i aspecte visible d'una capacitat duradera de contindre el vi i l'aigua, i quan la figura llòbrega del tronc s'entén com a signe i aspecte visible d'una vida que, encara que ensopida, continua.⁷²⁵

Fins ací la interpretació -per dir-ho així- "innocent" o "neutral", aquella que encara no s'ha descobert com a voluntat interpretadora. La causa final aristotèlica i la intencionalitat husserliana no estan massa lluny del text. Però el panorama s'emboirega immediatament, en el moment que Severino va més enllà del mer impuls "natural" que tendix a la interpretació, i la interpretació passa a ser quelcom més del que hem vist fins ara,

però la interpretació és una *voluntat* interpretadora, que no manifesta la necessitat que uneix el signe al designat, sinó que imposa el nexa, el vol com a tal. Fins que la necessitat del nexa roman desconeguda -i roman, per tant, pura possibilitat- la història és la mateixa voluntat interpretadora que en l'horitzó de l'aparèixer de l'ens, *decideix* que certs ens siguin l'aspecte i el signe d'altres.⁷²⁶

Les dues disciplines que millor serveixen aquest objectiu són, evidentment, l'*epistème* i la ciència, i és des d'elles que s'origina el que podríem qualificar de "perversió" de la interpretació. Aquesta no és sinó l'elecció decidida, sense contrapartida possible, per una de les opcions que es presenten, equiparades, a

⁷²⁵.- ASV (EN), pag. 266.

⁷²⁶.- Ibidem pag. 267.

l'home d'Occident: la veritat aïlladora o el destí de la veritat. No cal dir que la segona hauria dificultat obertament el camí, primer de l'*epistème* i, després, del domini que la tècnica culmina. Cal insistir, però, en el fet que mentre una no demane el cap de l'altra, ambdues gaudeixen del mateix dret de ciutadania. No és doncs per aquesta via que trobarem arguments per acusar Severino d'oblit de la consciència finita, o de l'home de carn i os. Tanmateix que l'home no pugui sostraure's a la interpretació no significa que haja d'optar necessàriament per aquella que ha optat, segons l'autor. Són molts els texts que ens confirmen el que diem:

En tant que oberta a l'adveniment de la terra, la veritat de l'ésser es troba exposada a la irrupció de l'error. No en el sentit que la veritat pugui tornar-se errònia, sinó en el sentit que la veritat de l'ésser i de la terra no apareix sola, sinó que apareix junt amb l'error, és a dir amb la persuasió que té com a contingut la negació de la veritat. L'error originari, que és el fonament de qualsevol possible error, és la persuasió que la terra siga el tot amb què ens hem d'enfrontar necessàriament. Aquesta persuasió és el fonament de l'existència històrica de l'home...⁷²⁷

Podríem parlar d'un error inherent a la situació de l'home com a tal, i d'un altre que naix de l'ànsia de seguretat front a l'amenaça suscitada pel primer. Ara reconeixem millor la grandesa de la gosadia de la metafísica, però, alhora, la impossibilitat des de dins d'ella de retornar a estadis anteriors. La metafísica, en voler defensar-se d'un error, en provoca un altre del qual no se n'adona, tot i que la ciència encara se n'adona menys. És en aquest sentit que ens hem d'acostar a la pregunta

Però si la caiguda d'Occident és alhora la caiguda de la civilització de la tècnica, la salvació de la veritat no exigeix la renúncia de tot això que ha consentit a l'home alliberar-se del dolor i de la por a la vida? i no és també el sentit del Dia el retorn a les formes més primitives de l'existència humana?⁷²⁸

⁷²⁷.- Ibidem, pag. 276.

⁷²⁸.- TEU (EN) XVI.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

No es tracta d'un vague rousseaunianisme i si cal retornar a algun lloc és a la cruïlla⁷²⁹ d'on parteixen ambdós camins abans esmentats i no fer com la metafísica que, precipitadament, va enfilem un d'ells. En qualsevol cas, una cosa és clara: no és la condemna des d'una o altra taula de valors, llençada contra la història metafísica o contra les seues conseqüències, ciència inclosa, el que possibilita l'enfilament definitiu per la senda del dia. Caldrà, però, revisar el caràcter de principi absolut i fundant que Severino atorga a la identificació de l'ésser amb el que apareix, per tal de tractar d'evitar l'acusació d'idealisme? Ja hem vist que si per idealisme entenem una certa forma d'ahistoricisme o la fonamentació de la història des d'un principi ahistòric, Severino no s'està de trobar en el propi Marx arguments que permeten parlar d'idealisme (tota la qüestió dels "momenti semplici del lavoro"). Ara estem preparats per aprofundir en aquesta qüestió:

Marx ni tan sols sospita que aquestes "condicions naturals eternes" puguen ser el resultat d'una mistificació ideològica tant més radical i potent quant més s'amaga sota els vestits d'unes "condicions naturals eternes" de la vida humana -les quals són considerades "naturals" justament per aquell que s'ha lliurat a mostar de la manera més efectiva que les "condicions naturals eternes" no són res més que formes històriques d'existència,, imposades i mantingudes en vida per les classes dominants. Marx no sospita -i no és qüestió de incapacitat subjectiva- que la "presència de la terra" pugui ser ella mateixa un producte històric i que els propis "moments simples del treball" puguen trobar-se històricament determinats.⁷³⁰

De ser així el "materialista" Marx es quedaria sense raons per a respondre a l'"idealista" Severino, car aquest demostra que aquell ha estat incapaç de conduir la seua denúncia de les ideologies, com a mistificadores i hipostatitzadores d'una determinada realitat històrica, fins fer-la extensible als propis "moments simples del treball". Sembla que aquests pertanyen a aquell indret al qual no arriba la denúncia de les ideologies, allò que Severino diu "presència de la terra", que és el marc de qualsevol treball, però que no es reconeix com a tal, en la seua materialitat, sinó

⁷²⁹.- A aquesta ambigüitat de la cruïlla, a la qual precisem retornar, com a *inizio*, s'ha referit també Galimberti. Cfr. LC II 5.

⁷³⁰.- TCH VI 7, pag. 234.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

com a objectiu, fi, presència ideal. Des d'aquest punt de vista, la "presència ideal", allò que un "contempla" -ara importa poc que el contemplat siga del cel o de la terra-, no és la màscara de la suposada "realitat material", sinó allò que li és més fidel i solidari, allò que condiciona radicalment la ment de l'home d'Occident a acollir la terra segons aquella interpretació que es té en si mateixa, en detriment de qualsevol altra, com a "evident". Per això diu l'autor:

Independentment de la voluntat interpretadora, l'alienació de la civilització occidental no s'absenta de l'aparèixer, sinó que roman com a un sistema d'essències, com a una història possible.⁷³¹

D'una banda, convé recordar que la voluntat interpretadora ni es veu ni pot vore's com a arbitràriament interpretadora. Si a això afegim el que se'ns acaba de dir, que les presències, evidències per tant, es constitueixen en sistema d'essències, aleshores tenim que el sistema d'essències-presències funciona com a justificació de tot allò que la voluntat interpretadora pren, no com a producte de la interpretació, sinó com a "evidència". Així l'esquema marxista:

ideologia que emmascara una realitat material

es veuria substituït per aquest altre:

interpretació efectuada sobre la presència, siga en la seua vessant material o ideal.

El text que aportem ho corrobora:

Qualsevol treball no fa més que "deslligar" les coses "del seu llaç immediat amb la terra". El peixador deslliga el peix del seu llaç immediat amb l'aigua, el llenyaire deslliga l'arbre del seu llaç immediat amb el bosc i el miner deslliga el mineral del seu llaç immediat amb el filó. Ara, si el treball és "activitat conforme a un objectiu", el "coneiximent" de l'objectiu reclama el coneiximent de l'"objecte general" del treball, és a dir el *coneiximent immediat de la terra*, reclama que els "llaços immediats" de la terra siguen coneguts en la seua espera de ser deslligats pel treball humà.⁷³²

⁷³¹.- ASV (EN) pag. 281.

⁷³².- TCH VI 7, pag. 234.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

Creiem que això és suficient per aclarir que ni hi ha *dues* presències ni, encara menys, la presència ha de ser restringida només a allò que, *materialment* es presenta. Els "objectes ideals", els "objectius" es *presenten* igualment. Hi ha però altra manera d'entendre la presència de la Terra que no siga com a eidos, o com el que hem anomenat "error originari"? En qualsevol cas, la defensa que l'autor sempre esgrimeix, és que només aquesta manera d'entendre la presència possibilita la tasca *deslligadora* de l'acció humana, en general i de la tècnica en tant que aquesta és una de les fases de l'evolució d'aquella, cosa que, per cert, ni Marx ni cap altre pensador d'Occident haurien estat capaços ni tan sols d'albirar.

VII Metafísica, tècnica i nihilisme.- El tema de l'aparèixer, que acabem de tractar en l'apartat anterior, ens ha revelat tot el perill que, si no per ell mateix, sí per allò altre del qual es quasi impossible de separar -la consideració que mereix- inclou. En parlar de "consideració" no ens referim a allò que les diferents escoles de pensament han aportat referent a la qüestió, ni tampoc a aquell *pressupòsit* del sentit comú aplicat a l'aparèixer que, tot i que no es diga, jau implícit en totes les accions, i reaccions, de l'època dominada per la tècnica. Es tractaria de quelcom molt més profund, tant que ni els més grans autors de la història de la metafísica ho haurien pogut descobrir sense trobar-se automàticament condicionats pel que era ja en si mateix una "consideració" o altra sobre l'aparèixer mateix. Suposem que és allò que de fenomenòleg resta en Severino el que el fa reivindicar un aparèixer, diguem-ne, no mediatitzat. Si un vol, resultat d'una *epojé*, sense el qual -és a dir, sense l'aclariment del que siga en tota la seua bellesa i magnitud- és fa inevitable la remissió a la consideració de cosa de tot allò sobre el qual ell (l'aparèixer) fa llum. No creiem que la relació amb la fenomenologia estiga fora de lloc, però això no trau que a Severino li sembla pobre el resultat obtingut per l'*epojé* fenomenològica, resultat que, com ja hem vist, aproximava més del previsible les posicions d'aquesta última escola i les del positivisme, tot emmarcat per un procés de implantació de l'experiència com a forma predominant, que exclou les altres, de coneiximent. Hi ha dos texts que recullen de manera ben concisa i expressiva la posició severiniana al respecte:

A la filosofia occidental se li escapa, per constitució, el sentit autèntic de l'aparèixer. D'Aristòtil a Husserl, la reflexió fenomenològica només sap aprehendre la "no mescla" de l'aparèixer de mode abstractament formal⁷³³. Només en abstracte entén l'aparèixer com

⁷³³.- "Ja Aristòtil revelà el caràter de puresa i indeterminació del *nous* (*De anima*, 429 a) precisament pel seu significat. L'aparèixer no pot tenir espessor eidètic, no va "mesclat"... Si a l'aparèixer com a tal corresponguera una determinació, una significació particular, aquesta cobriria o amagaria el que hauria d'aparèixer" (SG XIV, pags. 162-3).

Al seu torn el text aristotèlic diu: "conseqüentment, com que es capaç de pensar totes les coses, és necessari que siga quelcom sense mescla, com diu Anaxàgores, a fi de dominar, és dir, a fi de conèixer, car allò que manifesta la seua forma obstaculitzada i interfereix la forma aliena. En aquest sentit no té cap naturalesa pròpia llevat d'aquella que consisteix en la potencialitat. (*Psicologia*,

a "no mesclat", car la metafísica ha mesclat sempre l'aparèixer amb el món. Efectivament, l'aparèixer no és ací un pur deixar que les coses vagen fent-se davant nostre, sinó un consentir que el món se sobrepose a les coses que van fent-se davant nostre, o siga, un acollir-les en el canviant espessor eidètic del 'món'. Justament perquè hom està convençut que el món apareix, el 'món' determina una inevitable fenomenització o subjectivització de les coses que apareixen. Passa només que el 'món', com a categoria a priori, és imputable a l'estructura de l'home en tant que envoltada per l'alienació metafísica. El fenomenisme gnoseologista de la filosofia moderna i la contraposada teoria de la intencionalitat són dos dels aspectes segons els quals es presenta el fenomenisme com a component essencial del nihilisme metafísic. El sentit autèntic de l'aparèixer pot recollir-se només a la llum de la veritat de l'ésser.⁷³⁴

La "mescla" és de l'aparèixer amb el conjunt de coses que apareixen. La metafísica és incapaç -d'Aristòtil a Husserl- de pensar l'aparèixer com a tal, si no és que el veu sempre, més que no se n'adone, a través de les coses que apareixen, les quals, al seu torn, disten molt de ser "neutrals" en la seua manifestació car aquesta s'esdevé des de sempre en el "món", que és l'àmbit on un dóna per fet que les coses abandonen momentàniament el no-res en aparèixer i a ell retornen en desaparèixer. Dels dos elements que componen la mescla -l'aparèixer com a tal i l'aparèixer de les coses- el segon va imposant-se sobre el primer fins neutralitzar-lo quasi completament, per meritoris que hagen estat els intents de la història de la metafísica per tal de definir què fóra l'aparèixer com a tal. Amb tot, cal preguntar quina és la raó que des de la història de la metafísica o des de Severino mateix, salvant la distància que aquest últim estableix per la trava de l'abstractisme, obliga a reclamar la necessitat de pensar l'aparèixer en si mateix. No sembla aquesta una qüestió superflua? El cas és que per a Severino, com per a Heidegger, marginar aquesta reivindicació suposa que l'aparèixer de les coses siga identificat, sense més, amb l'aparèixer com a tal i, lògicament, a l'últim li vinga imposada la llei del primer. Des d'aquest punt de vista, el món és el món de l'aparèixer de les coses i ja sabem quin és el destí que els està reservat a les coses. Salta la vista que, donada

Laia, Barcelona, 1981).

⁷³⁴.- SG XIV (EN), pags. 163-4.

la situació, el món és més evident que qualsevol paradigma de pensament destinat a desvelar-lo, inclòs aquell destinat a pensar el mateix pensar o, si un vol, l'entitat i la ubicació de l'aparèixer. Però, repetim, fretura el nostre temps plantejar-se la qüestió fonamental del *De Anima* aristotèlic? Intents com el de la fenomenologia o el del neopositivisme, que hem estudiat a l'apartat tercer d'aquesta quarta part, semblarien contestar afirmativament. Probablement no estigueren disposats a reconèixer la seua continuïtat respecte a les ambicions de la metafísica i, fins i tot, podrien veure's a si mateixos, com a superadors i, segons quins casos, liquidadors d'aquelles. Però ben mirat, si el parentesc no el guarden amb la metafísica, el guarden per ventura amb una tècnica que, pel que fa a la seua capacitat d'acció, pot prescindir-ne sense que això li supose el més lleu problema?

Tornem al text. S'hi estableix una relació no sols entre aparèixer i món, sinó també entre món i fenomenització i subjectivització, invitant-nos a considerar les "maneres" de pensar com a esdeveniments a l'interior del món, les quals formen part d'aquelles presències ideals que, en l'apartat anterior ja hem vist, com Severino valorava més pel seu caràcter de presència que pel seu caràcter d'ideals. Ací apreixen com a resultat del condicionament que el món exerceix sobre l'aparèixer. L'evidència pertany, amb tota propietat, al món i no a l'aparèixer. Les diverses valoracions de l'aparèixer formen part d'aquest exercici i, per tant, es troben impossibilitades per reconèixer què siga l'aparèixer com a tal i, de vegades, la seua dependència respecte a l'evidència del món, per bé que això no siga precisament un distintiu dels intents actuals de reconeguda filiació més o menys metafísica que posen fora de discussió la "naturalitat" del seu estar en el món. Aqueixa evidència o naturalitat és el que trobem sustentant el nostre concepte d'experiència, en el segon dels texts que prometíem:

... d'Aristòtil a Husserl la posició de l'experiència com a principi primer indemostrable i, en si mateix, evident, no és un deixar ser les coses tal com apareixen, sinó que és un rebre

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

el que apareix a l'interior de la persuasió de la nihilitat (*nientità*) de l'ens. Aquesta persuasió passa a ser la certesa que la nihilitat de l'ens no siga simplement un concepte de la raó, sinó l'evidència suprema i concreta que els homes tenen constantment davant dels ulls: no és l'experiència l'atestat indiscutible que els ens naixen, es transformen, moren, és a dir, que ixen i retornen al no-res?⁷³⁵

Tenim d'una banda que l'acció d'interpretar, en no haver evidència, passa a ser la més pròpiament simptomàtica del nihilisme, car qualsevol fenomen que pugui donar-se o esdevenir és interpretat, sense excusa possible, com a quelcom propi del món i de la seua llei. Distingim entre el que correntment diem "interpretacions", "maneres de pensar", "maneres de veure les coses" etc., irrellevants per a nosaltres en aquest moment, car en el plantejament de l'autor aquestes només són possibles des del moment que les coses, els altres, el sol, la lluna, la natura, el mar, els rius, tot això i més, s'entén com a part integrant del món. Només així l'home se sent "lliure" per encetar les diverses interpretacions. Distingim per tant entre interpretacions -d'escoles filosòfiques, de teories científiques, de concepcions pròpies del sentit comú- de les quals un pot ser més o menys "conscient" i, àdhuc, sentir-se responsable, i la pròpia justificació i legitimitat de la interpretació inserides en la carn i en la sang de l'home d'Occident, de la qual cosa ni un pot ser "conscient" ni pot constituir el contingut d'un o altre mode de presència. Entre altres coses perquè "ser conscient" en el si del pensament modern d'Occident significa ser subjecte, subjecte que dóna compte de l'objecte però ho fa només en tant que no és l'objecte, que guarda una distància respecte a ell. És cert que de Descartes ençà sempre hi ha algú que diu que la subjectivitat és el millor fonament de l'objectivitat o, amb altres mots, que la filosofia del subjecte com a detentador de l'aparèixer no ha nascut, precisament, per legitimar la diversitat de

⁷³⁵.- Un troba pàgines. enormement suggerents en aquest sentit, en les *Ideen* de Husserl, mireu quin exemple més preciós del que podríem dir "natural": "Front a la tesi del món, que és una tesi 'contingent', s'alça la tesi del jo pur i la vida d'aquest jo, que és una tesi 'necessària', absolutament indubtable." (op. cit. 46). És a dir que "natural" (o actitud natural) és la que es queda, sense avançar, en la "contingència", mentre que l'altra, "filosòfica", només troba la "necessitat" en el jo, però deixa el món igualment lliurat a la possibilitat de no pas ser, recordem Severino: "el mortal se salva encara que el món s'encamine a la perdició...". Husserl, per la seua banda, ho deixa així de clar: "La seua dubitabilitat (del món*) rau en que es concebible un dubte i una nul.litat, la possibilitat del no-ésser, com a possibilitat de principi que mai no s'ha d'excloure." (op. cit. 46, Husserliana III).

interpretacions. ni, encara menys, el relativisme solipsista⁷³⁶. Però ja hem vist com, malgrat la valentia de l'intent, seguim tenint interpretacions i subjectes, en sentit no precisament trascendental. En aquest segon sentit, **ser subjecte conscient de les pròpies interpretacions** pot convertir-se en la fórmula més adient per viure inconscientment el procés d'esmicolament de la veritat. És a dir, el nihilisme. Des d'aquest punt de vista la "relativitat" assumida per la pràctica totalitat de les branques del saber modern constitueix la il·lustració més representativa d'allò que estem tractant de dir. Des d'ara, a més, podem comprendre el profund significat d'aquestes sentències:

Originàriament no s'escolta la Paraula, sinó que hi ha voluntat que la paraula siga.⁷³⁷

Paraula, interpretació, aparèixer són termes equivalents i la característica que els agermana és la voluntat de ser allò que són, no simplement l'ésser el que són; en aquest cas, l'escoltar ve sempre condicionat per la voluntat que arruïna per principi la recepció del contingut que s'escolta. La contrapartida, i l'alternativa, a aqueix estat de coses les tenim en el text que aportem:

La pensa que porta a l'ocàs el món no es proposa negar el que apareix, sinó que escolta vertaderament els ens que apareixen, i en la veritat de l'escoltar el devenir i la història, aquests es presenten com el procés de manifestació de la immutable totalitat de l'ens. A l'igual que la trajectòria del sol, el devenir és la manifestació de l'immutable.⁷³⁸

Dues qüestions que no podem ajornar més temps:

⁷³⁶.- Aqueixa és, en tot cas, la posició de Vidal Peña: " Porque la búsqueda del "yo" es la búsqueda de ciertas condiciones (así el pensamiento puro, p. ej., como contradistinto de otras afecciones, o de la extensión...) que hacen posible un entendimiento racional del "yo", cuyo sujeto no es nadie, a causa de poder serlo toda conciencia posible que "reflexione sobre si". (Introducción a las Meditaciones, Madrid, ed. Alfaguara, 1977, pag. XVII.)

⁷³⁷.- ASV (EN) pag. 268. Cfr. TFNT VII.

⁷³⁸.- Ibidem pag. 271.

Primera: potser el lector se senta desconcertat en base a l'últim text car, anteriorment, nosaltres havíem establert una equivalència entre (voluntat de) paraula, interpretació i aparèixer, i ara, en canvi, Severino ens diu que el devenir es presenta (apareix) com el procés de manifestació de la totalitat immutable de l'ens. Hauríem de desvincular l'aparèixer d'aquesta tríada? Tanmateix l'objecció només pot acceptar-se parcialment, car si bé no és cert que siga l'aparèixer com a tal el que hem de vincular amb la paraula i la interpretació, sí que ho és, en canvi, el fet d'estar vinculat amb la voluntat que identifica l'ésser amb l'aparèixer:

La pròpia alienació ha impedit veure el devenir com a comparecència i desaparició de l'ésser, i ha portat a la convicció que la anul·lació de l'ésser siga quelcom donat en el devenir.⁷³⁹

El devenir no és evident, és el resultat d'una voluntat que identifica comparecència i desaparició amb ésser i no-res. No obstant, podria pensar-se, una postura com aquesta és el fruit d'un misticisme que, malgrat la seua crítica implacable a una certa manera d'entendre la voluntat, acaba caient en un o altre tipus de "voluntarisme". Naturalment que a nosaltres, des de l'espai que ens hem marcat, ens és pràcticament impossible adoptar una posició definitiva front a aquest problema. Si que ens detenim, però, en una de les possibilitats més atractives que s'albiren si ens decidim a enfilat aquest camí. Hem apuntat com la "seguretat" -fàcilment capgirada en inseguretat- que el predomini de la tècnica porta a les últimes conseqüències, és impensable sense la intervenció de l'aïllament operat sobre les coses en relació a la seua pertinència -per a Severino del tot irrenunciable- a l'Ésser. Per a l'autor, aquest aïllament no sols legitima tots els altres, inclosos tots aquells que la tècnica assumeix, sinó que dóna el pas decisiu -que la metafísica mai no executà completament- cap a la reducció de l'ésser a l'aparèixer. Per això

⁷³⁹.- SG XIX (EN) pag. 172.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

la metafísica s'atrevia a aventurar-se per regions insegures, que la ciència ni tan sols planteja la seua existència:

Però la no-veritat no es limita a afirmar la terra: la posa com a allò que és amb seguretat i, per tant, veu en ella la totalitat del contingut del que apareix.⁷⁴⁰

Que ningú pense però que aquest veredicte afecta només aquelles corrents del pensament que accepten d'antuvi la superioritat de la ciència com a forma de coneiximent que desplaça, per força, tots aquells altres intents que podrien haver albergat aquesta pretensió. La raó la trobem en la nota 4 de TEU:

Per exemple, s'afirma que existeixen, a més, aquelles parts de la làmpara que no veiem. Aquestes no apareixen, certament, com apareixen les parts visibles (l'error específic del realisme naturalista rau en la identificació d'aquests dos modes d'aparició) -i, per tant, segons una modalitat diversa d'aquella que correspon a les parts visibles-, tot i que les parts no visibles apareguen des de que se'n parla i un n'és conscient. Es dirà que apareixen com a determinacions "ideals". Val: sempre que quede clar que, encara que siga en aquest últim cas, l'afirmació de la seua existència es produeix sobre el fonament de l'aparèixer d'aquesta seua modalitat d'existència.⁷⁴¹

L'última part del text ha estat suficientment argumentada a l'apartat anterior i en molts altres moments d'aquest treball. Ara ens interessa la precedent, que no obstant remet a les discussions sobre presència i idealitat de la part primera, i així preguntem: disposa l'home d'Occident d'algun mode de pensar, suficientment protegit per no sucumbir davant del que ací es diu "realisme naturalista"? Si el caràcter de presència és comú a la idea i a la cosa, aleshores no costa tant capir que des de l'origen mateix de la metafísica la identificació de l'ésser -idea en un primer estadi- amb la presència era inevitable i que, a més, qualsevol forma d'ésser no-present no podia mai ser entés d'una manera autònoma, sinó com a presència,

⁷⁴⁰.- TEU XI (EN) pag. 219.

⁷⁴¹.- Negreta nostra.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

podríem dir, degradada⁷⁴². D'ací brolla tant la fe en allò que encara no apareix com la completa seguretat en el món tal qual és, és a dir: tal com apareix. Una i altra no s'exclouen, sinó que són del tot solidàries. En el cas de Nietzsche ja es produïa una solidaritat molt semblant entre el ressentiment que mira cap al passat i l'idealisme que mediatitza l'acolliment del futur. El positivisme ocupava el paper ací atorgat a la seguretat pròpia del "realisme naturalista"⁷⁴³. Ressentiment, culpa, idealisme, cas de Nietzsche, les dues maneres de l'aparèixer, cas de Severino, malguanyen l'apercebiment de l'etern retorn, en un cas, la veritat de l'ésser -que no és altra cosa que l'afirmació de la seua eternitat- en l'altre. Ja hem considerat que això últim siga el resultat d'un "misticisme" vague que en poc faria honor a la tasca encomanada a la filosofia. El mateix podríem dir de l' "etern retorn" en Nietzsche i, per arrodonir la jugada, comparar l'etern retorn amb l'alternativa severiniana: l'eternitat de qualsevol modalitat d'ésser. Ens podríem trobar amb una diferència important: en Nietzsche tot i produir-se un intent considerable d'explicar el nihilisme, no s'arribaria mai a reconèixer que només la tècnica pot realitzar-lo més enllà de la pura proposta teòrica. Nihilisme és per a Nietzsche allò que ha fet la metafísica, negar el món "aparent" (terme aquest no utilitzat per ell pejorativament⁷⁴⁴), mentre que, per a Severino és confiança *exclusiva* en el món que apareix. Amb altres mots, les diferències entre Severino i Nietzsche s'originarien a partir de la irrellevància que en l'obra del segon té la qüestió de la tècnica, la qual cosa constituïria molt més que un oblit més o menys circumstancial,

⁷⁴².- J. P. Sartre acusava a l'epistemologia clàssica, tant empirista, com racionalista, de incapacitat per reconèixer en la imaginació quelcom més que una percepció degradada: "... lo que llamaremos metafísica ingenua de la imagen. Esta metafísica consiste en transformar la imagen en una copia de la cosa, existiendo ella misma como una cosa" (*La Imaginación*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana. Pag. 9.)

⁷⁴³.- Cfr. desena lliçó de la primera part del text de Heidegger *¿Qué significa pensar?*. Buenos Aires. Ed. Nova, 1978.

⁷⁴⁴.- "Los sentidos en cuanto nos muestran el devenir, el cambiar no mienten. Però Heràclito tendrà eternamente razón al sostener que el ser es una ficción vacía. El mundo aparente es el único; el mundo "real" es sólo un agregado, una mentira." (Nietzsche *El ocaso de los ídolos*. Barcelona. Ed. Tusquets, 1983, pag. 34).

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

seria la màscara més eficient, precisament per la seua proximitat, del que fóra l'autèntica i definitiva explicació del nihilisme, de la mateixa manera que l' "últim dels homes" és, en cert sentit, el més oposat al superhome:

A causa de l'oblit de l'ésser, a l'ésser no li està consentit ser el que és com a ésser: no se li consent ser el sorgiment i l'esclat de la presència. En això rau l' "occident" extrem de l'ésser. Prenint com a base l'oblit de l'ésser la metafísica l'identifica amb l'ens, i la totalitat de l'ens passa a ser objecte de producció i destrucció tècniques.⁷⁴⁵

Tanmateix Severino no ens autoritza a pensar que el que ell diu **oblit de l'ésser** siga el mateix que entén Heidegger amb aquesta expressió. Heidegger roman abstracte si no va acompanyat de Nietzsche. És a dir que la qüestió de l'oblit és incapaç de traspasar l'abstractisme si no va encarnat en la intuïció nietzscheana que fa del nihilisme "el procés fonamental i la pròpia llei de la història d'Occident"⁷⁴⁶. Al seu torn el plantejament nietzscheà també es queda en la superfície si no repara en el motiu lògic que el sustenta: l'oblit, car aquest "oblit" legitima qualsevol tipus de "lògica de la separació" denunciat per Severino. Seria la solució de Severino una mena de síntesi entre Nietzsche i Heidegger? Sí, si un vol, comptant sempre, però, que la tal síntesi només descobreix totes les seues cartes en el desplegament de la civilització tecnològica des de la qual, malgrat l'intent deslegitimador dels seus portaveus autoritzats, existeix la possibilitat de contemplar la vinculació coherent de la tècnica amb la metafísica: ... *però quan el nihilisme esdevé praxis, apareix alhora una civilització*⁷⁴⁷

En definitiva, doncs, nihilisme -aqueixa és la proposta genuïnament severiniana- és la totalitat de les obres que configuren la civilització, incloses aquelles que

⁷⁴⁵.- SMD (EN) pag. 257.

⁷⁴⁶.- Idem.

⁷⁴⁷.- SG (EN) pag. 173.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

semblen més impermeables a la influència d'aquesta. Nietzsche i Heidegger es deixarien enviscar per l'encís de la "veritat aïllada" o, dit d'altra manera: "capten alguns trets essencials del nihilisme, però els expliquen, al seu torn, nihilísticament" car no acabarien d'establir la proporció correcta de tots els elements que hi intervenen:

- El seu caràcter de destí.
- La separació (oblit) de l'ens respecte a l'ésser.
- La fe exclusiva en el que apareix.
- El paper determinant de la *téchne* per a conjugar tots els elements anteriors.

Ara estem preparats per ocupar-nos de la segona de les qüestions que abans prometíem. Severino ens ha parlat de "certesa que la nihilitat de l'ens no siga simplement un concepte de la raó". En un altre indret⁷⁴⁸ se'ns diu que "el nihilisme no és un universal". En altre⁷⁴⁹: "Occident pensa i viu les coses com a un no-res: no es limita a *teoritzar* la nihilitat (*nientità*) de les coses, sinó que viu la nihilitat de les coses". Quin sentit té aqueixa insistència en el caràcter "real", en detriment d'un hipotètic "ideal", del nihilisme? Dos són els temes a través dels quals Severino tracta d'aclarir la qüestió: l'inconscient freudià i els "moments simples del treball" en Marx, afrontant sempre l'acusació d'idealisme que pesa sobre ell des del moment que el nihilisme o, millor, la voluntat que les coses siguin no-res, sembla haver ocupat el lloc d'un principi fundant, d'un universal respecte al qual la resta de les coses i accions semblen només "individuacions", a la manera com la vella metafísica presentava les relacions entre l'universal i el singular. Oblidem per un moment que no fa massa, malgrat totes les apariències, hem sorprés l'idealisme amb el seu compromís amb la presència i que, per tant, en cert sentit, ja ha estat desmascarat. Fem com si això no haguera passat i prenguem l'idealisme a la

⁷⁴⁸.- TCH VI 7.

⁷⁴⁹.- Ibidem 5, pag. 221.

manera platònico-tradicional, com si el caràcter de presència i el d' *eidós* s'exclogueren mútuament, car per molt que, semànticament, *eidós* signifie "aspecte", massa sabem que les **determinacions empíriques**, inclòs aquell aparèixer entés com a "determinació empírica", sempre es queden curtes pel que fa al testimoni de l'altre tipus de presència, la ideal, o, si es tracta de l'aparèixer com a tal, de l'horitzó transcendental. Altra cosa és que, com vol la hipòtesi severiniana, la "confiança" exclusiva en l'aparèixer com a **determinació empírica**, siga el destí ineluctable de la més primitiva, i no tan exclusiva, "confiança" en les presències ideals. No anem tan lluny -perquè, en cert sentit, ja hem recorregut aquesta via i prenguem *eidós* com a principi il.luminador de totes aquelles coses de les quals, d'una manera o altra, és aspecte (*eidós*), principi d'explicació (*arjé*), essència (*ousia*), sense que això signifie mai incorporació completa de *eidós* (idea) -universal, concepte de la raó etc.- a una o altra de les coses en què s'individua, car en si mateix sempre se sostrauria a una presència total. Seria aqueix el paper adoptat pel nihilisme en el plantejament severinià? L'autor sembla acordar-se amb Freud des del moment que ens diu:

... l'home tracta com a no-res els propis impulsos més originaris i les situacions més determinants que els acompanyen: anorrea les potències indomables que guien la seua vida i en constitueixen el significat.⁷⁵⁰

No és això la definició de repressió (*Verdrängung*, *rimozione*) o, encara millor, de la negació (*Verneinung*), comptant que allò que Severino al.ludeix s'acorda millor amb el segon que amb el primer, per bé que el terme per ell emprat siga "*rimozione*"? Vegem si no

Molts de nosaltres estan en situació d'adonar-se'n que quan una cosa es torna empenyadora, desplaent, amoinosa, insuportable, se la fa a un costat, el més lluny possible, eliminada de tot allò en què ens empenyem de cor i ànima. No hi reeixim gairebé mai -certament- en l'anorreament (*di annientarlo*) real, però vivim com si això, que continua existint, no

⁷⁵⁰.- Ibidem.

existira... La "repressió" és justament aquesta manera de tractar les coses com si no existiren...

Fixem-nos que la realitat pot tornar-se insuportable, i trobar-se anorreada per la neurosi, només en tant que se la coneix: el que com a tal no es coneix no pot tornar-se insuportable.⁷⁵¹

Comparem ara amb la definició que del mecanisme de **negació** dóna el diccionari Laplanche-Pontalis:

Procediment en virtut del qual el subjecte, malgrat haver formulat un dels seus desigs, pensaments o sentiments fins ara reprimits, continua defensant-se com si no li pertanyeren.⁷⁵²

La **negació** quedaria més aprop del conscient que el reprimat com a tal. Però ni la negació, ni el producte resultant de la suma d'aquesta amb la repressió, s'igualarien amb allò que Severino diu **nihilisme**, no anirien més enllà dels "trets essencials" que ja hem reconegut en Nietzsche o Heidegger. Aquest és el raonament:

L'autor mateix -recordem l'acusació d'idealisme que pesa sobre ell- es posa en el paper de qui, en arribar a una ciutat es dedicara a proclamar als quatre vents que la pensa dels seus habitants malda per fer no-res de tot allò que fan, senten, imaginem etc. Pensem en Freud mateix dient-li a l'Europa del començ del nou-cents: estàs negant tot allò que, el teu inconscient, sap que és més evident. La pretenciositat d'aqueixes postures, no justificaria que qui les exercira fóra pres per boig? A més, se suposa que a qui aquests discursos han de persuadir, en primer lloc, és als que no experimenten problemes psíquics, més que els tinguen en major o menor mesura, o aquells que, almenys en un sentit immediat, no se senten responsables del nihilisme, més que ho siguem. És a partir d'ací que el camí, fins

⁷⁵¹.- Laplanche, Pontalis: *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona, Labor, 1977.

⁷⁵².- TCH VI, 6, pags. 223-4. Cfr. J. Lacan "Introducción al comentario de J. Hyppolite sobre la Verneinung de Freud" i altres textos afins en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1978. Pags. 130 i ss. i 393 i ss.

ara comú, de Freud i Severino es bifurca. La psicoanàlisi continua sent "veritat aïllada" des del moment que la repressió-negació no val igual per a aquell que "sap" de la realitat negada i es mostra defensiu contra el retorn a la normalitat que la psicoanàlisi li proposa (neuròtic)⁷⁵³, que per aquell altre que tot i saber de la realitat negada, considera suportable la seua negació i àdhuc convenient i necessària per a l'adaptació de l'individu a la civilització. Tendríem així que el neuròtic negaria la "realitat" i afirmaria la realitat del reprimint, mentre que l'analista, sense negar la realitat del reprimint, tractaria de conduir el neuròtic a la "realitat". Tots dos neguen: l'un per la seua pròpia situació *de facto*, l'altre perquè apunta a un *telos*, la curació. No cal dir que l'analista, si no teòricament, sí pràcticament, es veu obligat a fer *com si* la realitat del reprimint no fóra tal:

La psicoanàlisi cura els símptomes d'una malaltia que afecta el curador (*guaritore*) de mode incurable en tant que ignora estar-ne afectat. I el curador no és simplement la psicoanàlisi, sinó l'estructuració científica de la seua lògica, que no és altra que la lògica de la ciència moderna que, mitjançant el domini tecnològic de les coses, guia ja tots els pobles de la terra.⁷⁵⁴

Creiem que, gràcies precisament a la descripció de l'actitud de l'analista, queda clar que , la negació per ell descoberta en el malalt ha de tindre forçosament el caràcter de veritat aïllada en tant que només funciona en benefici de l'explicació de la neurosi d'una part del que diem humanitat, o de veritat abstracta en tant que no permet veure el pont que comunica el que la psicoanàlisi és com a mètode terapèutic i el que és com a crítica radical de la civilització. El que en el segon cas es diu, amb conseqüències dramàtiques, certament, que l'home ha de negar els seus

⁷⁵³.- No hem d'oblidar que si el "guariment" de la neurosi és difícil, és a causa que el malalt, d'una o altra manera, "gaudeix" del seu estat.

⁷⁵⁴.- Ibidem. pag. 225. D'altra banda, aquesta inclusió de la psicoanàlisi en el destí propi de tot saber emparentat amb la metafísica grega, encara és més explícita en aquest text: "Adhuc en la psicoanàlisi, la relació entre pulsio i consciència es constitueix sobre el model aristotèlic, com a diàleg entre les dues: només amb aquesta condició és possible, per principi, una "terapia", una *therapia*, és a dir, un *ars* que reïska en el control i guia de les pulsions, en "persuadir" com el *logos* persuadeix l'*oresis* - i com en el Timeu, el càlcul demiúrgic del "domina" (*nou... arjontos*; 48a) la "necessitat" "mare" "persuadint-la" (*Tir peizein*, ibid.) a canviar "del desordre a l'ordre" (*eis taxin...ex tes ataxios*; 30 a). (DN XI 2, pag. 380). El text encara apareixerà més carregat de contingut, després de conèixer l'última part d'aquest treball.

impulsos (*Triebe*) per tal de fer possible la seua pertinència a la civilització, sembla perdre el caràcter dramàtic en arribar al primer cas. Així la vessant **abstracta** de la negació psicoanalítica acabaria foragitant la seua vessant **real**, quedant el mètode com a una més de les **interpretacions** que podrien fer llum, parcialment, sobre uns fets. Finalment Severino compara l'anorreament que apareix amb la neurosi i la seua versió del **nihilisme** que semblava, en principi, prestar-se a ser entés com a universal fundant d'un sistema d'essències que seria la seua pròpia obra

... perquè això que es reprimeix i s'oculta en 'l'inconscient' és aquell no- no-res (*non-nientità*) insuportable dels esdeveniments i de les coses, que tots els individus "sans" estan completament disposats a reconèixer (i suportar), i en canvi, aflora a la superfície de la consciència, traduïda al llenguatge i al comportament, aquella nihilitat (*nientità*) de les coses i dels esdeveniments, que tots els individus "sans" estan totalment disposats a rebutjar.⁷⁵⁵

La "negació" al·ludida és tant dels sans com dels malalts i, àdhuc, en cert sentit, és més dels sans, en tant que aquests romanen inconscients del poder de la realitat negada sobre ells. Només l'alienació (capacitat de negar) que es veja a si mateixa com a pròpia dels sans, podrà ser considerada com a real. Aqueixa és justament la reclamada per Severino. Com deia Sartre, el miracle rau en no ser miracle, tot nihilisme presentat com a conducta excepcional, es veu condemnat a no entendre el nihilisme real:

En la neurosi es descobreix la bogeria i el sentit de la realitat roman latent; en l'alienació essencial de l'Occident la bogeria queda latent i el sentit de la realitat és descobert.⁷⁵⁶

Evidentment aqueix "sentit de la realitat" no és allò a què ens referim quan diem que l'alienació d'Occident és real. El "sentit de la realitat" és "irreal" en tant que fa com si determinats impulsos, desigs, fantasies, imatges, foren no-res.

⁷⁵⁵.- Ibidem pag. 226.

⁷⁵⁶.- Idem.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

En el cas de Marx tractarem de ser més breus, car, almenys parcialment, les conclusions ja han estat avançades, encara que no el raonament. És V. Verra, gran especialista en Jacobi, qui en un programa de televisió presenta EN seguint un esquema tradicional de certa crítica marxista, segons la qual l'obra se situaria dins d'un idealisme primari en tant que aquest determinaria que el nihilisme s'entenguera com a aquell universal del qual totes les obres, èpoques i accions de l'home d'Occident no serien més que individuacions. Diem *primari* en el sentit que, en opinió de Verra, una proposta com la de Severino ni tan sols assoleix mai la complexitat d'un idealisme com el hegelianisme on la idea (universal) és, si més no, un *sistema*, per bé que no escapara a allò que, per a un marxista, fóra consubstancial a les ideologies: no apercebir-se del seu caràcter justificatiu i legitimador d'una classe. Front a la subtileza i magnitud d'una proposta com la hegeliana, quines possibilitats tindria la molt més modesta i elemental persuasió que l'ens és no res?

I, efectivament, Severino no sols accepta sinó que, a més, reivindica el fet que el nihilisme no siga un universal, ni tampoc la *ideologia* que, una a una, va orientant les obres d'Occident, ni, tampoc, el "tema abstracte" sobre un "model lògic" per emprar expressions de Verra. L'alternativa severiniana pot semblar ingènua: nihilisme és l'atmosfera contaminada d'Occident que, per tant, afecta tots i cadascun dels elements que en formen part, però, alhora, -en això rau tot el secret-, nihilisme *no és* les obres d'Occident. Dit d'altra manera: les obres d'Occident no són en exclusiva nihilisme, poden estar envoltades per ell, però no són ell, com diu el propi autor: *El nihilisme guia (i no constitueix!) el creiximent de tots els altres esdeveniments de la nostra civilització*⁷⁵⁷.

Per què aquesta distinció? Heu's ací la resposta:

Ací s'obri certament el *problema* d'establir quina cosa, en la història occidental, no siga res més que una "individuació" del nihilisme i quina cosa, tot i ser-ne afectada, posseix un contingut i una consistència autònoms. Per exemple, la caiguda del nihilisme és la fi del

⁷⁵⁷.- TCH VI 7, pag. 231.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

cristianisme -el fet de no tindre res més que dir- o hi ha en el cristianisme quelcom que no consisteix en una "individuació" del nihilisme?⁷⁵⁸

Si tinguérem espai el problema suara plantejat ens retornaria al tema apassionant de la necessitat que l'error pertanya a la veritat de l'ésser, que no se li negue entitat, que no se l'excloa del que diem "real", tal com fa certa teologia medieval respecte al mal⁷⁵⁹. El que sí podem albirar és el destí que sofririen els fenòmens del passat o del present si, en produir-se l'adveniment de la veritat de l'ésser, no foren afrontats com a problema: quedaria obert el camí que acaba portant al més íntim de l'home d'Occident la convicció que el passat és no-res. Quede clar que amb convicció íntima volem al·ludir a quelcom més fonamental en tots els sentits que les evidències de la història com a ciència. Ambdues coses, a més, no sols no s'exclouen, sinó que es necessiten mútuament: la convicció que fa del passat un no-res és condició de l'exercici de la història com a ciència. I qui diu que Nietzsche o Marx -més el segon que el primer⁷⁶⁰- escapen d'aqueixa condició o d'aqueix exercici? Quan Nietzsche diu "Déu és mort" vol significar que l'etapa històrica en què Déu era causa última, està definitivament liquidada? O quan diu Marx que el cristianisme, com a ideologia que és, només aprofita per a embolcallar una "realitat" en què, segons quines èpoques històriques, s'arriba a una mena de compromís entre el treball com a (*momenti simplici*) i "la seua forma social determinada", hem de interpretar que la ideologia -el cristianisme com a tal, les conductes que suscita, els sentiments que provoca- és no-res? Entrar a discutir si Nietzsche o Marx cauen en aquest parany, fóra una qüestió mereixedora d'una investigació. Fixem-nos, però, que el deixar com a problema la qüestió abans plantejada, permet pensar que, tal volta, no siga un no-res allò que ha passat o, com diria l'autor, allò que ha eixit del

⁷⁵⁸.- Ibidem, pag. 232.

⁷⁵⁹.- SG (EN) XVIII, pag. 170.

⁷⁶⁰.- Al respecte, cfr. la *Segona consideració intempestiva* de Nietzsche.

cercle de l'aparèixer. Ara, deixar el futur del cristianisme com a problema -en això, per motius i vies distints, tots tres autors coincideixen- no significa de cap manera que el cristianisme pugui tornar a funcionar com a ideologia; entre altres coses, perquè Severino no creu en el plantejament idealista d'una idea de la qual la cosa és "individuació", plantejament compartit, segons ell, per qui l'adopta (Hegel) i per qui el critica (Marx). Però això no passa només en el cas del cristianisme, tampoc hi ha una ideologia nihilista com es podria desprendre, situats sempre des de la crítica marxista de les ideologies, de la lectura de Jacobi, Hegel o el propi Severino, per posar tres dels casos més significatius, car nihilisme no és una idea que il·lumina les coses, les seues "individuacions", nihilisme és l'ambient que respiren totes les coses d'Occident, sense que això signifiqui la reducció de l'ésser cosa a ésser no-res. Aqueixa seria l'explicació "realista" (no merament ideològica) del nihilisme. Ara, si aqueixa explicació, d'una banda obri una escletxa d'esperança, d'altra ens obliga a acceptar que -si nihilisme no és una ideologia- no hi ha ideologia alternativa que cure del nihilisme. Que el nihilisme ja no pot ser interpretat per més temps com a ideologia sinó com a realitat, i si aquesta realitat està dominada per la tècnica, tenim aleshores que el plantejament, adequat al nostre temps del problema del nihilisme no pot desvincular-se de la tècnica, a risc, certament, de desautoritzar per principi qualsevol solució ideològica que la tècnica, d'antuvi, com a caiguda que és dels immutables, s'haurà encarregat sempre d'invalidar. Les ideologies sempre arriben tard, ni el que semblava immodificable *per se*, pot, en el fons, ostentar aquest títol:

El nihilisme metafísic és avui no sols l'organització de la fabricació i el consum de productes industrials, sinó que és totes les coses de la terra -el sol, la lluna, les galàxies més llunyanes, el cos i els afectes de l'home, les plantes, els sons i els colors- en tant que s'inclouen en el projecte de dominació tecnològica dels processos de l'univers i es troben ja en relació als productes de la tècnica.⁷⁶¹

⁷⁶¹.- TEU XVI (EN) pag. 232.

De la metafísica a la civilització de la tècnica.

L'única manera que el nihilisme siga quelcom més que un punt de vista, una interpretació, una veritat aïllada, una ideologia, és, en opinió de l'autor, presentar-lo com ho acabem de fer. Paral·lelament, però, reconèixer la seua "realitat" representa l'única possibilitat d'albirar en l'horitzó la seua superació. Fer altrament -presentar-lo com un universal- ens facilitaria la contemplació de la seua "presència" però permetria que se'ns escapara el seu sentit, a més d'esvair-se'ns la possibilitat pràctica de la seua superació. Una i altra cosa s'anuncien en aquests dos texts:

En tant que obert a l'adveniment de la terra, l'etern aparèixer de la veritat de l'ésser no és la manifestació de la riquesa concreta del tot, sinó que és l'horitzó finit en què aquesta riquesa es manifesta en la seua forma abstracta; és l'estructura originària de la veritat, oberta al desvelament possible de la pròpia completud (*compiutezza*)⁷⁶².

Fixem-nos com la utilització que ací es fa del mot "finit" està exempta de qualsevol valoració negativa, en el sentit que el "finit" s'assimilara, o s'acostara més que l'infinit, al no-res. D'altra banda, sostindre l'existència d'un ésser infinit, en les antípodes del finit, fóra posar aquest últim a un peu de la sua pura i simple assimilació per el no-res. Finit ací és manifestació abstracta de la concreta riquesa del tot i la inversió que s'hi opera dels companys habituals d'abstracte i concret podria reconduir-nos a la crítica del concepte occidental d'experiència, en especial d'aquell que tant ha propagat l'empirisme. Pot ser fóra Hegel un bon precedent de la positura severiniana⁷⁶³.

Pel que fa a l' "eixida" pràctica:

La ciutat pot sanar només si no es limita a considerar-les formes específiques de la seua malaltia, i pren consciència que les seues malalties particulars vénen determinades per la contaminació general de l'atmosfera i que, per tant, és d'això últim que s'ha d'alliberar.⁷⁶⁴

⁷⁶².- ASV (EN) pag. 278.

⁷⁶³.- Cfr. M. Heidegger *El concepto hegeliano de la experiencia en Sendas Perdidas*. Buenos Aires. Losada 1969.

⁷⁶⁴.- TCH VI 7, pag. 231.

Seria innecessari, a aquestes altures de l'exposició, tornar sobre com el que acabem de dir col·labora a l'esvaïment de les línies divisòries entre parells aparentment incompatibles, del tipus: Zeus i Zanatos⁷⁶⁵, Metafísica clàssica i metafísica moderna⁷⁶⁶, Déu i tècnica, Producció i destrucció⁷⁶⁷, *téchne* productiva i *téchne* adquisitiva⁷⁶⁸. Ni tampoc en la inviabilitat de les "exides" tècniques al problema... suscitat per la *téchne*⁷⁶⁹. Ni tampoc en la necessària transvaloració, una vegada que tot el que "nosaltres estem acostumats a considerar més preciós" se'ns ha mostrat infecte de nihilisme⁷⁷⁰ o que la mateixa felicitat se'ns ha revelat com a *téchne*, amb el consegüent destí⁷⁷¹. Un sol tema segueix rondinant-nos sense que, per molt que ho intentem, tinguem la sensació de tancar-lo definitivament: el "cas" Heidegger. La impressió que es tracta de discursos idèntics, malgrat l'esforç de Severino, no acaba d'abandonar-nos mai completament. Què significa, com Severino diu tan a sovint, que el discurs de Heidegger sobre la tècnica roman dins del món⁷⁷² comptant que

ciència i tècnica no dominen els ens en el seu ser purament manifestos, sinó en tant que signes i expressions del món?⁷⁷³

⁷⁶⁵.- ASV (EN) pag. 255.

⁷⁶⁶.- Ibidem pag. 258.

⁷⁶⁷.- Ibidem pag. 259.

⁷⁶⁸.- TEU I (EN) pag. 196.

⁷⁶⁹.- Ibidem.

⁷⁷⁰.- TCH VI 5.

⁷⁷¹.- TEU I (EN) pag. 195.

⁷⁷².- SMD (EN) pags. 260-1.

⁷⁷³.- ASV (EN) pag. 281.

Hem d'entendre que el que es critica en el cas de Heidegger, no és tant la confiança dipositada en l'aparèixer com el seu caràcter d'exclusivitat, el seu fenomenologisme, en definitiva? Aqueixa qüestió haurem de deixar-la oberta per trascendeix els límits que ens hem marcat. Més val, donades les circumstàncies, tancar l'apartat amb un text que il·lustra molt bé allò sobre el qual, sí que ens hem pronunciat sense cap tipus d'ambigüitat: la radicalitat de la proposta severiniana a l'hora d'establir la relació de la tècnica amb la metafísica i, de retop, amb tota la nostra civilització. Almenys aquests eren els objectius que Severino pretenia assolir en el seu discurs. Altra cosa és si les raons adduïdes semblen consistents o tendeixen cap a un misticisme perillós, ben llunyà de la humilitat i integritat de la tasca filosòfica, tantes voltes lloades per l'autor:

... la cultura tecnològica és la filiació natural i legítima de la cultura humanística, el cristianisme i la cultura tradicional generen naturalment i legítima l'ateisme, l'immoralisme i l'anticristianisme del nostre temps, el mite de la força és un producte inevitable del mite de la cultura, la tècnica és l'hereua natural i legítima de Déu. Els grans grans contrastes de la història occidental (força-cultura, cristianisme-anticristianisme, senyor-súbdit, absolutisme-democràcia, humanisme- tecnicisme, metafísica-antimetafísica, capitalisme-comunisme) es troben sotmesos a una dominant pensa comuna que constitueix l'esperit del nostre temps - l'únic esperit d'un temps que va de la filosofia grega a la societat del benestar.⁷⁷⁴

⁷⁷⁴.- SMD (EN) pags. 260-1.

CINQUENA PART:
DE LA TÈCNICA A LA
DECISIÓ.

Presumim que el text amb què hem tancat la quarta part ha de romandre per al lector, seguint l'ordre expositiu que ens hem marcat, encara abstracte i que a més -cosa comprensible- pot semblar un despropòsit, no ja per la contundència de les afirmacions de l'autor, sinó pel nostre propi mètode que ha preferit anar a les arrels metafísiques del problema, almenys al llarg de l'extensa part anterior, per a, només després, ocupar-nos d'aquelles disciplines que no són metafísica *strictu sensu* -ciència, ètica etc.- i d'altres àmbits que no són el de l'"abstracte", com ara la pròpia quotidianitat. Tanmateix, qui assegura que la metafísica és en els arrels i no, posem per cas, en les branques? Podria ser que haguérem errat en allò que podríem qualificar de "deducció metafísica" del nihilisme. Podria ser que haguérem seguit el mètode més inconvenient possible si el que es pretenia era donar-li una presència quasi plàstica a la idea que fa del nihilisme "l'ambient" i no un o altre tipus de universal. Volem dir que haguérem pogut seguir el camí invers: començar per l'*immediat* i, des d'ací, enfilarnos cap a la metafísica. En qualsevol cas, deixant a banda l'arbitrarietat de nocions com "abstracte", "concret", "immediat" etc., de la qual som molt conscients, tal com hem demostrat a la primera part, però en la qual no ens podem detindre, ara tenim una oportunitat de compensar, en la mesura del possible, de les insuficiències de la part anterior, tan pregonament metafísica, i caminar des dels "immediats" tals com l'especialització del saber o la divisió del treball, en direcció a aquell concepte, tan genuïnament severinià, compartit igualment per la metafísica i la ciència, la cultura d'èlit i la cultura de masses: la **Força**. Tractem com hem fet en les dues parts anteriors de cenyir el tema a la qüestió de la Tècnica; això no evita que, en alguns moments, s'escolen alguns continguts que guarden més relació amb l' "altra" de les accions possibles, la **praxis**.

I Especialització, divisió del treball, aïllament.-

Després de Marx, si no abans, és una idea, pràcticament impossible de discutir, que la divisió del treball i l'especialització corren paral·leles -no anem a debatre ara si com a causa o com a efecte- del progrés en la implantació del mode de producció capitalista i de les successives revolucions industrials que, al seu si, han anat tenint lloc. Tampoc ens resulta desconeguda la posició eminentment crítica de Severino, no tant respecte a una unitat europea, que és el que sembla preocupar als polítics, sinó respecte a una idea unitaria d'Europa, almenys en alguns aspectes bàsics i essencials que no exclourien, per principi, altres trets diferencials. Hi ha dos tipus de motius que justifiquen la incredulitat de l'autor. Uns es relacionen amb l'equilibri de forces, garantitzat per l'existència de dues superpotències. Aquestes no consentirien l'existència d'una Europa autònoma i amb capacitat de mediació. Alguns potser pensen que els esdeveniments succeïts des de 1989 han convertit en anacrònics els arguments de l'autor referents a l'equilibri *forçat* que mantenen les dues grans potències, amb una capacitat tecnològica similar. Tanmateix aquest primer grup d'arguments que, vistos superficialment, semblen descansar sobre la voluntat política o, a molt estirar, sobre la voluntat a seques, incloent la defensa d'un determinat model econòmic, ideològic, militar etc., passaria per "interpretació", "punt de vista", "creença", si no s'alçara sobre un altre grup de motius menys predisposats a les vel·leïtats de la "interpretació", sense que això signifiqui que no siguin resultants d'una interpretació, potser més radical i ambiciosa que totes les "interpretacions". Parlem de tot el referent a l'organització científic-tecnològica i, en particular, de la divisió del treball. Des de deu anys enrere, Severino ha parlat de

les moltes Europes que les especialitzacions científiques ens proposen

Afegint immediatament:

aquell tipus d'eclecticisme polític, tan difós en el món occidental, que es proposa mantindre fermes, al voltant del nucli de l'economia, els anomenats valors de la civilització europea.⁷⁷⁵

A la llum d'això, podria pensar-se que Severino, almenys respecte a aquest problema concret, no va més enllà del que podríem qualificar de (neo)marxisme, que subordinara qualsevol superestructura, posem per cas la de l'estatus de la tecnologia, a la infraestructura econòmica. Si bé és cert que Severino no pretén enderrocar el prestigi d'aquest clàssic postulat marxista, no és cert que, en arribar a aquest punt, l'autor cregui haver tocat un fons de roca a partir del qual no es pugui seguir excavant. Des d'ell se'ns permet seguir preguntant: per què les diverses Europes? per què totes elles "al voltant del nucli de l'economia"? La pregunta és tant més necessària quan podria pensar-se que l'element unificador de les Europes és aquest romandre "al voltant del nucli de l'economia". Aqueix, precisament, no és el plantejament de Severino. Ell reconeix a Marx el mèrit d'adonar-se de la presència de la divisió del treball en Plató (a l'igual que en Aristòtil, sobre el qual tornarem immediatament), però alhora adverteix en ell l' "oblit" pel que fa a l'alienació fonamental d'Occident:

Però no pot adonar-se que el "treball" com a tal -o siga, la *praxis*- és qui presuposa els éssers, que són treballats (*erga prattomena*), com a una oscil·lació entre ésser i no-res, és a dir qui presuposa el seu aïllament i l'aïllament (la "divisió") que guia l'oscil·lació entre ésser i no-res. I, per tant, no pot adonar-se que la negació e la divisió del treball implica la negació del "treball".

Aclarim que, per a Severino, el sentit de la "divisió" no es palesa només en aquells casos en què aquesta es manifesta lliurement, sinó també en aquells en què

⁷⁷⁵.- Primer a AT I, després a TFNT I. Le cites corresponen a AT pags. 10 i 11. Aquestes idees, adaptades a allò que històricament s'ha esdevingut, continuen presents a les obres polèmiques dels anys vuitanta i noranta. Les últimes, *Olire il linguaggio*, *La guerra*, *La Bilancia* i *Il declino del capitalismo* incorporen, com és natural, les conseqüències de la desaparició dels règims de l'Est.

tracta de compensar de les pròpies insuficiències, en aquelles activitats que tracten de figurar com a "interdisciplinarietat" o "cooperació", que l'autor redueix a

juxtaposicions de les activitats exercitades a l'interior de "la divisió del treball"⁷⁷⁶

Remitint-se a un text platònic⁷⁷⁷ en què la qüestió es plantejaria en els termes suara esmentats. Quin sentit, però, tindria això en un pensament molt més actual que el platonisme, que ha denunciat els ardits de la divisió del treball amb el fi de denunciar una altra divisió, la de classes i que, des dels seus orígens, s'ha vantat d'estar en una, infinitament millor, posició que la "ciència burgesa" per a aspirar, i aconseguir, un coneixement de la totalitat? Nosaltres ja ens hem ocupat del que acaba passant amb nocions tals com Sincronia, Diacronia, Totalitat, en el marc del desenvolupament de la història del marxisme. Història que es veia impulsada, des del principi, per dos motius que, en el temps, acaben per repel·lir-se: l'ideològic i el científic, l'escatològic i el pragmàtic, el fi últim i el fi provisional. El que ara hem de mostrar és la correlació que les especialitzacions i la divisió del treball guarden amb la progressiva imposició dels segons elements de les dècades sobre els primers. D'un text que citàvem, es despenia que ni la sincronia, ni la diacronia, acabaven mai apoderant-se del sentit de la totalitat. Segons moments i segons autors podria prevaldre una o altra, però això no significava mai exclusió total d'una de les dues. Insistent en aquesta idea:

En l'*epistème*, de fet, qualsevol nexa necessari, que no siga el nexa "diacrònic", és nexa necessari entre la part i la totalitat "sincrònica", així que la diacronia i la sincronia es disputen la totalitat.⁷⁷⁸

⁷⁷⁶.- Idem.

⁷⁷⁷.- República 369 c.

⁷⁷⁸.- DN VII 4, pag. 232.

Hi havia autors amb constatada predominància de la "diacronia", com és el cas de Marx i Heidegger, encara que l'esperança dipositada en l'*epistème* estiga encara present en el primer i haja desaparegut, aparentment, en el segon. Tots dos es quedarien curts, pel que fa a la seua vessant epistèmica, de comparar-los amb un Lucàks, investit encara de la seguretat que es possible una reconciliació entre saber i valor, extreta d'una profunda familiaritat amb la dialèctica subjecte-objecte en Hegel. Altres vegades, com és el cas de Weber, l'*epistème* es vol mantindre, encara que fent-la compatible amb una "lògica burgesa" que no s'està d'afirmar la divisió, de continguts i de metodologies, del saber, alhora que les seues diverses finalitats, així pot admetre's la neutralitat en quant als valors de la ciència, escandalosa des del punt de vista d'un pensament social "més hegelian", per dir-ho així, que el de Weber⁷⁷⁹. Per tant, si les actituds adoptades front a l'*epistème* són tantes i tan variades, que unes voltes comporta l'especialització, d'altres és invocada per impedir que l'especialització es faça l'ama, aleshores difícil ho anem a tindre per demostrar aquell tret filosòfic diferencial que fa, com vol Severino, de l'especialització i divisió del treball un dels puntals més importants de la història coherent del nihilisme. De totes maneres, en el text que aportem un pot apreciar com la significació filosòfica de la divisió i de l'especialització supera notablement la d'un determinat esdeveniment històric que Marx o qualsevol altre historiador poguera detectar:

Aquest és el motiu pel qual la voluntat de guiar l'oscil·lació de la totalitat es resol en el domini d'una part de l'ens. No perquè la voluntat renunciï al domini de totes les altres parts, sinó perquè el projecte de domini total es realitza a través del domini de les parts. En aquell projecte, cada ens apareix com a dominable -l'ens com a ens, és, en el projecte, el dominable-, però el passatge de la dominabilitat al domini real reclama necessàriament que aquest últim siga l'indefinit extenir-se d'un domini que s'exercita constantment sobre dimensions parcials de la realitat, i que va extenir-se progressivament, bé en el sentit que es multiplica en una pluralitat de projectes de domini d'altres parts, bé en el sentit que extén progressivament la part inicialment dominada, bé en el sentit que la subdivideix en una

⁷⁷⁹.- Cfr. DN VII 3.

pluralitat de camps controlats per projectes específics de domini. L'especialització del saber científic-tecnològic no és un simple fet que acompanya al naixement de la ciència moderna, sinó que és conseqüència inevitable de la originària voluntat de potència amb la qual el pensament grec ha volgut el sentit de l'ens.⁷⁸⁰

D'aquest text destacaríem:

- a) la distinció operada entre dominabilitat i domini real.
- b) la triple distinció operada dins del que és domini real.
- c) el paper atorgat al pensament grec.

Del domini real es diu que és "l'indefinit estendre-se d'un domini que s'exercita constantment sobre les dimensions parcials de la realitat". És a dir que, en ell, el seu caràcter de "real" no ve donat per la seua efectualitat, ans pel seu caràcter de possibilitat. La seua "realitat" no és res de fixe i acabat, sinó l'apertura constant que només manté una condició estable: el desig de no aturar-se mai en el que és ara i ací. Fixem-nos que la distància que hi ha entre la dominabilitat i el domini real és la mateixa que hi ha entre la metafísica i la tècnica, una, aspiració sempre ajornada a un domini del Tot com a Tot, l'altra, sense tan vasta aspiració, domini a través de les parts que, a la llarga, acaba sent sempre més efectiu. Això últim justifica les tres possibilitats de domini, més que siga perdent de vista el Tot, a les quals alludíem en b). Ací es planteja el tema de l'aïllament necessari de les parts al qual un ha de sucumbir en optar per la segona de les formes d'exercir el domini. El que tractem de desvelar és l'estructura lògica i necessària que governa no sols els canvis esdevinguts en aquella època històrica que no ha pogut prescindir d'un procés d'especialització del coneixement i de divisió del treball, sinó en la història sencera d'Occident. Però això segueix sent vàlid, quan apartem la nostra mirada del saber modern? No quedaria la metafísica i l'època de la seua hegemonia protegides

⁷⁸⁰.- DN VII 6, pags. 243-4.

d'aquesta tendència? De fet és el propi Aristòtil qui atorga a la metafísica el distintiu de ser coneixement de l'ens com a ens, del tot com a tal i no d'una de les parts, com és el cas de les matemàtiques⁷⁸¹. I una vegada més l'argument severinià brilla amb tot el seu esplendor: en restringir el predicat és -o, millor, en fer d'ell un predicat subordinat a un subjecte- en una de les seues accepcions (per exemple, l'ens matemàtic, que és, però que no és com és l'ens com a ens) el resultat és una amenaça potencial contra aquella tematització apofàntica de l'Ésser que la metafísica creïa haver deixat totalment arrecerada. És en aqueix sentit que l'Ésser, aparentment invulnerable tal i com Aristòtil l'havia desvelat, conté en estat larvari el germen de la seua pròpia destrucció, o que la divisió i especialització requerides per la ciència i tècnica modernes, tenen el seu fonament últim en Aristòtil i el pensament grec:

el posicionament empirista i pragmàtic és la "veritat" de l'especulatiu, el trascendental i la *proté filosofia*⁷⁸².

Això no significa, però, que aquesta "substitució" s'opere lliure de qualsevol "sentiment de culpabilitat" per haver-nos desfet de la metafísica, i això per dos motius:

Perquè la tècnica ve de la metafísica i mai no ha passat res que permetera pensar en un salt enfora d'aqueixa tradició.

Perquè, al problema històric, se n'afegeix un d'ètic: la dialèctica entre seguretat i inseguretat.

Centrem-nos ara en el primer, car el segon és objecte d'especial tractament en l'apartat següent. Abans, no obstant, reparem sobre un exemple actual de "veritat aïllada" que compta, no obstant, amb totes les condicions necessàries per ser

⁷⁸¹.- Aristòtil, 1003 a, 25. DN VII 6, pàg. 244.

⁷⁸².- DN VII 6.

considerada una "evidència" d'aquelles que l'*epistème* considera com a pròpies. És tracta de la crítica que Severino dirigeix a les tesis centrals d'un treball encarregat pel Club de Roma a D.H. Meadows i altres investigadors que porta com a títol *I limiti dello sviluppo* i que fou publicat, en la seua primera versió, el 1972. La tesi central d'aquest treball:

si l'actual ritme del desenvolupament econòmic no sofreix variacions, el sistema econòmic mundial arribara al col.lapse en no massa dècades, per un increment demogràfic que no trobarà una adequada disponibilitat d'aliments, pel consum de recursos no reproduïbles per la contaminació superior als límits requerits per a la continuació de la vida sobre el planeta.⁷⁸³

Com es veu, l'informe compta amb totes les característiques que ha de comptar un estudi previsor per tal de ser considerat seriós. Té la virtut, a més -cosa que, fins i tot, podria ajudar a allunyar les sospites de "veritat aïllada-, d'estructurar tots aquests factors diferents en base a la seua contribució a constituir *un problema de la humanitat*, que superaria qualsevol altre tipus de divisió: de nacionalitat, classe etc. Finalment, disposa també de mecanismes que puguen sotmetre a revisió les pròpies conclusions, quan les circumstàncies així ho requeresquen⁷⁸⁴. Sembla que *I limiti* continga tot allò necessari per constituir un veritable estudi científic, almenys amb el grau de "cientificitat" suficient dins del marc de les ciències socials. Per si fora poc, l'obra ha rebut crítiques ocasionals, i amb això sembla que podria contentar als falsacionistes. En general se l'ha acusada de ser massa pessimista en el que són les previsions i massa optimista pel que respecta a la disposició de la humanitat per a seguir "la terapia proposada després de la diagnosi". Això últim bastaria per dubtar de la credibilitat dels crítics de l'informe: com es pot ser

⁷⁸³.- TFNT, primer assaig: "A proposito della "crisi". És convenient consultar: R. Tamames *La polémica sobre los límites del crecimiento*, Madrid 1974. Existeixen versions més actualitzades. Del mateix autor, a més cfr. *Ecología y desarrollo*, Alianza Universidad, Madrid 1983.

⁷⁸⁴.- Així, les versions posteriors a l'original, s'han vist obligades a anar retardant el col.lapse.

pessimista en quant a la diagnosi i optimista respecte a la capacitat autocorrectora de la humanitat, si és la pròpia humanitat (que creix incontrolada, que esgota els recursos, que contamina el medi) qui provoca la situació que hem apreciat en manera "pessimista"? No és això un matís més d'aquella vella tendència del pensament d'Occident: la divisió dels ens en **inmutables** i els seus contraris? Un **immutable** que ací seria la pròpia previsió i, com qui domina és el saber científic-tècnic i no el metafísic, admetria "revisions", impulsades, precisament, des del camp del "mutable" dels valors que volen modificar un determinat ritme de creixement, consum, explotació del medi etc. Fixem-nos com ací es produeix una mena de transmutació entre l'**immutable** científic i el mutable ètic, la qual cosa constituiria un dels trets diferenciadors entre l'*epistème* i el saber científic-tècnic: si, tradicionalment, el primer constituïa un saber del "que és com és", i no admetia controvèrsies, ara passa a admetre "revisions", mentre que el segon, que en la seua vessant més moral era seu tradicional de valors indiscutibles, s'erigeix en jutge de les revisions que el primer acabarà per assumir. És una qüestió de major o menor activitat per part del segon que en l'any 2000 les platges no estiguen tan contaminades, ni s'esgoten tan ràpidament els recursos naturals. Aquesta és la conclusió que trau Severino:

El posicionament comú de *I limiti dello sviluppo* i dels seus crítics és la voluntat de predisposar en el mode més idoni les capacitats tecnològiques, per tal de garantir el més possible la supervivència de la raça humana.⁷⁸⁵

Destaquem que la **garantia de supervivència** ens és presentada com a qüestió de **voluntat**. No es tracta d'una dada, ni, en última instància, de res deduïble a partir d'una sèrie de dades. És quelcom, per baix i per damunt, del coneixement científic, és una **fe**. Tanmateix que no siga coneixement científic no significa que no mantinga

⁷⁸⁵.- TFNT I, 1. pag. 24.

una relació d'absoluta interdependència respecte a l'estat actual del desenvolupament científic-tècnic:

Si es creu que la forma suprema de saber siga la ciència, la ciència pot predisposar els medis més idonis per garantir la supervivència de la humanitat, però no està en posició de garantir que una tal supervivència *s'haja* de perseguir. Max Weber ho sabia perfectament. La voluntat que la humanitat sobrevisca és una fe, que ensopega amb altres fes.⁷⁸⁶

O, amb altres mots, que el que motiva la ciència no és res de científic. És a partir d'ací que arranca la crítica de Severino: si les dades científiques -previsions efectuades en base a dades actuals- no són sinó resultat d'una voluntat que les vol com a dades, aleshores en què es basa el científic, aparentment dotat de totes les facultats i competències, per fer com si les dades foren autònomes i la voluntat no comptara en absolut? Com es poden fer previsions deixant a un costat l'existència de les superpotències? Com no pensar que la voluntat de les dues superpotències farà tot el possible per a impedir la maduració de condicions que pogueren portar al col.lapse econòmic?

en adonar-se'n (les dues superpotències) que s'estan acostant al punt del col.lapse, tindrien els mitjans per desviar les conseqüències negatives d'això sobre els pobles més dèbils i més pobres.⁷⁸⁷

O siga que la voluntat de les superpotències pot no sols, impedir un futur com el previst en *I limiti*, sinó provocar-ne un d'infinítament pitjor, en relació als interessos de la *humanitat*. Aqueixa és la raó per la qual, un treball de meticulositat reconeguda, no és despenya del caràcter de veritat aïllada. Aïllada d'allò que l'home d'Occident entén per voluntat, car ja sabem que en el temps de l'*epistème*, és llei que la voluntat no pugui veure's com a tal voluntat. Passa el mateix en el

⁷⁸⁶.- Ibidem I 1, pag. 23.

⁷⁸⁷.- Ibidem I 2, pag. 28.

temps del saber científic-tècnic? En aquest cas, de vegades la desaparició de l'*epistème* sembla ser definitiva, en altres, com fa el cas, la seua influència sembla perllongar-se molt més enllà de la seua època hegemònica. Tenim, en primer lloc, una pura raó de filiació històrica: la tècnica i la ciència han brollat, crescut, madurat en aquell mateix terreny del qual sorgeix l'*epistème*. Des dels seus orígens es reparteixen el papers per tal d'assegurar l'eficàcia en el domini que reclama la voluntat, després, potser, els seus camins corren paral·lels, mai no indiferents. Això ha constituït el tema principal de tot el capítol segon. Ara, a més, s'obri una línia de investigació, potser no tan treballada per Severino, però enormement suggerent: la hipòtesi que des del si mateix de la civilització científic-tècnica s'estiga plantejant la possibilitat de reconquerir l'*epistème*⁷⁸⁸. Hi ha una raó que la "reconquesta" comparteix amb la conquesta originària de l'*epistème* i la metafísica: la voluntat de salvaguardar alguns ens de l'acció del temps, de l'evidència originària. Hi ha algun element que la "reconquesta" possega en exclusiva? Diu l'autor que

el regne de la *téchne* és un saber hipotètic, qualsevol regne fundat sobre la *téchne* és un regne hipotètic que pot desplomar-se sense avisar.⁷⁸⁹

És evident que una situació tal amenaça la seguretat en què la civilització de la tècnica creu haver-se instal·lat per sempre més, i qualsevol que siga el nivell absolut de coneiximents, ens reenvia a la situació originària que provocà el naixement de la metafísica. Hi ha, amb tot, un tret diferencial en la "reconquesta", sense que això signifiqui, ni de bon tros, una absoluta novetat:

⁷⁸⁸ - SG (EN) XXVI, pag. 185. El lector trobarà noves aportacions al tema de la "reconquesta" en PM V pags. 123 i ss. En relació a la qüestió de la solidaritat entre moral, *epistème* i violència, cfr. :TFNT I, 1 i 4. Finalment, la relació directa entre fonamentació de la moral i destí del *principium firmissimum*, es troba en TFNT IV, 1. Nosaltres ens hem ocupat del tema anteriorment.

⁷⁸⁹ - ibidem.

Això no significa que l'organització científic- tecnològica haja d'aturar-se en la seua fase inicial i més ingènua, on sembla que no troben lloc els anomenats "valors espirituals". La civilització de la tècnica es troba ben enllà d'aquesta fase inicial i es mostra en situació d'acollir en el seu interior i potenciar els "valors de l'esperit", impedint-los només la pretensió de substituir ciència i tècnica com a guia i organització de l'existència.⁷⁹⁰

Nosaltres opinem que la "reconquesta", més que dels immutables teòrics o epistemològics, és dels immutables pràctics, dels valors. A l'igual que passava amb la transmutació de mitjans en fins, que hem plantejat més amunt, no va acompanyada, curiosament, de la seua integració en el conscient de l'individu o del grup. Ben al contrari, aquests prenen per evident l'existència d'uns mitjans (aparell científic-tècnic) que es posen al servei de la realització d'un fi (ideologia)⁷⁹¹. Per què la presència, mai no del tot esbandida i, àdhuc, incrementada, del sentiment que fa irrenunciables els "valors morals" si, precisament, la nostra civilització es troba en millors condicions que cap altra no sols de produir tot quantitativament i qualitativa, sinó també de satisfer necessitats, de cooperar a la consecució de finalitats altruistes, sense la pressió valorativa de la moral o de la ideologia? La cosa fóra fàcil d'entendre si les realitzacions tècniques anaren en contra del que són satisfaccions de necessitats, i, aleshores els "valors" compensarien de la manca de cura de la tècnica. Però Severino defineix la *téchne* com a

conjunt de les activitats amb què l'home va alliberant-se del dolor i del límit.⁷⁹²

És a dir: la tècnica ocupa el lloc de la moral, almenys si aquesta l'entenem en sentit eudaimonista. Hi ha altres casos, aquells en què la moral tenia com a missió

⁷⁹⁰.- TFNT I 1, pag. 26.

⁷⁹¹.- Ibidem II, 4, nota 1. Cada vegada que es planteja el tema de la "reconquesta", reapareix la "impossibilitat" de fonamentar la moral des de la metafísica: com que les ideologies, que proposen un model axiològic, "es disputen la gestió de la potència" (TFNT II, 1, pag. 43), la moral passa a no ser altra cosa que "l'enveja dels perdedors" (op. cit. II, 2, pag. 45).

⁷⁹².- FMO (EN) pag. 135.

ajornar indefinidament la satisfacció de necessitats, tal com denunciaren Marx i Nietzsche; en qualsevol cas, avui és la tècnica qui té el poder de garantir la satisfacció ara i ací. Però, per contestar la pregunta que plantejàvem, tornem sobre aquell text: la ciència no està en posició d'aportar arguments per tal que *s'haja* de perseguir la supervivència de l'home sobre la terra. Per la senzilla raó que qualsevol argument constituïria un mur de contenció contra la **reproducció ampliada** (i infinita) de la voluntat de domini sobre la qual descansa la tècnica. La "realitat" del domini no és del domini com a tal, sinó de la possibilitat de la seua reproducció infinita. Aquest és el tret diferencial de la "reconquesta", l'*epistème* no assegurava aquesta infinitud, el saber científico-tècnic, sí. L'aïllament pot ser l'avantpassat remot del domini, però el domini no és reduïble completament a l'aïllament:

Aquest domini, que reclama (però no coincideix) l'aïllament de l'ens, és el perllongament de l'originària voluntat de potència que s'ensenyoreja de l'ens en establir, per l'*epamfoterixeln*, el seu sentit essencial.⁷⁹³

L'aïllament, al seu torn, també adopta un posat diferencial a l'interior de la civilització científico-tècnica: la divisió del treball i l'especialització del saber, tímidament (vist des d'ara) començades a teoritzar pels filòsofs de l'antiguitat, arriben a un punt de paroxisme quan, per exigències de la reproductibilitat infinita imposada per la tècnica, es veuen obligades:

A negar un futur unitari, que pugui garantir la felicitat de tots.

A negar una *praxis* total, que apunte cap al futur unitari.

A negar, en poques paraules, el que constituïen les dues grans raons de les ideologies.

Aquestes negacions s'imposen, perquè afirmar els seus continguts entraria en contradicció amb l'essència de la tècnica:

⁷⁹³.- DN VII 4, pag. 235.

... amb l'eliminació del tot immutable, l'oscil.lació de l'ens implica, alhora, l'eliminació d'un resultat immutable de l'oscil.lació, de manera que qualsevol objectiu (*scopo*) "total", qualsevol totalitat transformada per les parts és, al seu torn, transformable, en relació a un posterior objectiu "total". La voluntat de guiar l'oscil.lació del tot, sap que la transformació no podrà mai empenyar-se en quelcom que no siga, al seu torn, transformable...⁷⁹⁴

Així les coses, no sorprén, que qualsevol futur haja de ser vist, immediatament, esmicolat: no hi ha projecte de futur, sinó diversitat d'estratègies que, sectorialment, i només sectorialment, se n'ocupen d'ell. En altre sentit, complementari de l'anterior, el futur perd el seu caràcter de futur per convertir-se en una mena d'apèndix del present. Són moltes les ocasions en què hem trobat la idea severiniana, segons la qual l'*epistème* torna impossible el devenir i la pròpia història. La voluntat historicista és la principal responsable que no siga possible cap innovació, incloses aquelles a què un aspira des d'una o altra ideologia. La tècnica, al seu torn, no sols és responsable d'aquesta impossibilitat de la història i de les innovacions, ans també del fracàs anunciat de qualsevol alternativa al que tenim ara i ací. La tècnica n'és responsable encara que no, com voldria Heidegger, perquè, a l'igual que la metafísica, torne impossible el devenir imposant-li objectius estranys a ell mateix, sinó perquè la tècnica, a diferència de la metafísica, identifica la voluntat amb el devenir, sense altres finalitats ni objectius⁷⁹⁵.

Finalment cal dir que si la *téchne* vol reapropiar-se de l'*epistème* és també per motius de caràcter pràctic. La situació que acabem de descriure no està, precisament, sobrada de confiança i seguretat en si mateixa. Una cosa és que se'ns presente imperiosament l'apel.lació a fer açò o allò, altra gaudir de la seguretat suficient per allunyar el fantasma del *dubbio*. L'absència de futur, la sectorialitat dels problemes i de les seues solucions, no li posen les coses gens difícils al

⁷⁹⁴.- DN VII 6, pag. 247.

⁷⁹⁵.- DN VII 4, pag. 236.

fantasma. Aleshores sorgeix la pregunta, tan menystinguda per Severino, sense que fins ara hagem pogut analitzar detingudament les seues raons. Parlem de l' "altra" acció, la que no és *téchne* ni *poiesis*, la **praxis**, el "Què fer?". A aquesta pregunta arribem impel.lits pel dubte, malgrat tots els esforços de la tècnica per compensar de les insuficiències d'una felicitat (sempre només) promesa per la metafísica i les ideologies, les quals tenien com a missió fer-nos desviar l'atenció del dubte. Al capadavall veurem que el problema no es diferencia tant del que hem descobert en preguntar-nos per l'acció tècnica, car tècnica són també la caritat de Sant Francesc o la *Pietà* de Michelangelo⁷⁹⁶. Anem a dedicar-li el segon apartat d'aquesta part última, tot i advertir que només ens ocuparem dels aspectes directament relacionats amb la tècnica. El nostre treball s'atura, justament, quan el problema de l'acció tècnica passa a ser un problema de l'acció en general.

⁷⁹⁶.- DN VII 6, pag. 249,

II Fe, acció, decisió.-

L'"evidència" de la dualitat d'accions possibles és, si fa no fa, indiscutible, mirat des de l'interior de la tradició occidental. Aquesta evidència es fonamenta en una altra que, de tan evident, supera qualsevol argumentació filosòfica i, en canvi, impregna tots i cadascun dels àmbits que diem quotidianitat: la diferència entre voluntat i pensament. Deuríem ara recórrer el procés, més que fóra ràpidament, des d'aquesta diferència a la diferència entre els dos grups bàsics d'accions possibles. Abans però, necessitem parar esment en la més corrent de les conductes quotidianes: la decisió. Ja hem vist com la "decisió" naix d'una -podríem dir- insuficiència de l'*epistème*: ha de decidir qui sap que no ha aconseguit convertir en contingut epistèmic totes les variables d'una previsió. La nostra civilització està convençuda que mentre dura el desig de controlar totes les variables, dura la inacció⁷⁹⁷: l'home de negocis que volguera eliminar qualsevol risc en la inversió, no invertiria mai, el metge que volguera controlar tots els efectes secundaris dels medicaments, mai no aplicaria una terapia. Tot això guarda una relació directa amb aquella transmutació dels mitjans (les condicions a controlar) en fins, de la qual hem parlat, almenys, en dues ocasions. Vegem com aquesta "transmutació" està lluny de constituir una innovació del pensament modern. Així plantejava Aristòtil la qüestió:

nosaltres no deliberem respecte als fins, sinó al voltant d'aquelles coses que porten als fins. El metge no es pregunta si es proposa curar o no la malaltia, ni l'orador si el que es proposa és de persuadir, ni el polític ordenar una bona legislació, i així en tot allò en què el fi no es cosa que es qüestione. Però, una vegada, determinat el fi, un es pregunta per quins són els mitjans que l'assoliran.⁷⁹⁸

⁷⁹⁷.- TCH VII 6.

⁷⁹⁸.- Aristòtil 1112 b.

El text, com tants altres d'Aristòtil, apareix recobert d'una ingenuïtat enganyosa, que aconsegueix distraure respecte a les intencions més ocultes. Per exemple, passa per evidència la presència de què siga el fi, i, en cavi, res és menys que una presència. El tema és important, car aqueixa pseudopresència força a la "transmutació", que nosaltres podem prendre fàcilment com a contingut del "sentit comú". Severino interpreta el text d'Aristòtil de manera extrema:

Un home pot decidir fer-se "metge", "orador", "polític", en tant que el *telos* del metge, de l'orador i del polític (és a dir, curar, convèncer, fer bones lleis) és objecte de *proairesis*; però una volta que un és metge, l'objecte de la *proairesis* no és el *telos* del metge, sinó els mitjans que produeixen la curació.⁷⁹⁹

En el text aristotèlic, i en el sentit comú d'Occident, desplaçar l'atenció del fi últim als mitjans, pot semblar la cosa més natural del món, també la més pràctica. En el text de Severino, per contra, apareix com a pas "decisiu", de importantíssimes conseqüències per a allò que acabarien sent tant les ètiques d'Occident, com la nostra concepció corrent sobre què és actuar. De totes maneres hi ha tota una taula classificatòria de les motivacions possibles de l'acció, a partir del denominador comú que suposa el fet que totes giren al voltant de la decisió. Aquesta no és només acció d'una voluntat que separa una sèrie de variables, front a la impossibilitat (creença, més que evidència) de controlar-les totes, sinó que la selecció s'efectua sempre en base a un càlcul (*Setein, logos*)⁸⁰⁰, no és doncs pur voler (*Boulesis*)⁸⁰¹. L'adopció del càlcul, per part de l'acció voluntària, és una de les seues constants, sense excloure la possibilitat que aquest càlcul siga errat. Aquesta última possibilitat és el que que no passa en l'acció producte d'una *téchne* o d'una

⁷⁹⁹.- DN XI 1, pag. 367.

⁸⁰⁰.- Idem.

⁸⁰¹.- DN XI 1, pag. 365.

frónesis, guiades sempre per un càlcul vertader. Tanmateix el càlcul vertader de la *téchne* i de la *frónesis* no coincideix amb l'*epistéme*, no perquè aquesta última no dispose de càlcul vertader, sinó perquè s'ocupa del que, en expressió aristotèlica, "no pot ser diferent de com és" mentre que les anteriors tenen com a contingut "allò que pot ser diversament de com és"⁸⁰². El producte de la *téchne* i de l'*eupraxia* (bona acció) pertanyen al reialme del que pot ser o pot no ser. El lector, probablement, considerarà una impostura que es permeta introduir amb tanta facilitat la necessitat que *téchne* i *frónesis* hagen de ser guiades pel càlcul vertader (*logiseszai*). Si hi ha impostura -no per casualitat- ho hem d'atribuir a Aristòtil:

El text aristotèlic⁸⁰³ estableix una identitat entre el punt de vista de qui actua (en certes condicions) i el punt de vista del filòsof que reflexiona adequadament sobre l'acció. De fet no es limita a afirmar que, *per a la consciència* de qui decideix, certes coses apareixen com a estant en poder de qui decideix, sinó afirma que, en l'home "assenyat" (*noun ejon*)⁸⁰⁴, la decisió es refereix a coses que no són *considerades*, en el seu poder per part de qui decideix, sinó que són *realment* en el seu poder. La *proairesis* s'ensenyoreja d'una dimensió de l'ens, no només en l'acció i en la consciència de l'agent, sinó, a més, en la consciència del filòsof. El domini de la *proairesis* és realitat.⁸⁰⁵

El filòsof atorga consistència filosòfica al que apareix sense transcendència -encara que, en si, enormement transcendent- en "l'acció i la consciència de l'agent". La "veritat" del càlcul, en el cas de *frónesis* i *téchne*, provindria d'aquesta mena de "certesa de si mateix" argumentada pel filòsof, però també present, irreflexivament, en el més "corrent" dels homes d'Occident. Sense abandonar la qüestió de la "impostura", tornem a la diferència *frónesis* i *téchne*, d'una banda, i d'altra l'*epistéme*. No abandonem la "impostura" perquè si l'*epistéme* basa el seu prestigi

⁸⁰².- Cfr. Aristòtil *Ètica a Nicòmac* 1139 a, b.

⁸⁰³.- Es refereix a diversos passatges aristotèlics utilitzats per l'autor en DN XI 1.

⁸⁰⁴.- Aristòtil 1112 a.

⁸⁰⁵.- DN XI 1, pag. 364.

en "veure" *el que és com és*, les altres basen el seu, igualment en "veure" *el que pot ser o no*. La "impostura" és del "veure" mateix:

és conforme a com estan les coses (*eoixe*) afirmar que l'home és el principi de les accions (*arjé ton praxon*), que la deliberació (*boulé*) versa de les coses que són realitzables per ell mateix (*peri ton auto praxton*).⁸⁰⁶

El text tracta de quadrar el cercle: "(ser) conforme a com estan les coses" es contradiu amb que "l'home siga el principi de les accions". Amb altres termes: que "l'home siga el principi de les accions" és un "estat de coses" o és resultat d'una voluntat? Si acceptem la primera possibilitat, s'imposa l'*epistème*, i les decisions, la voluntat, els productes de *frónesis* o de *téchne*, passen a ser purs epifenòmens. Si acceptem la segona, és la voluntat qui s'imposa sobre l'*epistème*. En la història d'Occident, globalment parlant, no s'imposa mai ni una ni altra, sinó que es manté una mena d'ambigüïtat calculada, car trobem indistintament voluntarismes i determinismes, mecanicismes i finalismes. A què respon aquesta estratègia?

Una vegada més és el llenguatge qui testimonia d'aquells problemes no resolts al llarg de la història del pensament, entenent que la seua continuïtat, més o menys soterrada, com a problemes, no és res d'accidental i forma part de la més íntima raó de ser de les giragonses efectuades pel pensament d'Occident. L'ubicació del problema, en aquesta ocasió, es troba en el terme grec *boulesis* (el pur voler, separat del càlcul) com a contraposat a termes del mateix arrel i semblant, en ocasions, estructura fonètica, en els quals sí intervé el càlcul: *bouleuomai* (consultar amb mi mateix, deliberar) el qual apareix, justament, per aclarir el sentit de la *proairesis*⁸⁰⁷, *bouleusis* (deliberació) i, encara que més rarament, el terme *boulé*,

⁸⁰⁶.- Ibidem pag. 365. Aristòtil 1112 b.

⁸⁰⁷.- Cfr. Aristòtil *Ètica a Nicòmac* I 3.

com a contraposat a *boulesis* i... ocupant el lloc de *proairesis* ! Mots d'un mateix arrel acaben designant coses diametralment oposades. Partint de l'arrel *boul-* podem acabar nomenant la voluntat personal i conscient, que "se sap a si mateixa", com la impersonal i inconscient que disposa dels subjectes, com diríem en francès, *à son insu* (it. *all'insaputa*). Des d'ací podríem pensar que totes les "divisions" de la voluntat que, com les de Schopenhauer, Freud, Wittgenstein etc., travessen el pensament occidental, per tal d'aprofundir la seua comprensió, naixerien motivades per l'"ambigüitat" dels texts aristotèlics. Però d'aquestes classificacions un trau la impressió que la suma de tots aquells elements, instint, pulsio, apetit, desig etc., que l'anàlisi posa al descobert, no quadra amb aquella miscel·lània de significats present en la llengua d'Occident, cada vegada que es parla de voluntat. Per això s'introdueixen matisos que tracten de filar més i més prim, buscant de conjuguar la generalitat de la definició amb tota la casuística de vivències. És aqueix sentiment de permanent inconclusió, el que més ens sorprén de tot i ens fa parar-hi esment. Entre els dos extrems (*boulé* i *bouleusis* > < *boulesis*) tenim: *airsis* (verb: *aireo*) que significa 'elecció', 'tria', però també, 'conquerir', 'prendre', 'ensenyorar-se', 'arrebassar'. *Oresis bouleutiké* al seu torn, significa 'apetit', 'tendència', 'ànsia'⁸⁰⁸. Aristòtil tracta d'aprehendre l'essència de *proairesis*, combinant *oresis* amb un terme més apropiat al 'personal', 'racional' i 'conscient'. Així trobem *oresis bouleutiké* (apetència conscient i deliberada) en sentit molt similar al d'*oretikós nous* (pensament o intel·ligència que desitja) i *orexis dianoetiké* (apetència racional). Totes aquestes combinacions responen, en opinió de Severino, a la convicció que en les decisions de l'home d'Occident hi ha quelcom d'irreduïble a la raó, quelcom de no explicable, i aquestes maneres de definir la *proairesis* tracten de defensar, en la mesura possible, de l'acció del residu incontrolat, l'adjectiu frenà el poder del substantiu. Això no evita que l'ànima (*psijé*) siga dividida per Aristòtil en dues

⁸⁰⁸.- Per a una exposició més detallada, cfr. DN 363 i ss.

parts: aquella racional, que posseix el *logos* i aquella "privada de logos" (*to alogon*)⁸⁰⁹. Aquesta última, al seu torn, se subdivideix en altres dues:

Aquella que no té res a veure amb el *logos*, és l'ànima vegetativa.

Aquella altra que, tot i ser *alogon*, "participa del logos"⁸¹⁰.

La segona és el lloc natural de l'*oresis*, del desig. L'*oresis* no està necessàriament unida al *logos*. Des del punt de vista aristotèlic assoleix la seua millor expressió quan va unida, quan "obeeix" al *logos*, però això no elimina la possibilitat contrària de poder no anar-hi. En anar unida, l'*oresis* es veu frenada i limitada pel *logos* objecte de l'*epistème*. Significa això que en anar lliure, es tornaria autosuficient i prescindiria de qualsevol *logos*? El propi Severino afronta la qüestió i la resol de manera contundent:

Però l'*oresis* és (una) convicció no només quan obeeix i concorda amb el *logos*, sinó quan no obeeix i es troba en desacord.⁸¹¹

I encara ho deixa més clar:

l'*atechnia* (la tècnica inadequada) no és una simple absència de *logos*, sinó que és la presència d'un *logos* fals (*logos pseudés*, 1102 a).⁸¹²

Haurem de concloure, a la llum del que acabem de dir, que la voluntat no existeix, car sempre depén, en major o menor mesura, del *logos*? Respondre aquesta

⁸⁰⁹.- Aristòtil 1102 a.

⁸¹⁰.- Aristòtil 1102 b.

⁸¹¹.- Cfr. DN XI 2.

⁸¹².- Cfr. *ibidem*.

pregunta ocuparà bona part del que continua. Diu Severino que tota decisió requereix una quadruple convicció⁸¹³:

- 1) Convicció que determinats mitjans són els més adequats per a la realització d'un objectiu.
- 2) Convicció que els mitjans depenen de qui decideix.
- 3) Convicció que els mitjans estan preparats (han començat ja a ser) productors de l'objectiu.
- 4) Convicció que l'objectiu es realitzarà.

La hipotesi severiniana diu que les fórmules emprades per Aristòtil per definir la decisió, recullen les dues primeres conviccions, en el sentit que se les incorpora a aquell *logos* que guia la *praxis* (i la *poiesis*, mentre que les dues últimes es mostren reluctants a formar part del *logos*, i s'inclouen en aquell *alogon* de què parlàvem. No pensem, però, que *logos* i *alogon* no tenen res en comú: tots dos comparteixen la capacitat de fer present allò que encara no és, sols que el primer ho fa recolzant-se en un càlcul, el segon confiant en la força.

... cal que *allò* recercat *aparega*. Allò que l'*oresis* persegueix és l'objectiu. No és suficient, però, que l'objectiu aparega com a element del càlcul que, en el cas de la *proairesis* el *logos*

⁸¹³.- DN XI, 2 pag. 370. Una versió complementària de les "condicions del decidir", la trobarà el lector en TFNT II, 7, pag. 54: "Quan un talla arbres... es decideix a tallar-los només si *creu*, d'una banda, que el seu lligam amb el terreny siga dissoluble (és a dir, *si vol* que la dissolubilitat esistesca, i d'altra banda, només si *creu* (és a dir *si vol*) que realment esistesca un ordenament de mitjans i de fins dependents de la voluntat i en l'interior del qual s'inclouen el tall dels arbres i les obres de construcció. La voluntat no es limita a voler dominar el món: *la voluntat vol que el món siga* (tot i que després la considere quelcom de donat i d'independent del voler).

Recentment, en OL, ha relacionat de manera força suggerent aquesta capacitat, o convicció, de separar les coses del seu entorn, que es troba a la base d'allò que diem decisió, amb la definitiva superació de l'hegemonia del pensament guiat pel mite en el qual, just en les antípodes del que passa en la sempre incrementada, paral·lelament al desenvolupament de la civilització occidental, especialització científica, "el context invaeix, se sobreposa i es mescla amb allò que l'envolta i en què una cosa pot alhora ser moltes altres: arbre i animal, també dimoni; vent i veu dels déus; aliment i força vital dels avantpassats; fenedura de la terra i si matern." (OL I, III, 1, pag. 58). Es pot dir conseqüentment que el home del mite *encara no decideix* (Cfr. 2, pag. 59). En qualsevol cas, ho fa molt menys que ho farà en èpoques posteriors, quan la necessitat d'aclarir *què* siga el tot, *quina* siga la naturalesa del vincle que uneix tot amb tot, viscuda però no tematitzada en l'època del mite, el porte definitivament a la superació del mite i a enfilear el camí de la metafísica que vol desvelar el necessari, allò que inequívocament contraposa el que és a allò altre que no és. (Cfr. 4, pag. 65).

realitza (és a dir, com a element de la *bouleusis*): és necessari que l'objectiu aparega àdhuc en l'acte del seu ser efectivament volgut, perseguit - en l'acte de la voluntat que el vol...

L'objectiu, tal com apareix en el càlcul efectuat pel *logos*, no és l'objectiu, en tant que efectivament volgut.⁸¹⁴

Ser "efectivament volgut" no depén de cap càlcul, sinó d'un acte de força i voluntat. Dit a l'inrevés: la decisió depén del càlcul, però és irreduïble al càlcul. La tercera de les condicions guarda el secret d'aquesta irreductibilitat que torna imprescindible l'apel·lació a la força, per tal d'acomplir l'objectiu de la *proairesis*, car en ella s'opera una mena de negació de la distància temporal que el *logos*, amb solidaritat amb l'*epistème*, motivats tots dos per l' "evidència originària", no podria permetre's de cap de les maneres: tot i que decidim que tal acció ha de començar la setmana pròxima, per la tercera de les condicions ha començat ja, en tant que jo, causa de la decisió, decidesc, ara, que tal cosa la faré la setmana pròxima. Amb altres mots: identifique el que és causa amb el que és inici, abolesc el temps, almenys en el que és l'acte concret de decidir. És a partir d'ací que es forja una imatge del cos com d'allò sempre disponible per a la voluntat, i com allò que marca la pauta de tots els actes de voluntat. No només aquell instrument que el pensament, en voler tal o qual cosa, utilitza, sinó allò que és la pròpia voluntat en acte, allò que garanteix al futur perquè, gràcies al seu comportament, permet albirar que el futur ha començat ja en el present mateix. Un futur que apareix com a "previst". Per a la voluntat d'Occident, un futur del tot imprevisible resultaria intolerable. Un espera del futur el mateix que espera en allargar el braç per tal d'atansar el got: que la voluntat s'acompleixi. Així veiem com, ni tan sols en la decisió, que, per principi, inclou una part d'*alogon*, aconseguim alliberar-nos de la servitud respecte a la presència: la manera pròpia de comportar-se el cos fa present l'aconseguit del

⁸¹⁴.- DN XI 2, pags. 373-4.

fi perseguit per la decisió⁸¹⁵. De totes maneres, no hauríem de confondre els dos tipus de presència.

L'estat actual és quelcom de constatat, però no és res constatat que això siga l'inici i la causa del procés que porta a l'objectiu. Que això siga aquest inici (i aquesta causa) és el contingut d'una fe (és a dir, d'una fe *diversa* d'aquella en què rau el constatar, en tant que operació del mortal; que el mortal no considera com a fe sinó com a constatació) i aquesta fe es troba inclosa en la fe que s'expressa en l'afirmació: *Ara extendré el meu braç* i en la qual s'acompleix la decisió.⁸¹⁶

El procés en què es desenvolupa la decisió, convenç l'home de ser responsable de les pròpies accions, de ser l'amo de les decisions que separen una part del tot "perquè el tot li apareix com a la unió accidental d'això que ix i retorna al no-res"⁸¹⁷. Haurem de concloure ara amb la hipòtesi contrària que faria de l'*epistème* una inanitat en relació a les accions que l'home es representa com a depenents d'ell? El propi Severino, en analitzar fragments tan significatius de la història cultural d'Occident com la teologia protestant o l'espinosisme, se sent temptat a pensar que una part d'aquesta tradició ha apostat decididament pel que podríem qualificar de predomini de la voluntat, per bé que d'una voluntat *alogon*, i, per això mateix, incopsable i indomable per la consciència d'un subjecte. Tanmateix hi ha una paradoxa en el sentit que el predomini de la voluntat no ens és presentat com a tal, sinó per l'existència sospitosa d'un o altre tipus de *logos* contra el que, les voluntats individuals, s'estavellen. El predomini no és mai de la voluntat sinó de *certa cosa* (quelcom irreductible) que unes voltes la metafísica

⁸¹⁵.- Respecte al compromís entre una determinada comprensió del cos i la decisió, cfr. V. Vitiello op. cit., VI, 5 i 7: "Però del cos es pot dir que és la certesa del pensament només en el sentit que és l'inatansable *altre* del pensament: l'altre-el mínim, el marginal qual el pensament, en dubtar, tendeix." (pag. 158). També és d'obligada consulta per a l'interessat en continuar investigant el problema l'obra d'U. Galimberti *IL CORPO. Antropologia, psiconalisi, fenomenologia*. Feltrinelli, Milano 1983.

⁸¹⁶.- DN XI 2, pags. 376-7.

⁸¹⁷.- Idem.

presenta com a *epistème*, d'altres com a *logos*. En el cas del protestantisme⁸¹⁸ de Lutero i Barth es desautoritza, certament, la *proairesis* com a mitjà d'obtenir la salvació, però se l'accepta en la seua utilització mundana⁸¹⁹. De totes maneres, és la Gràcia qui s'apropia dels trets fonamentals de la *proairesis*:

sols "Déu" és el "senyor" (*o kuryós*) de l'*epamfoterixein* de l'ens que produeix la salvació de l'home; i el *Dominus* és *daimonios*, és a dir el "que separa", precisament per ser "Salvador".⁸²⁰

La diferència, respecte a Spinoza, se situa en el fet que la voluntat, el residu irreductible al *logos*, cau, en aquest cas, de part de Déu. En canvi, en el cas de Spinoza, torna de nou a residir en el propi home. Ací, en oposició, per a Severino més aparent que real, a la tradicional separació entre pensament i voluntat, s'afirma la seua identitat que, tanmateix, no és mai immediatament present a la consciència, precisament per la interposició del desig (*conatus*) com a element que desvirtua sempre el que seria la identificació efectiva, ajornant-la indefinidament. La identificació, en aquest cas, més que d'una "evidència", adopta els trets d'un anhel, que tracta de forçar per tal que el curs dels esdeveniments i allò que la voluntat vol, no apareguen en una relació de indiferència. No cal dir que el spinozista no veu l'anhel com a tal, sinó com a evidència:

Tot i que el *conatus* es mantinga en l'ésser, és una determinació de la consciència -i, àdhuc, per a Spinoza, és l'essència de la consciència-, tot i així el *conatus* es distingeix del ser conscients. El *conatus* (*voluntas*) és la "força" i la "tendència" de les quals la ment és conscient, és a dir: un residu irreduïble a la ment (no identificable formalment amb la consciència, amb la convicció), tot i que se'l vulga presentar com a essència de la ment.⁸²¹

⁸¹⁸.- DN XI 1, pag. 370.

⁸¹⁹.- Cfr. Max Weber *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona, La Caixa-Edicions 62, 1987.

⁸²⁰.- DN XI 1, pag. 371.

⁸²¹.- Ibidem, pag. 379.

Fixem-nos com, segons el text, el que passaria en Spinoza és una assimilació del ser conscient amb l'estar convençut, de la *reppresentatio* de la consciència amb la força efectiva que la provoca. Si l'*epistème* no haguera jugat des de sempre un doble joc, de força i convicció, hauria de mantindre la seua paraula, és a dir: hauria de mantindre, en nom de la veritat desvinculada de qualsevol *conatus*, una escrupulosa separació entre els dos elements en litigi, la *veritas* i la *voluntas*. Justament acabem de veure tot el contrari: el "residu" es troba fins i tot en aquells intents que semblava l'assimilarien, gràcies a una ampliació de mires de l'*epistème*, o gràcies a una identificació d'aquesta última amb la voluntat. Podria pensar-se que es tracta, només, d'un cas particular provocat per la fatuïtat d'una *epistème* que no s'ha conformat i ha reivindicat, d'antuvi, la possibilitat de l'assimilació. De ser així, la possibilitat d'un coneixement científic "neutral", tal i com l'entenien -en això coincideixen Aristòtil i el neopositivisme- l'*epistème* i la ciència moderna. El problema, però, no rau en l'assimilació o no, sinó en l'existència mateixa del "residu", fins i tot en Aristòtil, el més decidit defensor -el primer si més no- de l'existència d'una *epistème*. D'Aristòtil ençà, de totes maneres, hi ha quelcom en què la metafísica canvia: inicialment, el que després acaba manifestant-se com a força, voluntat, domini, fe etc., adopta els trets d'una conducta "espontània" de l'home front a quelcom que considera "natural" (i considera "natural" també, el seu propi considerar). Això no ens costa massa d'entendre perquè forma part del nostre "sentit comú", per exemple, la separació entre voluntat i pensament. És el que s'esdevé amb posterioritat el que més costa de capir: la revelació que *epistème* i voluntat no són res d'indiferent ni separat. sinó que (cosa ni tan sols sospitada pels "identificadors" com Spinoza) la primera és el recurs fonamental de la segona per tal d'assolir el grau màxim d'efectivitat:

La voluntat de potència ix de l'intent de domini i es constitueix com a primera forma de domini "real", en presentar-se, precisament, com a la pura i desinteressada contemplació en què consisteix l'*epistème*. L'*epistème* protegeix la pròpia puresa, és a dir: la pròpia potència

amagada, allunyant de si, no només tota forma de logos no epistèmic, sinó també la voluntat (la potència manifesta) de tota forma de logos no epistèmic, tal és el cas de la *proairesis*, fent d'ell un residu irreductible al logos.⁸²²

Abans d'entrar en el que podríem anomenar "crisi a l'interior de la pròpia voluntat de potència", caldria dir alguna cosa sobre l'estat de coses anterior a la pròpia voluntat de potència, sobre l'estat de coses anterior a la irrupció de l'*epistème*. De no fer-ho, la importància d'aquesta continuaria, en un o altre sentit, velada:

En la llengua de la pre-història d'Occident es troba l'empremta d'una identificació del pensar i del voler. Però, en aquest cas, el llenguatge no disposa en el voler cap residu irreductible al *logos*, no perquè entenga el voler com a convicció, sinó perquè entén tota convicció com a voler, i com a voler que no es una simple vel·leïtat que només casualment reeix en el seu intent, sinó com a voler que és *ars*, és a dir: predisposició i domini dels mitjans adequats a la producció del fi.⁸²³

Afegeix que aquest és el moment de la fe en "l'omnipotència del pensament" que Freud considera característica del pensament màgic i de certes conductes infantils. La qual cosa ens podria incitar a pensar que aquesta és la fase d'un voler en grau màxim, d'un voler en estat pur, no limitat per l'existència d'una *epistème*. En canvi, se'ns ha dit que la voluntat és més dominadora com més es consolida l'existència de l'*epistème*. En l'època pre-metafísica el voler no se subordina a la convicció epistèmica perquè és ell qui dóna sentit a totes les conviccions. Aquell voler es manifesta com a *ars*, del qual hem parlat a la segona part. Sembla que ací hauríem de donar per acabat el procés de desenvolupament de la voluntat i, tanmateix, no és així, car aquesta posició -la del voler pre-metafísic- no deixa de ser en extrem vulnerable. Podria pensar-se que aquest "voler en estat pur" és el que resta de nou a la caiguda dels immutables, no en el moment anterior a la metafísica, sinó en el

⁸²².- Ibidem pag. 385.

⁸²³.- Ibidem pag. 383.

posterior; així només s'hauria produït un procés de pèrdua i retrobament, de l'en-si al per-a-si, a la manera hegeliana. No és aquesta la hipòtesi de Severino, sinó aquesta altra: l'autosuficiència i fatuïtat del voler pre-metafísic són les que, paradoxalment, li impideixen de ser fort, és a dir: li impideixen saber disposar d'uns mitjans, seguint un càlcul, per tal d'arribar a un fi, posseït com és per la fe d'arribar-hi. El voler pre-metafísic es veu frustrat per la seua pròpia imperiositat:

Amb l'adveniment de l'*epistème*, el mortal s'adona que la pròpia potència sobre les coses es guiada pel logos, però que la relació del logos i la realització de l'objectiu no és un immediat, que el logos no és productiu ni destructiu en tant que logos (com, en canvi, sí passa en la fe en la omnipotència del pensament), sinó en tant que meditzat per la força de la voluntat (*oresis*) i dels mitjans que l'anàlisi descobreix com a coordinats a l'objectiu. En tant que mitjà, la voluntat ha de tindre un residu irreductible al logos.⁸²⁴

Amb el text a la mà podríem avançar que, pròpiament parlant, en el temps pre-metafísic no existeix la decisió. Això, creiem, es diu d'una manera implícita. El que sí es diu explícitament, és que, en aquesta primera etapa, s'efectua un pas que primer l'*epistème*, després el saber científic-tècnic, aprofundiran fins a les seues últimes conseqüències, allunyant qualsevol temptació imaginativa respecte a paradisos innocents:

en el llenguatge pre-metafísic, el mortal deixa entrellucar la seua vocació al domini del tot, car el propi tot i la pròpia terra són pensats com a allò amb què hem de fer, és a dir, com a allò sobre el qual s'exercita el domini de l'*ars*.⁸²⁵

Tornant sobre la peculiaritat de la *proairesis* -que la desvincula de qualsevol pensa pre-metafísica-, hem de dir que estableix una barrera infranquejable entre la consciència científica científica i la decisió tècnica. La innovació genuïna de

⁸²⁴.- Ibidem pag. 386.

⁸²⁵.- DN XI 4, pag. 402.

l'*epistème*, que inaugura l'època de la metafísica⁸²⁶, no rau només en introduir la força, que situa en millor posició la "vocació" per tal que deixi de ser vocació i passe a ser realitat, sinó en fer-ho a través de la Teoria (*theoria*), entesa com a contemplació desinteressada, car el que acaba "contemplant" no és sinó l'*epamfoterixein* de tot el que és⁸²⁷, la qual cosa -ja ho hem vist- dista molt de ser "contemplació desinteressada", car l'*epamfoterixein*, no apareix i, per tant, no se la contempla, més que el mortal diga que la contempla. Amb tot, aqueixa "contemplació" permet eixir de l'època pre-metafísica en què, per molt potent que fóra l'"omnipotència del pensament", mai s'esvaïa del tot la possibilitat que el curs de les coses no fóra el previst per la voluntat. El naiximent de la metafísica suposa, en canvi, l'inici del procés que acaba enderrocant l'ídol d'una realitat en-si i independent de la nostra voluntat, en què encara viu l'home pre-metafísic. El que més importa, però, del plantejament de Severino, com del de Nietzsche, és que aquesta seguretat de la voluntat en si mateixa, aquesta fonamentació de la força com a fenomen cent per cent metafísic, s'opera sota una disfressa de imparcialitat, neutralitat, pura "contemplació":

El mortal és l'artífex. Però el mortal pre-metafísic és l'intent de ser artífex. La seua decisió va constantment acompanyada de la possibilitat que les coses no permetesquen que es decideixi sobre elles i siguin separades. En canvi, el mortal metafísic "reeix" a decidir, perquè el seu decidir es fonamenta sobre l'apertura de l'*epamfoterixein*, és a dir, sobre l'apertura del nihilisme.⁸²⁸

Hem dit que decidir és seleccionar una sèrie de variables en base a la impossibilitat (interpretada pel mortal) de seleccionar-les totes. Doncs bé, la consciència científica es caracteritza per ser conscient d'aquesta impossibilitat,

⁸²⁶.- DN XI 3, pag. 392.

⁸²⁷.- DN XI 2, pag. 385.

⁸²⁸.- DN XI 3, pag. 389.

mentre que la **decisió tècnica** es veu obligada a ignorar-la. Des d'acó, potser, disposem de més motius, per comprendre millor aquell desig de reconquerir l'*epistème* que Severino creu detectar en el mateix si de la civilització científico-tècnica. Aquesta -en això coincideixen tant els historiadors de la ciència com els de la filosofia- ha liquidat la metafísica, però, alhora, ha hagut d'assistir esparverada a la irrupció d'allò que la metafísica i l'*epistème* havien mantingut ocult durant segles: l'**arbitrarietat** de les seleccions que acaben inspirant les decisions. No podem seguir ocultant, sota la disfressa de la convicció i l'*epistème*, que la llum que guia les decisions no és sinó **persuasió**, fe i, en la mesura que pretén impel·lir a l'adopció de conductes pràctiques, violència. La diferència **consciència científica** i **decisió tècnica** pot aparèixer sota altres denominacions:

En la praxis científica tenim constantment *oberta* la possibilitat que la regió controlada estiga condicionada per factors encara desconeguts. Però en l'acte de decidir i, per tant, en la decisió científico-tecnològica, la decisió es pren només en tant que és convicció de disposar de *totes* les forces requerides per a la producció de l'objectiu (*scopo*) i, consegüentment, només si exclouem aquella possibilitat de intervenció de forces desconegudes.⁸²⁹

Poques línies més amunt parlàvem de la "convicció" com associada sempre a *logos* i *epistème*. Ara podria pensar-se que l'obligació d'ignorar la pròpia inseguretats en què sorgeix la decisió (tècnica) forcen a un abandó de les conviccions epistèmiques. I, en canvi, passa tot el contrari: la capacitat de decidir no sols ix reforçada, sinó que desvela el seu origen a l'interior d'aquell pensar condicionat per la metafísica grega. Això requereix una explicació més detinguda: la **consciència científica** sap de la hipoteticitat de les pròpies conclusions, la **decisió tècnica** fa com si les ignorara. La primera és impossible de separar del dubte, és a dir: de la convicció que el nombre de casos registrats és sempre insuficient i que els resultats estan sempre, per principi, exposats a revisió. Mentre

⁸²⁹.- DN XI 4, pag. 403.

que la segona s'instal·la en una espècie de seguretat. Aquesta seguretat és lluny de poder-se presentar com a convicció epistèmica o, en qualsevol cas, de ser així, aquesta no trigaria en descobrir-se en la seua vulnerabilitat (desmentint ràpidament el seu caràcter d'epistèmica), cas de no intervindre un altre element capital: la Fe. La Fe és, fonamentalment, fe que les variables seleccionades són suficients o, encara millor, són totes. La fe aporta un ajut essencial a la *proairesis* tècnica, en tant que aconsegueix aïllar el seu objecte, en primer lloc, del dubte al qual podria sucumbir (i, automàticament, deixar de ser decisió) en tant que inspirada en un o altre tipus de consciència científica (no separable del dubte). La fe apareix inspirada pel dubte, naix per tal de neutralitzar els seus efectes, tracta d'assolir la "convicció" que no hi ha altres variables que aquelles que la fe decideix considerar com a tals. Al seu torn, aquest és l'aïllament més radical de tots i el que marca el camí de totes les "veritats aïllades" de l'home d'Occident:

La decisió tècnica esdevé perquè, per a ella, no existeixen altres condicions no satisfetes i les possibles condicions ulteriors són considerades inexistents o irrelevants en relació a la producció de l'objectiu determinat per l'acció tècnica. Aquest anorreament (*nientificazione*) de les possibles condicions ulteriors és, precisament, l'aïllament i la separació, de la totalitat possible, del grup de condicions de què un disposa. La decisió aïlla el decidit, no només del dubte, sinó també de la totalitat possible de les condicions.⁸³⁰

Altra vegada, és l'exemple de la metodologia weberiana qui il·lustra aquest aïllament i aquesta fe dipositada en allò que un aïlla:

Per a Max Weber l'explicació històrica d'un esdeveniment és possible només en tant que una sèrie finita de condicions és separada de la totalitat infinita de condicions que determinen l'esdeveniment.⁸³¹

⁸³⁰.- DN XI 3, pag. 392.

⁸³¹.- Idem.

Amb tot, l'exemple de Weber ens porta un pas enllà del camp d'influència de la fe i la decisió que, fins ara, veníem considerant. No és cert, com algú, ingènuament, pot haver pensat, que aquestes es circumscriuen estrictament al camp de la *praxis* i la *poiesis*, és a dir: de les ètiques i de la tècnica, de les situacions en què ens trobem urgits per donar una resposta a la pregunta "Què fer?", sinó que aquesta manera de procedir es descobreix, d'immediat, com la sola possible d'una ciència nascuda de l'*epistème*. Aquesta ciència té exactament els mateixos problemes que va suscitar Plató quan va restringir el terme Ésser al camp específic de les idees. Vegem el que passa amb un autor tan poc sospitós d'analitisme i servitud a l'*epistème*, com és el Sartre de la "Crítica de la Raó Dialèctica". Aquest "racionalista romàntic" -en expressió de la novel·lista Irish Murdoch- enfoca l'aïllament, no com a destí impulsat per la pròpia *epistème*, que faria front a l'evidència originària del temps i donaria una resposta de força, sinó com a necessitat de la consciència singular, de la subjectivitat finita, que s'afiança com a tal, només en tant que impideix el tancament de les "totalitzacions" del saber i que, a més, així garantitza l'existència de la llibertat i del futur, que es coimpliquen. Suposem que Severino considerarà una posició com la sartreana dins de la metafísica, no tant per les conclusions -ben diferents a les de Weber malgrat totes les apariències- sinó pel propi punt de partida. Per a Sartre saber és igual a *epistème*, com passa en tota la tradició occidental i del que es tracta és només de "flexibilitzar" l'*epistème*, de manera que:

- a) no acabe per sufocar els individus.
- b) no convertesca el saber, per principi, en hipòstasi.
- c) no permeta que la *praxis*, de individus o de grups, siga, per principi, un acte fallit.

En la reivindicació, efectuada per Severino, del caràcter d'Ésser per a allò que no és universal, podríem reconèixer les mateixes preocupacions sartreanes de a) i b). Quan la distància creix és en c) car el problema de Severino arranxa justament d'allò que Sartre no discuteix i només tracta d'adaptar. Tot i així no és un fenomen aïllat, el seu atzucac és el mateix de la tradició idealista:

En el desenvolupament de la coherència del nihilisme, la independència de l'ésser del pensament, apareix com a un dels immutables que han de ser destruïts. L'idealisme ha acomplert aquesta destrucció i ha teoritzat la identitat de teoria i praxis, de pensament i voluntat. Però en l'idealisme -i en el marxisme- aquesta identitat és una *síntesi*, o siga és la inseparabilitat de dos termes que continuen sent pensats sobre la base del model aristotèlic, com a determinacions diverses.⁸³²

No és precís tornar sobre el problema suscitat cada vegada que, des del si de la tradició occidental, un proclama la identitat de teoria i praxis, de pensament i voluntat. Els exemples de la teologia protestant i de Spinoza ha ens han permés extraure alguna conclusió al respecte. Insistim només -fent front a una possible temptació del lector- en el fet que no hi ha *epistème* que romanga a recer de les decisions que produeixen l'ètica, la tècnica i la pròpia quotidianitat, per la senzilla raó que, des del punt de vista severinià, aquestes han utilitzat tradicionalment l'*epistème* per tal de fer més efectiva la voluntat de poder. Erren per tant aquells que, com Sartre o l'idealisme, tracten d'elaborar un pensament de la *praxis*, sense adonar-se que la *praxis* té un compromís ineludible amb l'*epistème*. Cert que no és el mateix que siga la voluntat (idealisme) o que siga l'*epistème* (determinisme) qui dirigeix el procés de identificació de teoria i *praxis*, en el primer cas no és que la voluntat prive de realitat l'*epistème*, només la torna provisional; en el segon, l'*epistème* deixa sense contingut la voluntat. Tanmateix el problema més important per a Severino, com ja hem vist, és que, per un o altre motiu, sempre queda aquell

⁸³².- DN XI 2, pag. 386.

"residu" de voluntat no assimilable per l'*epistème*, rere el qual l'autor considera que s'amaga la força, malgrat totes les apariències de neutralitat i desimplicació.

Aquesta força no és res sense la fe i aquesta no té raó de ser sinó és el servei de la força. Hem vist com la fe supleix aquella ignorància o insuficiència de coneiximents present en la consciència científica, ara ens correspon demostrar el rol excepcional de la força per tal que la fe no pugui sucumbir a les temptacions de descreïment provinents de la hipoteticitat unida necessàriament a la consciència científica:

En la fe el contingut de la hipòtesi és "sostret" a la pròpia hipoteticitat, en el sentit, que és separat d'ella, guardat independentment d'ella. Adhuc ací el decidir és separació, aïllament. Però això no significa que en l'acció tecnològica minve la consciència científica de la hipoteticitat de les hipòtesis, sinó que significa que, a aquesta consciència s'*afegeix* aquella fe en el contingut de la hipòtesi, sense la qual no hauria decisió ni acció racional.⁸³³

El que passa pròpiament és que en la decisió tècnica van units el dubte (per la "hipoteticitat") amb la fe, que acluca els ulls davant del dubte, per bé que no aconsegueix eliminar-lo. La força ajuda la fe a no prestar atenció a les temptacions de dubte que se li pogueren presentar. L'aïllament, al seu torn, és l'instrument utilitzat per la fe per tal d'acotar el camp del dominable sobre el qual es pot exercir la força. S'entén ara millor el "radicalisme" d'aquell text amb què hem tancat el capítol anterior?

Tot el saber d'Occident, totes les maneres de pensar que governen (o així, almenys, es creu) la seua *praxis*, són fe en els distints conjunts de variables aïllats del tot i elevats a la categoria d'immutables. A la llarga o a la curta, s'han de veure obligats a adoptar una posició defensiva contra allò que no inclouen. De cap de les maneres poden subsistir indiferents a aquells fenòmens que la decisió, que ha inspirat l'elecció de fe, ha menystingut. Curiosament, però, el que queda més

⁸³³.- DN XI 3, pag. 390.

exposat al dubte no és allò que queda fora de la hipòtesi científica, de tal ideologia política, de tal creença religiosa, sinó, precisament, el que cau dins, el seu propi contingut:

Quan el mortal comença a dubtar que Jesús, l'ordre burgés, la lluita de classes, els valors de la terra siguin la salvació, / comença a no "voler" res més que la salvació de Jesús, l'ordre burgés, la lluita de classes, que els valors de la terra es mantinguin afirmats per ell, comença a no "voler" res més que la innegabilitat de tals continguts.⁸³⁴

És a dir: comença a no voler sinó que "l'actual siga l'únic real". Fe i Dubte han d'anar units perquè tenen un compromís en comú: mantindre els dics que guarden la veritat aïllada de l'individu, grup, classe social, escola científica, model interpretatiu, nacionalitat etc. El text que acabem de citar admet perfectament una inversió de les seues dues parts que nosaltres hem separat amb un signe /: (Quan comença a no voler res més que la salvació de Jesús... comença a dubtar de Jesús. No és la cronologia qui determina la relació entre Dubte (primera part del text) i Fe (segona), no hi ha conversió de l'un en l'altra, ambdós es presenten simultàniament. Per això la unitat de consciència científica i decisió tècnica, tot i que impossible en harmonia, passa a ser l'incentiu més destable de les accions del mortal:

La unitat de ciència i acció racional tècnica és un contradir-se. Però el contradir-se determinat per la unitat de dubte i fe no subsisteix només allà on l'acció racional va unida i guiada per una consciència científica explícita, sinó que subsisteix en *tota* acció racional (i, també, en tota fe). Subsisteix en l'acció quotidiana, per exemple, d'encendre el foc per escalfar-se; subsisteix en l'acció racional de la tècnica industrial, en què la problematització científica de les hipòtesis emprades en la producció es deixa completament de costat, almenys fins que l'adopció de noves hipòtesis científiques no faça més eficient el procés productiu; i aquell contradir-se subsisteix, fins i tot, en la consciència científica en tant que distinta de l'aplicació tècnica.⁸³⁵

⁸³⁴.- DN XI 2, pag. 382.

⁸³⁵.- DN XI 3, pags. 393-4. No cal dir que la "realitat de la contradicció" està directament relacionada amb la sort correguda pel principi de identitat, la qual nosaltres hem abordat en el seu moment. Aprofundint en el tema, hem d'advertir del perill de "popperització" del marxisme del nostre temps, tal com hem vist que passava en els casos de Colletti i Rossi. això sense oblidar que,

Veiem com el problema suscitat per l'exposició de les "hipòtesis" al dubte és tant de la ciència com de la quotidianitat. Aquests dos nivells que, malgrat tot, no són idèntics, per bé que compartesquen una mateixa alienació, traslladats a l'àmbit de la fe, adopten un matís diferent que ajudarà encara més a comprendre que, en el cas de Severino, la identitat de ideologies diferents i contràries, la seua impotència comuna, és quelcom, si més no, argumentat. Ell estableix una diferència entre la fe dels filòsofs i la fe dels simples, en clara ressonància d'expressions bíbliques⁸³⁶. La primera presenta reticències a l'hora d'aïllar el dubte, la segona es lliura totalment confiada a allò que és només la seua persuasió, que ella pren per evidència. Pròpiament parlant no hi ha fe dels simples, sinó un grau major o menor de confiança en el lliurament a la fe. D'altra banda, ni en un cas ni en l'altre podem pensar que el dubte quede esbandit. Que la consciència del mortal desatenga el dubte, no significa que el dubte no siga real. Tampoc significa que siga més real (per més "present") en el cas de la fe dels filòsofs, car assumir parcialment la realitat del dubte -recordem que el distintiu de la metafísica la portava a explorar territoris desconeguts- pot servir -en el pitjor dels casos- per persuadir-nos de la "realitat" d'una pseudocausa del dubte. En un i altre cas, ambdues actituds han d'anar necessàriament unides:

malgrat el seu compromís amb el nihilisme, el marxisme disposa d'elements propis que el distancien, fefaentment, de tot "popperianisme". L'"error" dels "popperians" i de tots els que se'n pugen al llur carro no és altre que la "confusió" de l'acte de contradir-se amb la contradictorietat del real. Front a la "confusió", en opinió de Severino, Marx mai "no nega 'el principi de no contradicció'". Cfr. TFNT VI, 4 i 5, pags. 150 i ss.

⁸³⁶.- DN XI 3, pag. 399. Altres vegades aquesta mateixa diferència es formula en termes de "Déu de la metafísica" i "Déu de la fe cristiana": "Volent alliberar-se del Déu de la metafísica, el Déu de la fe cristiana esdevé un monstre de sofriments, que res no pot fer per tal de salvar l'home" (PM IV, 4, pag. 105). El text continua (5.) fins desembocar en una crítica oberta d'aquella concepció historiogràfica que oposa el "pragmatisme" de la religió cristiana al "contemplativisme" dels sistemes metafísics. Finalment (6.), Severino reconduïx la qüestió del suposat racionalisme (contemplativisme) de Sócrates i del voluntarisme (pragmatisme) de Jesús, a un problema de consideració de l'aparèixer tal com és entès per Occident, com a veure, com a presència, per bé que en un cas se segueixca la via de l'*epistème*, en l'altre la via de la fe: *la persuasione comune... che l'uomo sia dominabile, padroneggiabile* (pag. 115). Tot això ajudarà a entendre el que continua en el nostre text: la complicitat entre voluntat, fe i *epistème*.

El pur fidel no existeix: és sempre, alhora, un que dubta. El pur decidit no existeix: és sempre, alhora, un indecís.⁸³⁷

El "mortal", que és la combinació de tècnic i fidel⁸³⁸, travessa diversos graus en el que és l'anorreament de la terra. La diferència que acabem d'establir entre els dos tipus de fe és només un d'ells. Aprofita, certament, per desacreditar, d'antuvi, qualsevol intent "edificant" (Hegel) d'eixir de l'alienació, sense anar a la seua fonamentació última. L'alienació és, el dubte és, i el problema de la pensa metafísica no és de reconèixer la seua existència, ni tampoc de contribuir a ella, sinó de fer com si no existira: *el dubte no és un no-res pel fet que la fe el deixe ser com a un no-res*⁸³⁹.

El "simple" participa d'aquella excessiva fe en la presència -almenys en la presència del seu món- que hem reconegut com a factor constant de tota la història del pensament metafísic. Aquesta fe és avui compartida per les grans decisions científico-tècniques que, molt més que la metafísica, aconsegueixen aïllar-se de la pròpia temptació de dubte:

Només perquè el "simple" està convençut que no apareix res més del que ell creu -i només perquè no vol reconèixer el que té davant dels ulls (és a dir, el dubte)- pot dir, per exemple: "Jo crec en la paraula de Crist".

En la civilització de la tècnica aquests simples quasi han desaparegut: avui els "simples" creuen en altres coses (en la potència dels diners, de la tècnica). Respecte al missatge cristià són incrèduls. Però, fins i tot, els incrèduls són fidels...⁸⁴⁰

De fet l'origen del problema no es resol entre el parell **Fe dels filòsofs, Fe dels simples**. El més essencial de la Fe dels simples ("que no aparega res més del que

⁸³⁷.- DN XI 3, pag. 396.

⁸³⁸.- DN XI 3, pag. 398.

⁸³⁹.- Idem.

⁸⁴⁰.- Ibidem pag. 400.

ell creu") és el més essencial de la fe dels filòsofs, que a un li aparega una cosa i a l'altre altra, és qüestió menor. L'arrel del problema que, entre altres coses, ens incita a prendre com a evident la dualitat anterior, impeding-nos així arribar al fons del problema, cal buscar-la en el que podríem qualificar de doble manera d'efectuar l'aïllament:

La fe dels simples s'assenta sobre un aïllament de tal o qual regió de l'ens que, alhora, nega i reconeix tot allò que queda fora de la regió aïllada. Què significa que nega i reconeix? Doncs que allò no inclòs en la regió aïllada, és, forma part de la terra, però no forma part de les coses sobre les quals s'aplica la meua decisió. Tanmateix, si la meua decisió, la meua fe etc. aïllen una regió i -com acabem de veure- no veuen sinó allò que aïllen, què ens autoritza a pensar que el que queda fora de la regió aïllada és? La persuasió que les coses són *epamfoterixein* com a predicat comú del que apareix i del que no apareix, allò que la metafísica grega aconsegueix dir sense cap tipus d'ambigüitat, per bé que compensant sempre amb formes de signe contrari. D'alguna manera, és sobre aquest primer tipus d'aïllament que s'alça la ingenuïtat pròpia, tant de l'home pre-metafísic com de l'actual 'sentit comú', que ens persuadeix de la indiferència de les parts no aïllades respecte a aquelles que no ho estan. En cert sentit, a la regió aïllada li és indiferent que la resta siga o no. Li concedeix de ser, el fet de ser o no, no l'afecta en profunditat. Aquesta positura, que podríem qualificar de ingènua, té, de totes maneres els dies comptats. La civilització científico-tecnològica, que exerceix al domini a través d'una "anàlisi" de les parts, no deixa d'aspirar a un domini del tot en què no quedara res en mans del imprevisible. No tem incòrrer en un tipus de fe desmesurat, amb tal d'assegurar aquella "realitat" del domini de què parlàvem abans. Només el saber científico-tècnic dóna el pas decisiu i avança en allò que la metafísica només insinua

fe en què els confins de la terra envolten tot el que apareix i amb què el mortal ha de fer.⁸⁴¹

Si un vol aquesta és la formulació coherent, "filosòfica", del que abans es manté en una penombra calculada. No representa, però, un grau superior d'evolució: la seua relació amb l'actitud "ingènua" és, des de sempre, de solidaritat i, comptat i debatut, ni aquesta és tan ingènua, car la seua transcendència és major del que ella imagina, ni de l'altra es pot dir que siga del tot "conscient". Si fóra del tot conscient, ella mateixa se suprimiria. Hi ha una cosa, però, en què la segona de les actituds resulta "revolucionària": la primera de les actituds podia subsistir sense que la qüestió del **Què fer?** es convertira en una de les més "urgents" de l'home d'Occident, car l'àmbit determinat per la meua decisió sempre resultava menor que el que queda fora del seu camp d'acció. En aquest moment, ni les decisions són encara el model de tota acció, ni el camp possible de l'acció en general és només el del **decidible**. Ara, com que no hi ha altre àmbit que el de la terra, la pregunta es torna inajornable i l'ètica, empaitada pel dubte, la disciplina filosòfica imperant. No hi ha més que el **món**, ni altra actitud per a afrontar-lo que la llibertat. "Llibertat", actitud pre-existent, segons "l'home", a qualsevol acció ètica o tècnica, criticada durament per Severino en tant que donaria per suposada la possibilitat d'exercir la voluntat de potència sobre els ens. "L'home" - "allò que la voluntat de potència veu en mirar-se a si mateixa"⁸⁴²- i els grups d'homes -nosaltres, la *polis*, tots, la classe universal, el poble de Déu, l'organització mundial i interplanetària, la raça, la institució- amos i senyors, tots, d'una llibertat que disposa d'un món que no és més que **món**. Tots aquests "subjectes" no fan sinó repetir l'estructura fonamental de la constitució de l'Ego, la fe de fe, la creença que la llibertat puga "decidir":

⁸⁴¹.- DN XI 4, pag. 403-4.

⁸⁴².- TFNT VII 6, pag. 183.

Si un té fe que qui produeix el decidir i disposa del cos siga *aquell mateix* que té aquesta fe, aquest és nomenat "Jo" i és la fe que diu: "Jo decidesc".⁸⁴³

La llibertat és fe en la llibertat, decisió que separa una part del tot en la creença que això es pugà fer sense que se'n ressentia el Tot com a tal, sense perill per a la pròpia seguretat de l'home amb el medi. Diem *medi* perquè *món i vida* ja s'han mostrat condicionats pel nihilisme i ara, en canvi, tractem d'al·ludir al moment previ, fet d'espontaneïtat o, com vol Severino, encara *ambigu*. Tanmateix, com ja hem apuntat, la *inseguretat* només creu ser compensada exercint un o altre tipus de *força*, car la *inseguretat* despulla parcialment el que hi ha de *decisió* amagat rere de la les evidències aparents. Les "multiplicacions" d'Egos, com les abans citades, són formes d'acréixer el poder de la *força*. Ja hem vist, com la intersubjectivitat, que tant preocupa a bona part del pensament del nostre temps, és reduïda per l'autor a una qüestió de *força* de l'opinió majoritària: valoraríem igual l'experiència nazi si Alemanya haguera guanyat la guerra? es pregunta l'autor⁸⁴⁴. Adhuc els més confiats en l' "objectivitat" de les nostres conviccions reconeixeran que aquesta pregunta només negativament pot ser contestada i la cosa és tant més curiosa quan el valor de la victòria sobre el nazisme és cosa "interpretable" per cada un dels "nosaltres" (marxistes, burgesos, cristians etc.) mentre que hi ha "acord" sobre l'eficàcia tècnica que conduí a la victòria. Així, si la *força* supleix l'evidència, si tota acció necessita descansar sobre la *força*, aleshores, la conclusió per la qual acaba fent vots l'autor, potser no ens sembla tan descabellada, ni tampoc una mística inaprehensible. Les "fes", les "ideologies", les "estratègies d'Occident" es valoren per la seua capacitat d'exercir la *força*, les "dues" accions tenen el mateix sentit: *l'essència de la tècnica és l'essència de l'ètica*⁸⁴⁵.

⁸⁴³.- DN IX 3, pag. 397.

⁸⁴⁴.- TCH II 4, pag. 67.

⁸⁴⁵.- DN XI 4, pag. 405.

Des d'ací no semblarà un despropòsit la invitació severiniana a alliberar-nos de l'obsessió del *Què fer?*. Que la tal pregunta continue preocupant-nos, més que altra cosa, és símptoma de la incomoditat present en el si de la voluntat de potència, de la necessitat de reconquerir l'*epistème*, tot i que la "reconquesta" corre el perill de repetir els errors. No és pensant en respostes a la pregunta que aconseguirem de superar-la, sinó pensant de nou, no les bases purament ètiques del pensament d'Occident, sinó aquelles altres d'epistèmiques⁸⁴⁶.

⁸⁴⁶.- Per a l'inconvenient que representa la *reconquesta*, cfr. TFNT VII 4. Per a la crítica a l'obsessió per donar una resposta al *Què fer?*, cfr. DN XI IV, pag. 405. En U. Galimberti LC III 8, pags. 121 i ss., trobarem un intent de demostrar l'existència d'una crítica molt similar a la fe en l'acció i, també en l'ètica, en el taoisme: "De la pèrdua del Tao, que és enllà del bé i del mal, naixen les virtuts, les regles, les normes de vida, i l'*ètica* en general. A l'igual que el món grec conegué l'ètica només amb ocasió de la pèrdua del *logos*, vertader *ethos* o morada de l'home, així en el pensament de Laotse, l'ètica naix quan l'home ha perdut la pròpia morada en el Tao".

PER CONTINUAR

UN CAMI ...

Hem arribat al terme del nostre recorregut a través de l'obra d'E. Severino. A jutjar per allò que ha succeït fins al moment, respecte a un projecte que comença quaranta anys enrere i que sense dubte ha assolit ja alguns dels seus cims més arriscats, més representatius i més coherents, tot i que encara guardi sorpreses, no esperem, diem, ni una acollida entusiasta, ni tan sols -cosa que ja cauria més dins d'allò que raonablement un té dret- un debat en profunditat. Des del nostre punt de vista, ja ho déiem en la introducció, la cada vegada més assumida eternitat de l'ens, situa Severino sempre en la perifèria d'aquells indrets que actuen com a catalitzadors del més conegut i difós del pensament actual.

No és que un no trobe referències en altres autors. L'última obra de Cacciari, *Geo-Filosofia dell'Europa*, sense anar més lluny, en més d'un aspecte recorda necessàriament al col·lega conciudadà⁸⁴⁷. Tanmateix ni tan sols això ens obliga a pensar que allò que trobem en Cacciari, o la mateixa crítica de la fenomenologia

⁸⁴⁷.- Per exemple, en ocupar-se de la talassocràcia pròpia dels atenencs del segle V aC i el compromís d'aquesta amb el sistema democràtic que, necessàriament, als nostres ulls, ha de perdre, una part significativa de puresa:

La talassocràcia imposa la forma democràtica. El domini del mar exigeix que el comandament siga del "poble que mou les naus" (*Constitució dels atenencs I,2*). Si per principi, el fi útil vol l'*arjé* de l'*'innoble'*, en la present, efectiva situació de la ciutat, la democràcia es veu imposada per la necessitat de dominar el mar. La mateixa *téchne polemiké* té al seu si la *téchne nautiké*, quan la forma de govern és aquella democràtica. (op. cit. 2 III, pag. 52).

Un judici com aquest, que abunden en l'obra de Cacciari, com a mínim, no admet ser llegit com a desenvolupament del Severino empenyat en desvelar l'arrel comuna del cel i la terra, dels déus i dimonis d'Occident, i, ací de forma particularment convenient, d'idealisme i tècnica?

Com a segon exemple, mirem quin partit trau a alguns passatges dels diaris de S. Weil:

A l'abdicació en què consisteix l'acte creatiu de Déu, ha de correspondre, al nostre torn, l'abdicació "a la nostra existència de criatures" (IV, pag. 157), renúncia al poder de les obres, abans, però, renúncia a aquell 'bé' que sembla ser el jo (*philopschya*). És per tindre la 'pròpia part' que un vol poder, perquè no es conformen a passar, a morir (IV, pp. 240-1). És així que justifiquem les nostres guerres: reivindicant allò que ens 'toca'. En perseguir allò que ens 'toca', ens recreem continuament - ens deixem recrear, i en això rau el pecat (S. Weil *Quaderni IV*, pag. 152, Milano, a cura de G. Gaeta). (op. cit 3 III, pag. 91).

No es troben ací temes tan característics de Severino com la decisió o l'autoporiducció del Jo, pedra angular de l'idealisme modern?

efectuada per Derrida, tal com la recull Vattimo⁸⁴⁸, per no dir res de la caracterització *nihilista* del temps assumida per Sini⁸⁴⁹, hagen de remetre'ns exclusivament a Severino. En les pàgines precedents, sense intenció de negar, més aviat tot el contrari, originalitat al pensament del brescià, ens hem esforçat, sobretot en la tercera part, però en general en tot el conjunt del treball, en mostrar les coordenades filosòfiques en què aquest pensament s'ha anat configurant. Figures quasi oblidades, com Gentile, altres quasi desconegudes, com Bontadini, han aparegut per fer llum sobre els secrets d'una filosofia que, malgrat l'hermetisme d'algunes de les seues pàgines, mai no ha defugit les ocasions en què la polèmica podia servir al desvelament de la veritat. Al marge de les modes i d'una actualitat que actua com a censora de certs acostaments, sense importar la condició de l'interlocutor: filòsof, científic, natural o social, artista o literat, Severino no ha desaprofitat ocasió per advertir quan forta és la tendència de tots nosaltres per lliurar-nos al nihilisme i -ve a ser el mateix- a les exigències del pensar tècnic.

Des dels anys seixanta, cada escrit de Severino ha aixecat polèmica. En la major part d'ocasions, pocs són els que han gosat posar en dubte la seua coherència, de vegades quan fins i tot, paral·lelament, despertava la irritació. N'hi hauria prou en una revisió de la bibliografia que adjuntem per comprovar la veracitat del que diem. No cal que repetim quin ha estat sempre el punt de màxima discrepància. Amb tot, ens atrevim a pensar, la cosa haguera estat molt més calmada si aquest discurs no haguera aparegut sostingut per quelcom de molt clàssic, obertament reivindicat: el seu caràcter de *filosofia*, amb el que aquesta té de propòsit ferm de permetre que la veritat brille.

⁸⁴⁸.- Cfr. *Le avventure della differenza* VI, pag. 153: "... la polèmica contra la fenomenologia com a pensament que privilegia la presència, el donar-se en carn i os de les essències, en preferir la *phoné* a la *grammé*. La presència sembla resumir en si tots els caràcters "autoritaris" de la metafísica com a (pretés) saber dels primers principis. En oposar la diferència a la presència, Derrida vol doncs sacsejar l'autoritarisme dels *archai*."

⁸⁴⁹.- Cfr. C. Sini *Il silenzio e la parola* III, pàgs. 62-3: *Che ne é del passato?*.

Després del treball, el lector comprendrà que no tornem de nou sobre la consideració de tots el paranys que immediatament s'alcen contra aquest intent que, almenys d'eixida, no cap dubte, ha de resultar pretencios. Comptant a més que els *deixebles* o seguidors han estat, fins al present, escassos, sembla que s'escau concedir-li una última oportunitat perquè es manifeste sobretot en allò que podria constituir la seua finalitat, així com les possibilitats del seu desplegament i enriquiment.

La lectura que nosaltres hem fet del pensament de Severino, no pretén amagar un objectiu, dit amb totes les reserves, de caràcter *pràctic*. Sempre que amb aquest terme entenguem la seua disposició a reconèixer i superar els atzucacs del pensament actual, els heretats de la tradició i els de procedència més immediata. En aqueix sentit hem valorat molt positivament la decidida vocació de *realisme* que és un dels motius fonamentals perquè el pensament de Severino no puga ser inclòs en altres escoles, com ara l'hermenèutica o el deconstructivisme, que tracten del *mateix*: relacions entre veritat i interpretació, historicitat i subjectivitat, paper de la tècnica en la dinamització del món modern etc.. Tanmateix, no sols no hi pot ser inclòs, sinó que en ocasions, de vegades contra tota apariència, la relació pot ser fins i tot conflictiva.

Destaquem, sense anar més lluny, un dels conceptes que, en opinió nostra, més obertament aposta, per rescatar la filosofia del rol de sàvia sense edat que, des del seu recer, aconsella una realitat que, independentment de tot consell, fa els seu *curs*. Ens referim a l'acceptació tan personal que fa del terme *inconscient*. Abans l'hem trobat inspirant el contingut semàntic de cada mot, vegem-lo ara en relació a la qüestió del nihilisme:

Respecte a això que Occident -és a dir l'autoconsciència del mortal- creu de ser, és ja un inconscient profundament amagat l'estructura d'Occident com a desenvolupament de la coherència del nihilisme, com a destrucció inevitable dels immutables - un inconscient que,

tanmateix, té la possibilitat d'entrar, fins un cert límit, a l'interior d'allò que Occident creu ser. Aquesta possibilitat no li està concedida a l'inconscient constituït pel contrast entre el destí i l'aïllament de la terra. Un abisme el separa d'allò que el mortal creu de ser. Un altre abisme separa aquest fons abismal de l'inconscient extrem que és l'infinít il·luminar-se del Tot, que és, alhora, l'extrema i absoluta veritat de l'ésser mortal del mortal.⁸⁵⁰

Si buscàrem la precisió matemàtica, hauríem de dir que nosaltres (últims, en tot cas, *mortals* o homes) ens ubiquem precisament en el límit entre el primer i segon nivell d'inconsciència. Hem tingut ocasió de constatar els peus de fang dels *inmutables*, però estem lluny d'abraçar la veritat com a destí, menys encara encertem a valorar l'Ésser com a Tot i (el) Tot com a Ésser. Ara, nocions tals com "Tot" o "Destí", no ens porten directament al llenguatge críptic, a l'abús metafòric que, en principi, tractaríem de defugir en voler copsar el més genuí d'una filosofia que entenem *realista*? No hem, tampoc, d'oblidar allò que hem dit abans: certs mots de la llengua d'Occident que, aparentment, es presenten com a alternativa a la voluntat, a allò que l'home "decideix", en realitat no són tal, es limiten a constatar el fracàs d'aqueixa voluntat, però, de cap manera, dissenyen un pensar, ni tan sols una secció d'un pensar, que constituïra autèntica alternativa al pensar de la voluntat. Per què doncs la insistència severiniana a l'alternativa a l'aïllament, representada pel destí? Per què un Tot que no és aquell de què han parlat els distints dialectes de la llengua d'Occident, ni quan els parlants es deien Spinoza o Hegel?

En el transfons de la problemàtica que acompanya nocions tals com la de "Destí" o "Tot", s'amaga una qüestió no menys important: la de l'essència del futur, una vegada caigudes en desús les escatologies cristianes o marxistes. Coneixem la postura severiniana al respecte: mantindre l'*epistème* impossibilita el futur. Des d'aquest punt de vista, les ideologies també formen part de l'*epistème*, a l'igual que

⁸⁵⁰.- DN XVI 3, pag. 592.

la tècnica, per bé que aquesta, en compte de plantar cara directament el futur, i negar el devenir mitjançant els immutables, haja preferit persuadir-lo de la seua disponibilitat a deixar-lo lliure, a no sufocar-lo. El resultat, en qualsevol dels casos, és similar: no hi ha lloc per a res de nou, "res de nou sota el Sol"⁸⁵¹ o, si un vol: lectura desencisada, però perfectament admissible, de l'etern retorn nietzscheà. Altra versió de l' "eternitat" que quasi ens ha enganyat línies amunt: la voluntat de Devenir arruïna el devenir, almenys com a escenari de irrupció d'allò radicalment nou. Conclusió política: la revolució no és possible, el canvi en profunditat tampoc. Si volem buscar similituds dins del mateix context cultural, recordarem com Pasolini posava en boca del seu Edip (*Edipo re*, 1967), ja cec: "la vida de l'home acaba allà on comença". Freud acabava guanyant a Marx la partida d'escacs, la tradició s'imposava sobre qualsevol intent, més o menys reeixit d' *il.lustració*. Que això esdevinga així, i no de manera diferent, és quelcom, per a Severino, només imputable al que ell diu *destí*. Ara, aquest *destí*, de cap manera, pot ser confós amb una altra noció, segons la llengua del mortal pràcticament intercanviable amb aquell: la fatalitat. Per al nostre autor, en canvi, és motiu de *Joia*. Com pot ser motiu de *Joia*, el que tota una tradició, de la tragèdia antiga a Nietzsche, ha presentat com a incentiu de la conformitat i l'acceptació?

Sabem del reclam fonamental de tot el pensament de Severino: l'atorgament del predicat *Ésser*, en sentit absolut, per a tot allò, que en sentit restringit, la llengua del mortal diu *que és*⁸⁵². Aquesta reivindicació es tornaria tant més necessària des

⁸⁵¹.- Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Capítol II, 1, Madrid, Alianza Universidad, 1980 pag. 60.

⁸⁵².- Només aparentment el que diem és una tautologia: si "tot allò que és", per motius de claredat, ho substituïrem per expressionsals com "tot allò que apareix" o "tot allò que existeix", traïríem el pensament de l'autor, que, com ja hem vist, considera un recurs típic del nihilisme la identificació del que és amb el que apareix o, més generalment, la identificació de certa regió de l'ésser amb l'ésser com a tal. No gosem dir el *Tot* de l'ésser perquè, com ja hem apuntat, el *Tot*, com a mera suma de les regions de l'ésser, en tant que persisteix la voluntat nihilitzadora, només es constitueix en detriment de l'ésser individual.

del moment que el camí de la metafísica s'hauria realitzat, precisament, deixant-la a un costat. El "subjectivisme" inherent al pensament postcartesià constituïria la manera pròpia en què, modernament, s'hauria acomplert el rol ocultador de la metafísica. Si, com diu l'autor, Occident -i els sabers emanats del seu interior- són sempre voluntat de fer de la terra la cosa segura, encara que aqueixa voluntat no aparega mai com a tal voluntat, sino com a "màscara cada vegada més subtil", aleshores tota la filosofia del Jo és la "màscara més subtil" inventada en la modernitat per tal que allò que no és sinó voluntat, aconseguisca passar per evidència. Hi ha un text en què el lligam entre metafísica del Jo i tècnica es veu amb claredat meridiana:

La voluntat de domini de la civilització de la tècnica és la mateixa autoproducció del subjecte transcendent que s'ha alliberat de la inflexibilitat i immodificabilitat de les formes segons les quals l'autoproducció es realitza. Allò que en l'autoproducció transcendent escapa encara a la voluntat que, amb tot, és l'essència de l'autoproducció, és el *mode* en què la terra és produïda en l'autoproducció: el mode o és una "imaginació inconscient" (Kant, Fichte) o una dialèctica inevitable (Hegel). La ciència moderna indica en quin mode pot ser realitzada l'autoproducció de la terra: a la voluntat tampoc se li escapa el mode segons el qual aquella es produeix. En cada cas la voluntat que produeix la terra és entesa com a la vertadera realitat, el vertader valor.⁸⁵³

Fixem-nos com aquest text ens remiteix a aquell altre del *Postscritto*, citat al començ de l'epígraf V de la quarta part del treball. Llegits conjuntament, relacionen tres de les *ambigüitats* de les quals trau més partit l'obra severiniana, situant-la, al nostre entendre, en una mena d'*eclecticisme crític* al servei del tan característic *realisme*, en diàleg constant i viu amb els grans texts filosòfics, al marge d'etiquetes i al marge de les modes. Les *ambigüitats* que han acompanyat tot el transcurs de l'aventura filosòfica de Severino, serien: *ambigüitat* en la valoració del fet històric i de la història en general *entre* Fichte i Hegel, *ambigüitat* entre la *poiesis* de coses

⁸⁵³.- DN XVI 1, pag. 577.

i la *poiesis* del Jo, finalmet: *ambigüitat* entre afirmació del Destí i vocació de llibertat.

El fet de romandre activament a l'interior d'aquesta *ambigüitat* o contradicció, cuidant de no dissipar-la artificiosament i precipitada, és allò que determina que el grau més alt de constatació, propi de la ciència, respecte al paper de la voluntat, comparada amb l'"autoproducció transcendental", amb tot, no aprofite per tornar transparents i clars els "tres inconscients" de què parlàvem en el text anterior, per una raó: el Jo, com més identifica el seu contingut com a voluntat, més desvinculat se sent d'allò que, dins mateix del nihilisme, s'anomena destí i que nosaltres, a efectes de claredat, hem preferit anomenar fatalitat, designant així el conjunt de tasques en què la voluntat fracassa i, només perquè fracassa, **decideix** considerar com a externes al seu camp de influència. D'aquest destí-fatalitat se sent desvinculat en tant que el tem i el tem en tant se sent desvinculat. El reconeixement del seu propi "voluntarisme" per part del Jo, arriba prou lluny com per a adonar-se de la caiguda dels immutables (primer nivell d'inconsciència) però no de la impossibilitat de conciliar (contrast) destí i aïllament (segon), ni de l'actualitat, ençà de tota mística, del Tot (tercer). Tanmateix, el reconeixement del que aquest "voluntarisme" pot, com d'allò front al qual, per bé que difusament, se sent impotent; aquestes dues condicions plegades, són suficients perquè l'estabilitat -en què el Jo se sent temptat d'instal·lar-se-, oblidant el seu caràcter de contrastada amb el destí (en sentit propi en aquest cas, no com a fatalitat) siga, per principi, inestable i fictícia. Aquesta és, precisament, la situació del mortal -ens atrevim a dir- "de transició" o, en termes més concrets, és la situació de qui, tot i intuir l'aïllament, no aprecia encara les obres d'aquesta época com a parts essencialment integrants del nihilisme i, com si la cosa no anara amb ell, continua preguntant-se per **Què fer**. Si enfilarem aquest camí, tornariem a la qüestió de les dues persuasions com a un dels principals arguments que avalen la nostra tesi a favor del realisme. Limitem-nos a dir que

persuasió abstracta que ha començat a caure és la pròpia *epistème*, però això no té, ni te perquè tindre, conseqüències "pràctiques" o, amb altres mots: la substitució de la metafísica pel saber científic-tècnic, no es deixa sentir en la vida dels mortals ni tampoc, necessàriament, ha de col.laborar a la caiguda de l'alienació. El que cap discurs *edificant*, benintencionat ha valorat fins ara com nosaltres creiem ho valora Severino és que

Els mortals continuen sent mortals i la tècnica continua aprofundint i extenent el seu domini sobre la terra. En aquest sentit és el mateix destí qui posa com a "persuasió abstracta" allò que cau de l'aïllament de la terra, i com a "obra" allò que d'ell roman.⁸⁵⁴

És, si un vol, el moment "ingenu" que pren la tècnica com a "neutral" i en si mateixa independent dels interessos a què serveix - les "obres" que es mantenen, independentment del destí de la "persuasió abstracta". En cert sentit, es produeix una mena de inversió respecte a la metafísica aristotèlica, la qual haguera pres la "persuasió abstracta" (la *physis*, en tant que "tota la metafísica és una física") per immutable, mentre que l' "obra" (producte de la *téchne*) hauria format part d'allò que haguera pogut ser distint de com és. Tot això, però, ha estat profusament tractat en pàgines anteriors; mentre que hi ha una qüestió que encara resulta, en part, novedosa: la responsabilitat del destí en el fet que el món siga dividit en dues categories segons pertanyi a la "persuasió abstracta" o a l'"obra". Ara, la cosa es complica des del moment que cap dels Jo mortals interrogats es mostren disposats a reconèixer la seua presència. La resposta de Severino, no costa de imaginar: en cas de conflicte entre el Jo(s) i el Destí, són els primers qui ha de renunciar-hi.

La "persuasió abstracta" que com a "meua" cau, és la metafísica, el que es manté l'acord intersubjectiu propi de la ciència⁸⁵⁵. Això no s'ha d'interpretar, però, com

⁸⁵⁴.- DN XV 4, pag. 564.

⁸⁵⁵.- Per a la diferència metafísica (saber aristocràtic-especulatiu) i la ciència (saber democràtic-pràctic), cfr. TCH VI 1.

si les coses estigueren fàcils per a aquesta última possibilitat, car una i altre, metafísica i "acord", subsisteixen aïllats del destí. D'altra banda, ja hem vist com l'"acord" guardava un compromís, contra totes les apariències, amb l'*epistème* i, d'alguna manera, hem pogut intuir, sense entrar mai en la problemàtica de l'alteritat des de la perspectiva severiniana, que un proïsme no "interpretat" és un impossible, donades les pretensions epistèmiques⁸⁵⁶. Aquest tema haurà de quedar per a una altra ocasió, prou farem ara si aconseguim desvelar el rostre enigmàtic del destí.

Quan hem dit que el destí és responsable de la bifurcació que dona lloc a la "persuasió abstracta" i a l' "obra", no preteníem que hom interpretara que el destí manté respecte a això una relació més especial de la que guarda amb la resta de coses i esdeveniments de la terra. De ser així, estaríem confonent el destí amb una altra cosa: destí del mortal, fatalitat etc. En un mot: l'estaríem confonent amb aquella imatge que, des de l'alienació, es pren per destí. La posició de Severino, en canvi, podria resumir-se dient: les coses són i, per ser, s'on ja destí. Només així queda salvaguardat el que per a l'autor és la "eternitat" de cada cosa, però que nosaltres no veiem inconvenient de designar com a "excepcionalitat" de cada cosa, la inintercanviabilitat de qualsevol instant. Aquell caràcter de "nou" que, precisament, l'*epistème* primer, després la *téchne* acaben per anorrear. Tanmateix, no es tracta només de salvar el present, ni de passar la vida amb un consol sostingut sobre una fe⁸⁵⁷, sinó d'assegurar la "presència" del passat, car Severino menysprea qualsevol valoració del present efectuada com a negació- superació del

⁸⁵⁶.- El lector trobarà apunts interessants per al que, encara, és un tema -el de l'alteritat- no excessivament explorat potser en l'obra de Severino, en TFNT III, 2, pag. 80 i en PM V, pag. 123. El segon d'ells s'emmarca en una polèmica amb el célebre jurista N. Bobbio, que reivindica el diàleg, mentre que, per al nostre autor, el dià-leg reproduïx l'estructura essencial del logos.

⁸⁵⁷.- Recordem la manera enèrgica com Zarathustra s'oposa a la manera falsa, però atractiva per la seua capacitat de tova consolació, que té el nan de interpretar l'etern retorn. Això, no obstant la solidaritat amb el nan manifestada per Severino.

passat, a la manera del temps d'Occident, del cristianisme i Hegel. Un present que s'autovalorara així -i de fet així s'autovalora- tendria assegurada la derrota. Nietzsche no queda lluny d'aquest plantejament, però és la pròpia veu i la pròpia tradició que es disposen a cantar aquesta experiència límit que invita a situar-se al defora del temps d'Occident, i d'Occident mateix, de les seues contradiccions i del que pren com a irreversible:

En el llenguatge que comença a testimoniar el destí, la necessitat de l'ocàs (*tramonto*) de l'aïllament de la terra es mostra ja unida a la necessitat que l'aïllament de la terra siga des de sempre superat (*tramontap*), però no es mostra encara unida a la necessitat de l'esdeveniment (*accadimento*) de la caiguda (*tramonto*). L'aïllament de la terra ha caigut i no ha caigut, des de sempre...

La solitud de la terra és un astre etern de l'ésser, però (també)* és un astre etern de l'ésser la superació d'aquesta i de qualsevol (altra)* solitud...⁸⁵⁸

I si bastava una relliscada per confondre l'eternitat amb la seua caricatura, passa quelcom semblant respecte a la noció de Tot. Res més lluny de Severino que un tot purament abstracte (de l'intel.lecte abstracte), fet de l'agregat de les parts. La separació del concret i l'abstracte, amb la corresponent diferència ontològica que se'n deriva, operada per la metafísica, és una enganyifa del nihilisme. A aquest tot "abstracte", Severino oposa aquest altre:

⁸⁵⁸.- DN XVI, 2, pag. 585. Un poeta de la categoria de Pasolini, també apuntava contra el historicisme superficial o, si se'ns permet, contra el "passisme" en aquest poema de geomètrica bellesa:

¡Las superaciones, las síntesis! Ilusiones,
Digo, de europeo vulgar, pero sin el menor cinismo.
Y Lévi-Bruhl basaba el racionalismo de las sociedades...
Superiores (y tenía razón) sobre "el tiempo, el espacio y la substancia",
¡Trinidad de la que carecen (y tenían pues razón)...

Las sociedades inferiores) las dos primeras situaciones! la tesis y la antítesis coexisten con la síntesis: he aquí
La verdadera trinidad del hombre ni prelógico ni lógico,
Sino real. Sé, pues, sabio con tus síntesis
Que te permiten avanzar (y progresar) en el tiempo (que no existe),
Pero sé igualmente místico, frente a frente democráticamente
En el mismo tabernáculo con tesis, síntesis y antítesis.
La historia no existe, digamos, solamente, la sustancia: es aparición.
Así tu podrás vivir como un sabio ciudadano revolucionario,
En la historia, la única ilusión posible para ti.

(Del poema Callas, inclòs en *Conversaciones con Pasolini*, Barcelona, Anagrama 1971).

no apareix simplement el finit, sinó l'infinit desplegar-se del tot més enllà dels confins del finit (és a dir, enllà dels confins del cercle finit de l'aparèixer).⁸⁵⁹

"Infinit desplegar-se del tot" que apareix juntament amb el finit⁸⁶⁰. Pròpiament, s'esborra la línia divisòria entre finit i infinit. Si d'alguns passatges de Nietzsche encara pot interpretar-se -amb una bona dosi de ceguesa, certament- que el superhome és quelcom que ve, cronològicament, *després*, Severino, en canvi, prohibeix explícitament, de la seua obra, una lectura en aquest sentit perquè sap que seria el camí més curt per restablir l'hegemonia de l' "evidència originària". A l'igual que l'infinit no pot residir si no hi és el finit⁸⁶¹, quan empra la fórmula "*rimane ancora un problema...*", el problema no és del que, immediatament, es presenta com a problema -per ex. decidir que la poiesis siga causada per la contingència o a la necessitat- sinó de la dificultat pròpia en assumir el segon i tercer nivells d'inconsciència abans esmentats. Aquesta assumpció, però, no queda dependent d'un acte de voluntat, ni encara menys de la "decisió" d'un Jo o de un grup de "Jos". Això últim constituïria un total assentiment a la pretensió de la civilització de la tècnica: "La civilització de la tècnica porta a compliment la convicció inicial del mortal de ser patró del propi llenguatge"⁸⁶². Mentre això passa, paral·lelament, per al destí, per a la veritat, a l'igual que per a Esquil, continua sent innegociable que

⁸⁵⁹.- DN XVI 3, pag. 594.

⁸⁶⁰.- Lévinas, al seu torn, diu: "Je pense, quant, à moi, que la relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un Désir. J'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faits et s'augmente de sa satisfaction." (*Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982. Pag.97). Existeix traducció catalana.

Observem com aquest *desig d'infinit*, no identificable amb la necessitat, pot estar molt aprop d'aquell plaer severinià *que no és la simple extinció de la set*.

⁸⁶¹.- "L'apparire finito é in verità l'apparire infinito" (DN XVI, 3, pag. 597).

⁸⁶².- DN XV 4, pag. 597.

La *téchne* és molt més débil que la necessitat.

Això, però, dista molt de constituir una evidència conscient del Jo. Ni tan sols podem pensar que, per haver descobert, en certa manera, el primer nivell d'inconsciència, estiguem més aprop del moment que podrem acceptar l'asseveració d'Esquil com a evidència. El nostre moment és aquell en què, malgrat totes les admonicions, totes les persuasions abstractes meues o comunes al mortal, les distintes ètiques, les bones o males intencions, el **sentit comú** s'imposa i fa que

El mortal continua sent mortal i la tècnica continua aprofundint i extenent el seu domini sobre la terra.

O, dit amb altres termes: continuem confiant totalment en les "decisiones" de la tècnica quan més insegurs estem de la seua capacitat de "resoldre problemes". Aquest "moment", però, no és el nostre tret definitori ni, encara menys, ens situa privilegiadament -amb tantes més possibilitats quan més grans foren els riscos- respecte a un pròxim desenllaç de l'alienació, com si passa, per exemple en el marxisme, respecte a la persistència de les contradiccions a l'interior del capitalisme, les quals, si bé no aproximen l'adveniment de la revolució en el temps, sí que fan inevitable la seua necessitat lògica. En Severino, contràriament, el que siga tret diferencial no té dret a ser valorat per sobre d'altres trets diferencials ni d'altres moments, ni per actual ni per nostre:

cada cercle pot ser un escoltar el testimoni del destí... no en tant el cercle siga quelcom com la "consciència" d'un mortal o d'un déu, que s'ompliga d'un contingut del qual estava privat...⁸⁶³

⁸⁶³.- DN XV 2, pag. 549.

car la "consciència" és la imatge, potser privilegiada, del tancament en què Occident ha sumit l'home, imatge de la seua finitud a l'interior mateix de l'alienació, no d'aquella finitud amb què un experimenta "joia"⁸⁶⁴. Només un home, o homes, reduïts a "consciència", intersubjectivament consensuats, gosen prendre el "tret diferencial" com 'el propi del nostre temps' amb la convicció, certament, que abans o després haurà de ser rellevat del seu càrrec, com tot allò que se sotmet al poder de l'"evidència originària". La filosofia de la consciència ens sostrau el veritable sentit de l'home. Abans hem dit que les dues maneres d'entendre la *poiesis*, a l'interior del nihilisme, es disputen el sentit de l'home. Ara la postura és encara més contundent:

L'alienació metafísica d'Occident està inevitablement acompanyada de la incapacitat de comprendre el sentit de l'home.⁸⁶⁵

Sorprendria aquest "humanisme", per bé que "sense consciència", en aquest alumne crític de Heidegger. Passa que també és alumne de Rosmini, Gentile o Bontadini. En qualsevol cas, el seu no és l'home sol, que creu consubstancial a la metafísica, sinó el que habita la *joia* que permet albirar la possibilitat de trencar la seua solitud, pròpia d'un home desposseït de si mateix, no en el sentit que siga irresponsable, sinó en tant que no se sent patró de la pròpia voluntat. Podria pensar-se que es tracta d'una mística reaccionària de possibles funestes conseqüències. Difícilment, però, es pot pensar en un tipus de reaccionarisme construït contra la mateixa essència del poder, que és, l'objectiu remot de tot el pensament de l'autor:

⁸⁶⁴.- Cfr. DN XVI.

⁸⁶⁵.- TEU (EN) III, pag. 198.

Aquesta voluntat (fóra del nihilisme*) no és quelcom que s'haja de suscitar en els pobles, no és un haver de ser, un manament, una norma... Els pobles són l'interstici dels cercles de l'aparèixer del destí.⁸⁶⁶

Allò que la consciència aïllada i sola no encerta a veure, ho veuen els pobles, encara que no, certament, a la manera d'una facultat superior de què aquests disposarien per tal d'imposar-se sobre la "ignoràcia" d'aquella, sinó perquè, des de la perspectiva dels pobles, es conserva tota la memòria del món, la qual no permet que res caiga en el reialme de l'insignificant: cada acte, cada gest, cada actitud, cada encert i cada error, cada esperança i cada decepció. A més: sols la totalitat, la veritat, que inclou tots els pobles de la terra o que fa per incloure'ls, es troba en condicions de fer front a la violència que es sempre prevaricació (*hybris*) d'una de les parts. Només des de l'apreciació dels pobles és destí tot el que ha passat com ha passat, però també és destí que el procés de desalienació només puga produir-se com a superació d'Occident i de la civilització tècnica:

per sota d'allò que creuen voler, els pobles, en voler el destí -sent el voler-se del destí- volen tot allò que esdevé.⁸⁶⁷

o si el que volem saber és la capacitat d'estima dels pobles:

El més humil dels mortals té una grandesa abismalment més profunda que el déu d'Abraham, de Jesús i dels filòsofs d'Occident.⁸⁶⁸

La "humilitat" és la lliçó conservada en la memòria dels pobles, allò que no sap apreciar l'"orgull" del subjecte metafísic, però no sols ell, tampoc la història, la tècnica, la civilització. L'*amor fati* de Nietzsche seria el precedent més pròxim, l'obra de Severino, en aquest punt, n'és continuadora legítima. Potser, un i altre,

⁸⁶⁶.- DN XVI 2, pags. 583-4.

⁸⁶⁷.- DN XVI 2, pag. 587.

⁸⁶⁸.- DN XVI 2, pag. 584.

s'han vist travats per les dificultats d'una llengua (la d'Occident) en què tot ja fa impressió de *déjà vu*, *ripetizione* del que està pensat i repensat, però sembla marcir-se en la seua esterilitat.

Així, com a complement del que hem dit en favor de la **identitat** i no en contra, caldrà repensar la **diferència** o, encara millor: caldrà que les repensem en una relació del tot diferent a les de la tradició o a les més vigents ara i ací. Potser el llenguatge adequat al respecte, encara no el parlem ningú. Almenys podem dir que *sentim* l'enyor de pau entre la memòria i l'esperança, la decisió i la comprensió.

La història *-una part de la vida, la més llarga* com deia M. Yourcenar-, per més *real* que les grans ideologies d'Occident, mereix tota la nostra atenció. També però cal que fem el possible per superar la nostra covardia, la que naix d'una excessiva acomodació a una llengua. Per això, l'autor reclama un altre llenguatge que aquell que ha guiat la història d'Occident, que ha convençut els homes del devenir lineal i inexpugnable en què apareixen les coses, que els ha persuadit de ser els amos i senyors dels mots,

un llenguatge silenciós i invisible, guiat de la convicció que el silenci i la invisibilitat puguen ressaltar el que sona i el que es veu.⁸⁶⁹

Tanmateix com que hem volgut que aquesta conclusió tinga alhora un cert caràcter d'apertura i inquietud pels camins que encara han de recórrer (o que ara és just i oportú que recòrrega) en l'aventura apassionant del pensament, acabem amb la mateixa idea, ara expressada en paraules del més fidel dels deixebles de Severino: *abbiamo difficoltà a comprendere come il potere si esprima in debolezza, e il fare nel silenzio di non fare nulla*⁸⁷⁰.

⁸⁶⁹.- DN XV 4, pag. 569.

⁸⁷⁰.- "Nosaltres que hem crescut en aquesta lògica, tenim dificultat en comprendre com el poder s'expressa en feblesa, i el fer en el silenci del no fer res. Rellevar la contradicció, o entendre les paraules com a lliure joc poètic, significa sostraure's al pensament que se'ns ha proposat des del període axial, el qual, eixit primer de l'ús lògic-matemàtic del pensament i de la seua absolutització, tenia la possibilitat d'extendre's en camps que després quedaren vetats al pensament successiu." (U. Galimberti LiC III 8, pag. 120).

ABREVIATURES UTILITZADES:

De obres d'E. Severino:

- Comunicazione* sobre la Història del 1952 (S 52)
- La Struttura originaria* (SO). A la *Introducció* de la segona edició del 1981, ens referim com a SOI.
- Per un rinnovamento nell'interpretazione della filosofia di Fichte* (PRIFF).
- Studi di filosofia della prassi* (SFP).
- Essenza del nichilismo* (EN). En formen part els escrits següents: *Ritornare a Parmenide* (RP), *Poscritto* (P), *La filosofia nel mondo d'oggi* (FMO), *Il sentiero del Giorno* (SG), *La terra e l'essenza dell'uomo* (TEU), *Sul significato della morte di Dio* (SMD), *Alienazione e salvezza della verità* (ASV), *Risposta ai critici* (RC), *Risposta alla Chiesa* (RCh), *La parola di Anassimandro* (Pax), *Parte aggiunta, Alezeia* (PA).
- Gli abitatori del tempo* (AT).
- Legge e caso* (LC).
- Téchne o le radice della violenza* (Tch).
- Destino della necessità* (DN).
- Il parricidio mancato* (PM).
- La strada* (S).
- La tendenza fondamentale del nostro tempo* (TFNT).
- Il Giogo* (G).
- La filosofia futura* (FF).
- Oltre il linguaggio* (OL).
- Il nulla e la poesia... Leopardi* (L).

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

-*La Bilancia* (B).

Obres de G.Gentile:

-*Rosmini e Gioberti* (RG).

-*La riforma della dialettica hegeliana* (RDH).

-*Teoria dello spirito come atto puro* (TSAP).

-*Logica generale come teoria del conoscere* (LGTC).

Obra d'U.Galimberti:

-*Linguaggio e Civiltà* (LiC).

El signe (*) indica alguna frase o expressió nostra, per tal de facilitar la comprensió d'algun text citat.

BIBLIOGRAFIA

Obres d'Emanuele Severino¹:

- La coscienza. Pensieri per un antifilosofia*, Vannini, Brescia 1948.
- Note sulla filosofia di U. Spirito*, "Rivista rosminiana", XLII (1948), 133-37.
- Nota sulla filosofia di N. Abbagnano*, "Rivista rosminiana", XLIII (1949), 97/108.
- AA.VV., *Ricostruzione metafisica*, <<Giornale di metafisica>>, VI (1949), 669-676.
- Note sul problematicismo italiano*, Vannini, Brescia 1950.
- Heidegger e la metafisica*, Vannini, Brescia 1950.
- La struttura dell'essere*. <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, XLII (1950), 385-411.
- Lineamenti di una fenomenologia dell'Atto*, <<Rivista rosminiana>>, XLIV (1950), 281-295.
- Metafisica, fenomenologia, sociologia en Fenomenologia e Sociologia*, Liviana, Padova 1951, 65-89 (<<Archivio di filosofia>>).
- Nota sulla teologia della storia en Filosofia e Psicopatologia*, Liviana, Padova 1952, 108-112 (<<Archivio di filosofia>>).
- [F. Bartolone, *Teorecità e storicità della filosofia*] <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, XLIV (1952), 90.
- Comunicazione, en Il problema della storia (S 52)*, Morcelliana, Brescia 1953, 281-292.

¹.- Els títols entre gafets no són de Severino, sinó de llibres dels quals ell ha fet la recensió.

-*Recenti studi su Heidegger*, <<Rivista de filosofia neoscolastica>>, XLV (1953), 356-360.

-*In margine a <<Benedetto Croce e lo storicismo>> de F. Olgiati*, <<Rivista de filosofia neoscolastica>>, XLVI (1954) 293-303.

-*Semplici corollari dell'impostazione che in campo neoscolastico si da dell problema della fondazione delle generalizzazioni induttive*, en *Il problema della scienza*, Morcelliana, Brescia 1954, 322-328.

-*L'innatismo rosminiano*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, XLVII (1955), 441-463.

-*L'innatismo rosminiano*, en *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, Vita e Pensiero, Milano 1955, 141-163 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, vol. LVII).

[Aristotele, *I principi del divenire* (Introd., trad. e coment. del I Libro della Fisica)]. La Scuola, Brescia 1955.

-*La metafisica classica e Aristotele*, en *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e pensiero, Milano 1956, 1-25 (Suplement especial al vol. XLVIII de la <<Rivista di filosofia neoscolastica>>).

-*La struttura originaria (SO)*. La Scuola, Brescia 1958. Nosaltres hem utilitzat la segona edició de 1981, precedida d'una introducció a la qual ens hem referit com a SOI.

[Aristotele, *Il principio di non contraddizione* (Introd. trad. e coment. del IV libro della Metafisica)], La Scuola, Brescia 1959.

-*Per un rinnovamento nell'interpretazione della filosofia fichtiana (PRIFF)*. La Scuola, Brescia 1960.

-*Riflessioni sul senso della verità*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LII (1961), 215-234.

-*Empirismo, prassi e alcuni moventi dell'antiteoreticismo della filosofia contemporanea*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LIV (1962), 1-17.

-*Nota su <<I fondamenti della logica aristotelica>> di G. Calogero*, en *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Vita e Pensiero, Milano 1962. 117-144 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie terza. Scienze filosofiche, 6).

-*Studi di filosofia della prassi*. Vita e Pensiero, Milano 1962, (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie terza. Scienze filosofiche, 7).

-*La parola di Anassimandro*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LV (1963), 147-166.

-*Rilievi e interpretazioni di testi*, en *Teoria della dimostrazione*, Gregoriana, Padova 1963, 16-18.

-*Ritornare a Parmenide*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVI (1964), 137-175.

-*La filosofia nel mondo di oggi*, <<Giornale di metafisica>>, XX (1965), 724-725.

-*Ritornare a Parmenide. Poscritto*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVII (1965), 559-618.

[R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, a cura di E. Severino], Fabbri, Milano 1966 (Filosofi contemporanei, 9).

[M. Schlick, *Sul fondamento della conoscenza* (Introd., trad. e comment.)], La Scuola, Brescia 1966.

-*Il punto di vista comune alle relazioni*, en *L'uomo e la macchina*, II Edizioni di <<Filosofia>>, Torino 1967, 157-158.

-*Il sentiero del Giorno*, <<Giornale critico della filosofia italiana>>, XLVI (1967), 12-65.

- La terra e l'essenza dell'uomo*, <<Giornale critico della filosofia italiana>>, XLVII (1968), 339-400.
- Risposta ai critici*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LX (1968), 349-376.
- Sul significato della <<morte di Dio>>*, en *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, Cedam, Padova 1969, 383-393 (<<Archivio di filosofia>>).
- Alienazione e salvezza della verità*, en *L'infalibilità. Aspetto filosofico e teologico*, Cedam, Padova 1970, 585-602 (<<Archivio di filosofia>>)
- Presentazione a U. Regina, Dal nichilismo alla dignità dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano, XI-XV (pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Saggi e Ricerche. Serie terza. Scienze filosofiche, 10).
- Presentazione a L. Ruggiu, Tempo, coscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Paideia, Brescia 1970, VII-X.
- Intervento alla discussione*, en *Il problema del dialogo nella società contemporanea*, II, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1971, 360-363.
- Risposta alla Chiesa*, <<Giornale critico della filosofia italiana>>, L (1971), 379-451.
- Prefazione a P. Carelli, Creazione dal nulla?. Testi biblici e filosofia*, Celuc, Milano 1971, 7-8.
- Essenza del nichilismo. Saggi*, Paideia, Brescia 1972.
- Tradizione e Rivoluzione*, en *Tradizione e Rivoluzione*, Morcelliana, Brescia 1973, 134-138.
- Storia e ideologia en Demitizzazione e ideologia*, Cedam, Padova 1973, 579-585 (<<Archivio di filosofia>>).
- La fede, il dubbio* en *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, II, Vita e Pensiero, Milano 1975, 500-521.
- Tempo e alienazione*, en *Temporalità e alienazione*, Cedam, Padova 1975, 303-312 (<<Archivio di filosofia>>).

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

- Presentazione a U. Galimberti, *Heidegger-Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Marietti, Torino 1975, 5-6.
- L'impossibilità della fede, en *Ermeneutica della secolarizzazione*, Cedam, Padova 1976, 325-332 (<<Archivio di filosofia>>).
- Attualismo e <<serietà>> della storia, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, 789-794.
- Tramonto del marxismo. Discussione con Lucio Colletti e risposta semiseria a Paolo Rossi, <<Giornale critico della filosofia italiana>>, LVII (1978), 69-120.
- Gli abitatori del tempo. *Cristianesimo, marxismo, tecnica*, (AT) Armando, Roma 1978 (Filosofia e problemi d'oggi, 69).
- Il Circolo di Vienna, en *Questioni di storiografia filosofica*, IV, La Scuola, Brescia 1978, 713-796 (in collaborazione con L.Lentini).
- Tèchne. *Le radici della violenza* (TCh), Rusconi, Milano 1979 (Problemi attuali).
- Intervento al convegno su <<L'eredità filosofica di M. Heidegger>>, <<Verifiche>>, VIII (1979), 113-117.
- Legge e caso (LC) Adelphi, Milano 1979 (Piccola Biblioteca, 89).
- Destino della Necessità. *Kata tò chreòn* (DN), Adelphi, Milano 1980 (Biblioteca filosofica, 1).
- La struttura originaria (SO), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981 (Scritti di Emanuele Severino, 1).
- Alètheia, <<Verifiche>>, X (1981), 107-128.
- Intervista sul nichilismo (a cura di T. La Rocca), <<Riscontri>>, III (1981), nn. 2-3, 83-88.
- Essenza del nichilismo, en *Problemi del nichilismo*, Shakespeare & Company, Roma 1981, 91-99.
- Gli abitatori del tempo (AT), nuova edizione ampliata, Armando, Roma 1981.

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

-*Su Nietzsche e il romanticismo*, in *Problemi del romanticismo*, II, Shakespeare&Company, Roma 1981, 607-625.

-*Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982 (nuova edizione ampliata). Traducció castellana en Tecnos, en la qual manquen alguns escrits, com ara RCh, la problemàtica dels qual s'ha considerat -criteri que nosaltres no compartim-excessivament localitzada en l'ambient cultural i ideològic italià.

-*Intervento en Che cosa fanno oggi i filosofi*, a cura d'U.Eco, Bompiani, Milano 1982, 55-80.

-*A Cesare e a Dio*, Rizzoli, Milano 1983 (Nuovo mondo).

-*La strada* (S), Rizzoli, Milano 1983 (Nuovo mondo).

-*Sulla critica degli immutabili*, en *Critica della crisi. Le trasformazioni della conoscenza, della politica, dei valori nel capitalismo maturo*, a cura di G. Albertelli - G. Ferrari, Reverdito, Trento 1983, 43-52.

-*Wom Wesen des Nihilismus*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983.

-*Studi di filosofia della prassi* (SFP), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1984 (Scritti di Emanuele Severino, 3).

-*Interpretazione e traduzione dell' Orestia d'Eschilo*, Rizzoli, Milano, 1985.

-*La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984.

-*La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano 1984.

-*Appunti per Gustavo Bontadini*, << Rivista di filosofia neoscolastica >>, LXXVI (1984), 616-622.

-*Il parricidio mancato* (PM), Adelphi, Milano 1985 (Saggi, 31). Edició espanyola en Península.

-*La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano.

-*Antologia filosofica*, Rizzoli, Milano 1988.

-*La tendenza fondamentale del nostro tempo* (TFNT), Adephi, Milano 1988. Edició espanyola en Pamiela.

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

-*La filosofia futura* (FF), Rizzoli, Milano 1989. La Història de la Filosofia ha estat publicada en Espanya, a excepció de l'antologia, per Ediciones Ariel.

-*Il Giogo*, Adelphi, Milano, 1989.

-*Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*. Rizzoli, Milano, 1990.

-*La Guerra*, Rizzoli, Milano, 1982.

-*Oltre il linguaggio* (OL), Adelphi, Milano, 1992.

-*Prefazione a Sull'assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano* de Massimo Donà. Einaudi, Torino, 1992.

-*La Bilancia. Pensieri sul nostro tempo* (B). Rizzoli, Milano, 1992.

-*Il declino del capitalismo*. Rizzoli, Milano, 1993.

Veus publicades en <<Enciclopedia Filosofica>> 1era ed., volums I-IV, 1957:

-*Bontadini*, I, 764-765. -*Circularità*, I, 1064-1066. -*Dasein*, I, 1401-1403.

-*Deduzione Trascendentale*, I, 1422-1423. -*Erschlossenheit (apertura)*, II, 39.

-*Esistentivo*, II, 52. -*Esistenziale, Analitica*, II, 60. -*Essere-per-sè*, II, 117-118.

-*Morte*, III, 742-743. -*Nulla*, III, 946-948. -*Ontologico*, III, 1038.

-*Problematicismo*, III, 1640-1642. -*Sein (essere)*, IV, 502-503.

2na ed. volumi I-VI, 1968-1969:

-*Assoluto*, I, 522-530. -*Atto*, I, 588-601.

Queden finalment les col.laboracions periodístiques al *Corriere della Sera*, en l'essencial, recollides en les obres de caràcter *popular*, tan abundants en le últimes dècades.

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

Escrits sobre Severino²:

S. Alberghi, [*Note sul problematicismo italiano*], <<Rivista rosminiana>>, XLIV (1950), 310-312.

C. Arata, *Principio di Parmenide e Principio di Persona*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LXIX (1977), 581-609.

G.R. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVII, (1965), 305-321.

A. Bausola, [*Per un rinnovamento nell'interpretazione della filosofia fichtiana*], <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LIII, (1961), 423-428.

_, *Su di un recente studio intorno a verità e prassi*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LV, (1963), 81-97.

_, *Sul problema del divenire*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVII (1965), 271-277.

E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, Accademia Nazionale dei Lincei, <<Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche>>, Serie VIII, vol. XXI, 1966, 224-252.

-, *Il valore <<teologico>> del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LX (1968), 1-24.

_, *Studi aristotelici*, Japandre, L'Aquila 1975, 61-88 (recull els escrits citats).

_, *La metafisica classica come unità di esperienza e ragione*, <<Bollettino filosofico>> II (1968), 97-103.

².- El parèntesi correspon a recensions de llibres de Severino.

- _, *Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione. Discussione con Emanuele Severino*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LXI (1969), 9-16.
- _, *Contraddittorietà, apparenza o problematicità del divenire?*, <<Studium>>, LXXIV (1978), 809-819.
- _, *Il nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*, <<Filosofia oggi>>, III (1980), 501-510.
- A. Boccanegra, *Tratti oscuri nel <<Sentiero del Giorno>>. (Nota sul neoparmenidismo di Emanuele Severino)*, <<Sapienza>>, XX (1967), 504-510.
- G. Bontadini, *Sòzein tà phainòmena. A Emanuele Severino*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVI (1964), 439-468.
- _, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *De Deo*, I, Officium Libri Catholici, Roma 1965, 175-181.
- _, *Postilla*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVII (1965), 619-622.
- _, *Postilla*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVII (1965), 619-622.
- _, *Dialogo di metafisica*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LXI (1969), 1-8.
- _, *Conversazioni di metafisica*, II, Vita e Pensiero, Milano 1971, 136-166; 189-194; 206-210; 210-218 (Scienze filosofiche, 2) (recull els escrits citats).
- _, *Fuochi incrociati sopra la Chiesa*, <<Giornale critico della filosofia italiana>>, LII (1973), 114-130.
- _, *Per continuare un dialogo*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LXXV (1983), 110-118.
- _, *Postilla*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LXXVI (1984), 623.
- R.V. Cristaldi, *Appunti di un abitatore del tempo*, <<Teoresi>> 34, pags. 165-77, 1979.
- P. Braido [*Heidegger e la metafisica*], <<Salesianum>>, XLV (1952), 415-416.

P. Cardoletti [*Studi di filosofia della prassi*], <<La Scuola Cattolica>>, XCI (1963), 222*-223*.

F. Chiereghin, [*Studi...*], <<Giornale di metafisica>>, XX (1965), 347-349.

S. Contri, [*Per un rinnovamento...*], <<Rivista rosminiana>>, LV (1961), 147-149.

A.U. Crisci, *Filosofia della liberazione e morte del tempo (a proposito di un libro di E. Severino)*, <<Sapienza>>, XXXII (1979), 344-359.

R.V. Cristaldi, *L'eternità dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, <<Teoresi>>, XXII (1967), 169-179.

_, *Nota severiniana*, <<Siculorum Gymnasium>>, n.s., XXII (1969), 202-207.

_, *Saggi di filosofia del finito*, Sortino, Messina, s.d., 41-52; 53-59 (recull els escrits citats).

_, *Appunti di un abitatore del tempo*, <<Teoresi>>, XXXIV (1979), 165-177.

A. Dalledonne, *L'essenza del nichilismo nella critica di Emanuele Severino*, <<Divus Thomas>>, LXXVIII (1975), 273-293.

C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente (Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino)*, <<Renovatio>>, XV (1980), 170-230; 329-371; 489-543.

_, *L'alienazione dell'Occidente, Quadrivium, Genova 1981*.

P. Faggiotto, *Le aporie dell'interpretazione razionale del divenire*, en *Per una metafisica dell'esperienza integrale, Ricerche e discussioni*, Maggioli, Rimini 1982, 215-230 (sobretot 223-230) (studi di filosofia e di storia della filosofia, 3).

U. Galimberti, [*Gli abitatori del tempo*], <<Sapienza>> XXXII (1979), 112-113.

C. Giancon, *Ritornare a Parmenide?*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVI (1964), 469-485.

G. Giannini, [*Studi...*], <<Aquinas>>, V (1962), 433-435.

T. La Rocca, *Libertà, necessitat, morale e salvezza nella filosofia di emanuele Severino.*, <<Rivista di teologia morale>>, XII (1980), 455-463.

_, *Il sacro in Emanuele Severino (ipotesi di lettura)*, <<Rivista di teologia morale>>, XII (1980), 626-637.

_, *Nichilismo essenza dell'Occidente? (La critica filosofica di Emanuele Severino)*, <<Riscontri>>, III (1981), 65-82.

_, *Nichilismo nel Marxismo. Le radici nichilistiche della crisi del marxismo secondo Emanuele severino*, in *Il Tempo del nichilismo*, a cura di T. La Rocca - F. Mellone, Bologna 1983, 90-106.

R. Luca, [Essenza del nichilismo], <<Rivista rosminiana>>, LXIX (1975), 284-286.

E. Maggioni, [Studi], <<Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses>>, XLV (1965), 427-428.

A. Masullo, *La filosofia cattolica nell'Italia democratica*, <<Critica marxista>>, XIV (1976), 175-249.

L. Messinese, [Destino della Necessita], <<Aquinas>>, XXV (1982), 2203-206.

_, *Severino e la metafisica classica. Rilievi critici sull'attuale stato della questione*, <<Aquinas>>, XXV (1982), 225-268.

-, *L'oltrepassamento del divenire e la nascita della metafisica*, <<Aquinas>> 30, pags. 379-400, Settembre-Dicembre 1987.

A. Moda, [Essenza...], <<Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses>>, LIII (1973), 281-282.

P. Moro *Interpretazioni antimoderne della guerra: un reffronto critico tra E. Severino e Sergio Cotta*, <<Rivista internazionale di Filosofia del diritto>> 70, pags. 132-139, 1993.

E. Nicoletti, *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVII (1965), 284-304.

- L. Passerini, [*Studi...*], <<Rivista di filosofia>>, LIV (1963), 95-96.
- G. Penati, *Appunti metodologico-critici circa il contenuto del senso dell'essere*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVII (1965), 278-283.
- _, *Essenza del nichilismo. Essere e divenire in Severino*, <<Humanitas>>, XXXVIII (1983), 116-121.
- M. Perrini, [*Per un rinnovamento...*], <<Rassegna di scienze filosofiche>>, XIV (1961), 129-130.
- C. Pires, [*La Struttura originaria*], <<Revista Portuguesa de filosofia>>, XVIII (1962), 191-192.
- L. Ponticelli, *Annotazioni ad alcune tesi metafisiche di E. Severino*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVII (1965), 848-862.
- A. Poppi, *Il dissolvimento del problema morale nel neo-parmenidismo di E. Severino*, in *Il Problema morale nella civiltà tecnologica*, Liviana, Padova 1973, 135-166 (Ethos, 2).
- _, [*Gli abitatori...*], <<Verifiche>>, VIII (1979), 291-294.
- G.M. Pozzo, [*Per un rinnovamento...*], <<Giornale di metafisica>>, XVIII (1963), 314-315.
- G. Prestipino, *Il destino, la necessità e il caso Severino*, <<Critica marxista>>, XIX (1981), n. 4, 115-129.
- A. Rigobello, [*La struttura...*], <<Giornale di metafisica>>, XVI (1961), 189-190.
- L. Robino, [*A Cesare e a Dio; La strada*], <<Filosofia>>, XXXV (1984), 273-276.
- H. Sánchez, *Dos itinerarios filosóficos y sus consecuencias*, <<Sapientia>> 39, pags. 145-55, 1984.
- M. Sancipriano, [*Note...*], <<Humanitas>>, VI (1951), 1101-1103.

M. Schiavone, *Note sul problematicismo italiano*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, XLIV (1952), 529-539.

C. Scilironi, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Francisci, Abano Terme 1980 (con ricca bibliografia).

_, *Coerenza sintattica e insignificanza semantica nel pensiero di Emanuele Severino*, <<Verifiche>>, IX (1980), 253-289.

_, *Possibilità e fondamento della fede: K. Barth e E. Severino*, II, <<Sapienza>>, XXXIV (1981), 456-481.

_, *Necessità del significato e destino del linguaggio in E. Severino*, <<Sapienza>>, XXXVII (1984), 415-432.

F. Sirchia, *Ritornare a Parmenide o ai Megarici?*, <<Rivista di filosofia neoscolastica>>, LVII (1965), 322-326.

G. Somnavilla, *Il pensiero non è un labirinto. Dialettica e mistero*, Jaca Book, Milano 1980, 204-219.

Soncini, Umberto, *Critica del monismo metafisico neoparmenideo de Severino*, <<Filosofia>> 41 pag. 137-178, Gener-Abril 93.

L. Tarca, *Verità, alienazione, metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington&Figlio, Sondrio 1980.

M. Vissentin, *Tra struttura e problema. Note intorno alla filosofia di Emanuele Severino*, Marsilio, Venezia 1982 (Ricerche, 91).

F. Volpi - W. Welsh, *Severinos neoparmenideische Mahnung*, in E. Severino, *Wom Wesen des Nihilismus*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, 347-364.

L. Messinesse *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino. Nichilismo tecnologico e domanda metafisica*. Città nuova editrice. Roma 1985.

Obres de Giovanni Gentile aparegudes en el text:

-*Rosmini e Gioberti* (RG), Firenze, Sansoni, 1958.

-*La riforma della dialettica hegeliana* (RDH), Sansoni, Firenze, 1975.

-*Teoria dello spirito come atto puro* (TSAP), quarta edició revisada, Sansoni, Firenze, 1938.

-*Sistema di logica generale come teoria del conoscere* (LGTC), tercera edició, Sansoni, Firenze, 1942-3.

Obres que de manera explícita o implícita han comptat en la redacció d'aquest treball:

A.A. V.V.:

M. Berciano *Técnica moderna i formas de pensamiento*, Salamanca, Departamento de Historia de la Filosofía, ediciones Universidad, 1982.

Biasco, Josep-Lluís *Significado y experiencia*, Barcelona, Península, 1984.

G. Bontadini *Dal problematicismo alla metafisica*, Carlo Marzorati editore, Milano, 1952.

M. Cacciari *Dell'inizio*, Milano, Aepi, 1990.

-, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, Aepi, 1994.

Félix Duque *Filosofia de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986.

-, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1989.

J.G. Fichte *Doctrina de la ciencia nova methodo*, Valencia, Natan, 1989.

-, *Le système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science*, Paris, Presses Universitaires de France. 1986.

H. G. Gadamer *Verdad y método* (Salamanca, Sígueme, 1991, quarta edició) II 5, 1 i 2, pags. 182 i ss.

- U. Galimberti *Linguaggio e Civiltà. Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e de Jaspers*. Milano, Mursia, 1977-84.
- J. Goudsblom *Nichilismo e Cultura*, Bologna, Il Mulino, 1982. Edició original en holandés de 1960.
- Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos 1986.
- G.W.F. Hegel *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1973.
- , *La ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Sena. edició, 1982. traducció de R. Mondolfo.
- , *Enciclopedia della scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 4rta. edició de 1968. traducció de Benedetto Croce.
- M. Heidegger *La question de la technique*, Paris Gallimard, 1958.
- , *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- , *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971.
- J. Lacan *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1978.
- Ludwig Landgrebe *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1968.
- , *Fenomenología y historia*, Caracas, Monte Avila editores 1975.
- E. Lévinas *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979.
- , *Totalité et infini*, The Hague, Martinus Nijhoff publishers, 1980.
- , *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982.
- Llinares Chover, J-B, selecció de *Nietzsche*, Barcelona, Península, 1988.
- Tomás Maldonado *Técnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Milano, Feltrinelli 1979, tercera edició de 1991. Hem tingut particularment present els dos treballs de Simmel inclosos.
- Luigi Pareyson *Verità e interpretazione* Milano, Mursia, 1971, quarta edició.
- O. Pöeggler *Hegel y los inicios de la polémica sobre el nihilismo*, Man & World, nos. 3-4, 1970.

Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emanuele Severino.

- S. Rosen *Nihilism*, Yale University Press, 1968.
- Sartre, J.P. *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada, 1972.
- , *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963.
- , *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.
- Carlo Sini *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*. Genova, Marietti, 1989.
- , *I segni dell'anima*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- G. Vattimo *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano, Garzanti, 1980-8.
- , *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1989.
- , *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.
- V. Vitiello *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche i Heidegger*, Napoli, Guida Editori, 1983.
- , *Expresar la contradicción*, revista ER 5, Sevilla.
- , *Dialettica e ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Napoli, Guida editori, 1976.
- , *Il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*. Urbino, Argalia Editore.
- José L. Villacañas Berlanga, selecció de *Schelling*, Barcelona, Península, 1987.
- , *NIHILISMO, ESPECULACION Y CRISTIANISMO EN F.H. JACOBI. un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona, Anthropos 1989.
- S. Weil *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949.
- , *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950.

