

EL SER ETERNO EN EMANUELE SEVERINO
ESTUDIO CRÍTICO A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA DE
LEONARDO POLO

JUAN JOSÉ SANGUINETI

Publicado en *Studia Poliana*, 5 (2003), pp. 167-198.

Abstract. El ser eterno en Emanuele Severino.- Este artículo compara el supuesto “neoparmenidismo” de la filosofía de Severino con Polo como filósofo “antiparmenidiano”. Siguiendo la visión de Polo, puede dilucidarse el método fundamental seguido por Severino, que consiste en asumir la mismidad de Parménides y en proyectarla en la dialéctica de Hegel. Al usar el principio de no contradicción, Severino recurre preferentemente a la operación mental de negar.

The Eternal Being in Emanuele Severino.- This article compares the alleged ‘neo-Parmenidian’ philosophy of Severino with the ‘anti-Parmenidian’ philosopher Polo. Following Polo’s view, Severino’s fundamental method is shown to consist in taking on Parmenides’ basic notion of identity and projecting it onto Hegel’s dialectic. On using the principle of non contradiction, Severino recurs predominately to the mental operation of negation.

1. Introducción y antecedentes

En la filosofía italiana del último cuarto del siglo XX destaca con especial fuerza la figura de Emanuele Severino. A diferencia de la corriente decadentista del pensamiento débil (Vattimo), el pensamiento severiniano se presenta como una filosofía radical, con pretensiones más audaces que las de Heidegger, hasta enfrentarse con la cultura y el modo de pensar occidental, que habría caído en el nihilismo desde el despertar de la filosofía griega. Su postura suele verse como un extraño rebrote del parmenidismo. Esta caracterización no es del todo adecuada y el mismo autor no la admite. Severino posee un pensamiento original, no muy conocido, aunque en los últimos 20 años ha ido ganando audiencia en Italia gracias a sus publicaciones sobre temas como la técnica, el capitalismo,

el cristianismo y el destino de Occidente. Estamos ante un pensamiento fuerte y unitario, que ha ido radicalizándose con coherencia respecto a sus premisas iniciales, y que se expresa con esencialidad y sin dudas ni variaciones de fondo. Los juicios culturales de este filósofo son una confirmación de sus principios. Sus escritos se presentan como un bloque compacto, que remite invariablemente a sus axiomas sobre la verdad y el destino del ser.

La filosofía severiniana suele suscitar un rechazo espontáneo apenas se la conoce. Se sostiene en ella la eternidad del ser en la totalidad de sus determinaciones, donde se incluyen todos los eventos temporales. Cualquier modo de eludir esta eternidad, aceptando el devenir, la creación, la producción de algo nuevo, conduciría al nihilismo. Las críticas que recibió son numerosas, pero Severino las fue rechazando sin concesiones. Estas críticas se plantearon a menudo desde la perspectiva de la metafísica clásica realista y recurrieron a la experiencia, la lógica, la analogía del sentido del ser, y en ciertos casos aceptaron de modo conciliador algunas instancias especulativas de Severino, intentando al mismo tiempo evidenciar sus ambigüedades y contradicciones. En este número de *Studia Poliana* dedicado a la confrontación del pensamiento de Polo con la historia de la filosofía, me pareció oportuno ponerlo en relación con la doctrina de Severino. El resultado de esta visión comparativa y crítica podrá ayudar a una comprensión más honda de ciertas temáticas fundamentales.

Severino nació en Brescia en 1929. En su primera investigación y docencia estuvo en contacto con su maestro Gustavo Bontadini, con quien trabajó primero en la Universidad de Pavía y luego en la Universidad Católica de Milán. Bontadini (1903-1990) representó una peculiar filosofía “neoescolástica”, no propiamente tomista, que intentó reconducir a una íntima unidad el realismo clásico y el idealismo (visto sobre todo en la versión actualista de Giovanni Gentile, 1875-1944). Este intento se basaba en una superación del “dualismo gnoseologista”, gracias al principio de identificación entre el ser y el pensamiento. Una tesis metafísica de Bontadini aquí pertinente es que el devenir del mundo se presentaría como contradictorio en sentido riguroso, como si el no ser (o la nada) “pusiera” el ser, para luego anularlo (esto implicaba interpretar el movimiento como una continua creación/anihilación, aunque el autor no llegara a expresarse en estos términos). El único modo de “quitar” esta contradicción era la afirmación de un Dios Creador, pues sólo un Ser inmutable y eterno es capaz de poner y quitar el ser, de crear y anular, es decir,

de fundar el movimiento¹. La metafísica de Bontadini se presentaba, entonces, como una recuperación inédita del principio de Parménides. El principio de no-contradicción conduciría directamente al Fundamento. La filosofía aristotélica y tomista, cabe acotar, no veía una contradicción en el movimiento mismo, sino en el movimiento incausado (cuya contradicción se captaba mediante una serie de pasos racionales). Para Bontadini, el movimiento como tal se muestra contradictorio a la razón, salvo que se apele de inmediato al principio creador. No admitir a Dios supondría una violación directa del principio de no-contradicción.

En los años 60 uno de los discípulos de Bontadini, Emanuele Severino, comenzó a manifestar su desacuerdo ante la metafísica de su maestro². El único modo de evitar la contradicción del devenir sería afirmar la *eternidad* e inmutabilidad del ser como tal (como si la eternidad fuera un trascendental del ser). Pero no se trata del ser abstracto, sino del ser tomado en la totalidad de sus diferencias (esta lámpara, esta pluma, este evento..., nunca abandonan la eternidad del ser). No es posible que algo “proceda de la nada”, ni que “pase a la nada”. Se ha de excluir en absoluto la identificación del ser con la nada (decir que “algo *se hace* nada”, al dejar de existir, implicaría que “ese algo *es* nada”, y lo mismo vale para el proceso inverso, en el que se pretende que algo se haga o nazca de la nada). Las diferencias, en cambio (“esto no es aquello”), no supondrían contradicción, si se entienden correctamente. Aristóteles banalizaría el principio de no-contradicción al formularlo como que “algo no puede ser y no ser *al mismo tiempo*”, pues de este modo lo restringe al momento presente (la frase “esta leña, una vez quemada, ya no existe” sería contradictoria). El devenir y cualquier forma de producción (creación divina, actos libres, procesos técnicos) no han de interpretarse como un paso del no ser al ser, o viceversa, sino que se comprenden como un proceso de *manifestación* parcial y a la vez de *ocultamiento* del Todo del Ser, que es Dios³. El devenir no crea ni destruye, sino que hace comparecer al hombre -o quita de la vista- lo que existe eternamente en el todo inmóvil, así como el crepúsculo no

¹ Cfr. GUSTAVO BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, tomo II, Vita e Pensiero, Milán, 1971, 189-194, 143-147; *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milán, 1975, 3-34. Esta tesis de BONTADINI se remonta a varios años atrás, durante su docencia como catedrático de metafísica en la Universidad Católica de Milán (1951-1978).

² Por primera vez claramente en su artículo “Ritornare a Parmenide”, en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1964 (56), 137-175.

³ Estas son las ideas principales del mencionado artículo *Ritornare a Parmenide*. Está reimpresso en EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milán, 1995, 19-61.

significa la muerte del Sol. “Este folio, esta pluma, esta habitación, estos colores y sonidos, los matices y sombras de las cosas y del alma son eternos (...) El ser, *todo* el ser, es; por tanto, es inmutable”⁴.

Desde entonces, Severino fue progresivamente radicalizando su postura o, mejor, haciéndola siempre más auto-coherente con los mencionados principios. En este artículo no entraré en el detalle de su trayectoria personal, ni en su amplia producción bibliográfica. Basta señalar que abandonó su cátedra en Milán, donde había enseñado en el periodo 1963-1970, y pasó como catedrático a la Universidad de Venecia (1970-2001). La Congregación para la Doctrina de la fe, después de un examen de su doctrina y de un coloquio personal con el autor, declaró en 1970 la esencial incompatibilidad de sus escritos con la revelación cristiana (sobre todo respecto al dogma de la creación)⁵. Severino aceptó de buen grado este dictamen, que a su juicio era lógico y se había preparado de un modo correcto. Son fundamentales dos de sus publicaciones de juventud, *La estructura originaria* (1958) y *Estudios de filosofía de la praxis* (1962), escritas todavía en un horizonte aparentemente cristiano, pero donde ya están las premisas de su pensamiento posterior⁶. Libros suyos importantes, en un cuadro postcristiano cada vez más decidido, son *Esencia del nihilismo* (1972), colección de ensayos entre los que destacan el *Postscriptum* (a *Retornar a Parménides*), *El sendero del día y La tierra y la esencia del hombre*; *Los habitantes del tiempo* (1978); *Téchne* (1979); *Destino de la necesidad* (1980); *La filosofía futura* (1989); *Más allá del lenguaje* (1992); *Tautótes* (1995); *El destino de la técnica* (1998); *La leña y la ceniza* (2000). No me ocuparé aquí de los estudios críticos de la filosofía de Severino ni de los debates sostenidos con otros autores en diversos artículos (por ej., su polémica con Bontadini)⁷.

⁴ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, 28-29. En adelante cito esta obra como EN, sin indicar al autor.

⁵ Puede leerse esta declaración, publicada por el mismo SEVERINO, en EN, 384-387. Ver también *ibid.* 317-384 (*Risposta alla Chiesa*) y el volumen *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milán, 2001.

⁶ Cfr. *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958; *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milán, 1962.

⁷ Cfr. CORNELIO FABRO *L'alienazione dell'Occidente*, Quadrivium, Génova, 1981; G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, II, 136-166; LEONARDO MESSINESE, *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino*, Città Nuova, Roma, 1985; GIANFRANCO BASTI, *Le radici forti del pensiero debole*, Il Poligrafo, Padua, 1996, 43-59, 156-175. La revista *Divus Thomas*, en su nueva versión, publicó una serie de artículos sobre temas severinianos, con algunas discusiones: ver los números 21 (1988) y 28-30 (2001), con trabajos de SEVERINO, DANIELE DIDERO, UMBERTO SONCINI, FRANCESCO BERTO, GIULIO GOGGI y CLAUDIO

2. Panorámica del pensamiento de Severino

A continuación sintetizo el pensamiento severiniano, para pasar después a los aspectos analíticos pertinentes en mi estudio. El principio fundamental, ya indicado, es la inconculcable eternidad del ser, y el método para establecerlo es un peculiar uso del principio de no contradicción (inspirado en la dialéctica hegeliana). Tarea de la filosofía es *quitar las contradicciones* de nuestro pensamiento, en lo que está en juego el mismo proceso histórico del ser humano. Aceptar que “el ser es nada” (la suprema contradicción) supone nihilismo y es alienación para la vida humana⁸. La idea de que las cosas puedan crearse o destruirse constituye un fundamento de la violencia, en cuanto se contraría la verdad del ser. De ahí el paso a la voluntad de potencia, a la pretensión de disponer de todo el ser, en cuanto éste podría ser creado o reducido a la nada por las fuerzas humanas⁹.

El Occidente, según Severino, advirtió con Parménides la exigencia fuerte de la verdad del ser, pero al interpretar el devenir en términos de no-ser (como hizo el mismo Parménides), intentó “salvarlo” suponiendo un principio inmutable como Fundamento o Principio. Recorrieron esta vía Platón (con las Ideas), Aristóteles, el cristianismo. En la tradición cristiana Dios es puesto como el Eterno, pero separado del mundo del devenir, que de este modo queda abandonado a una visión nihilista. La filosofía moderna continuó en esta línea de otra manera, cuando pretendió salvar la realidad deveniente del mundo eliminando toda estructura inmutable. Nietzsche advirtió que la “muerte de Dios” significaba la desaparición en Occidente de todas las dimensiones inmutables (el “ocaso de los inmutables”)¹⁰. La ciencia moderna, que en un principio creía en leyes inderogables, acaba también por reducirse a un saber hipotético y siempre revisable. Nuestra era tecnológica constituye la forma más potente de alienación, en cuanto mira al mundo como enteramente disponible en

TESTI. Personalmente he presenciado el debate entre GIUSEPPE BARZAGHI y SEVERINO en un Simposio en Módena en mayo de 1998, reproducido en *Divus Thomas*, 1988 (21), 57-81.

⁸ Cfr. E. SEVERINO, *Pensieri sul Cristianesimo*, Rizzoli, Milán. 1995, 282-286.

⁹ Cfr. E. SEVERINO, *Pensieri sul Cristianesimo*, 306-324. Estas ideas hacen pensar en una cercanía a NIETZSCHE o HEIDEGGER. Aquí no me detendré de modo sistemático en los influjos de otros filósofos sobre SEVERINO. Aunque su pensamiento no es reductible al de otros autores (ninguno se ha salvado de la acusación de nihilismo), en mi opinión SEVERINO asume una estructura de base tomada del neohegeliano GENTILE y matizada con elementos de HEIDEGGER y NIETZSCHE.

¹⁰ Cfr. EN, 107-114.

las manos del hombre, ya sin ninguna verdad definitiva. Con diagnóstico pesimista, Severino ve a la entera humanidad, bajo la guía de Occidente, como contaminada por un creciente nihilismo, que está llevando adelante el proyecto de un dominio absoluto del ser. Vivimos en una civilización violenta, donde la voluntad de poder se muestra con su máxima fuerza en la “locura” de la Técnica, que sustituye al antiguo Dios creador.

En resumen, Severino ve en la trayectoria de la cultura occidental no sólo una minusvaloración del ente finito, sino su reducción a la nada, operada tanto por los que buscaron una instancia trascendente eterna (los clásicos y algunos modernos), como por los que aceptaron la finitud, sin descubrir en ella misma un valor eterno. La tierra, morada del hombre y “evento” en que el ser aparece, se ha adentrado profundamente en el “sendero de la noche”¹¹. La “salvación” será convertirse al “sendero del día”, acogerse al darse del Ser total, que ahora permanece custodiado por los pocos que pueden advertir la verdad del ser. Y así se contemplará todo el devenir como incluido en la misma eternidad del ser.

¿Cómo es posible atisbar la eternidad en el seno del devenir? No con el eterno retorno de Nietzsche, ni acentuando en un sentido cristiano la inmanencia de Dios en el mundo, sino dejando de ver el movimiento y la acción como una génesis de lo nuevo y una destrucción del ser. El devenir es reinterpretado por Severino como el aparecer parcial al hombre del ser absoluto. Pasamos así a una estructura gnoseológica que en parte recuerda a Heidegger, aunque en realidad va por derroteros muy distintos. El devenir es el *mostrarse y ocultarse* de una parte del Ser eterno e inmutable, una revelación parcial del Todo del ser (la creación, entonces, es una teofanía). Severino se refiere al Ser absoluto especialmente con los términos *Todo, Ser, Infinito*, y en varios sitios habla también del *Aparecer infinito*. En un primer momento podía pensarse que el “Todo del ser” sería Dios (así, por ej., en *Retornar a Parménides*), pero en sus escritos posteriores el Todo inmóvil del ser, que comprende en sí a todos y cada uno de los eventos singulares, sin duda no es identificable con un Dios trascendente.

La aparición del ser al pensamiento es la esencia del hombre. Esta aparición incluye una dialéctica histórica. La presentación de una parte, si se mantiene aislada, es una abstracción que conduce a una lógica alienante. El pensamiento abstracto, al confundir la parte con el

¹¹ El Oriente, según SEVERINO, vivió una cultura premetafísica, que no llegó a explicitar un sentido del ser. Sin embargo, hoy el Oriente se ha dejado conquistar por el Occidente y por eso la alienación es

todo, cae en la contradicción. Para quitarla, el ser que se presenta debe relacionarse con el Todo del ser, el verdadero universal concreto¹². “Nada de lo que aparece, aparece tal como es en el todo; y todo lo que aparece es inmutablemente en su eterno morar en el todo”¹³. Severino mantiene la diferencia entre ser y aparecer (“diferencia ontológica”), entre el Infinito y lo finito, establecida preferentemente en términos del *todo del ser* como contrapuesto a su parcialidad¹⁴. El pensamiento abstracto se aferra al presentarse parcial del ser. El abstracto es negado en su autocontradicción (negación de negación) cuando se reconduce al Todo concreto. Tenemos así una forma de dialéctica hegeliana (o gentiliana) “desactualizada” o “no productiva”, pues se incorpora a la fenomenología heideggeriana del presentarse del ser. El punto original de Severino es su temática de lo eterno, que no está en Heidegger. Al eliminar la “producción del ser”, estima haber superado el idealismo.

No hay contradicción en el ser, pero el hombre se contradice, piensa la contradicción y así piensa la nada¹⁵, contrapunto necesario para poder pensar el ser (lo negativo da vida a lo positivo). Podríamos decir que la contradicción, que Bontadini veía en el devenir, Severino la transfiere al aparecer, lo que supone cierta vuelta desde Bontadini hacia Gentile, en quien Severino se inspira con la dialéctica del todo (concreto) y la parte (abstracta). “El ser no es contradictorio (no es el no ser), pero el aparecer está siempre en contradicción. El ser es incontradictorio, pero el hombre se contradice”¹⁶.

El hombre vive en la contradicción y quiere superarla, se rebela ante ella, negando las negaciones que va viendo en la historia gracias a su atisbar el todo del ser. No lo consigue cuando se aferra a las cosas del mundo, tomándolas aisladamente, como si fueran algo

planetaria. La interpretación severiniana de la historia de la filosofía puede verse expuesta en los 3 volúmenes de *Filosofía. Lo sviluppo storico e le fonti*, Sansoni, Florencia, 1991.

¹² Cfr. EN, 93-107.

¹³ EN, 104.

¹⁴ La visión finita del Infinito capta el Todo sólo como *forma*, no como *contenido*, y así subsiste siempre una inadecuación entre la forma y el contenido. El Ser del Todo, aunque atisbado y dicho, queda escondido para el hombre, que no puede ser omnisciente (cfr. EN, 173-174). Y esto porque “el aparecer finito no puede hacerse el aparecer infinito del todo. No puede llegar a serlo, porque el todo aparece ya infinitamente, y por tanto con un aparecer diverso del aparecer actual. El aparecer actual [el del hombre] es el aparecer finito del infinito (es decir, del todo)”: EN, 175.

¹⁵ “Contradecirse no es no pensar nada, sino pensar la nada (...) El pensamiento que se contradice mira a la nada”: EN, 57. La nada en SEVERINO se reduce a la autocontradicción (cfr. *La struttura originaria*, 90).

seguro (el pecado se reduce a caer en la contradicción). La tarea del hombre es liberarse de la contradicción, para hacerse infinito en la medida en que le sea posible. Esa tensión hacia el infinito le hace superar todo límite alcanzado, crecer al infinito, hacia Dios¹⁷.

El asalto de las contradicciones crea la historia humana, historia de la verdad inmutable. En sus obras postcristianas, Severino fue acentuando el aspecto histórico de la dialéctica, donde el papel de la persona es insignificante¹⁸. La historia es el proceso de la revelación del todo. La historia de los pueblos determina la medida de la relación del hombre con el Ser. Sin embargo, la historia en los escritos severinianos no se ve como un avance progresivo, sino como el lugar en que emergen las contradicciones y que de hecho se han resuelto hacia el nihilismo. El hombre decae en la finitud, aunque se espera una nueva época que se evadiría por fin de la lógica “de la noche”.

Para Severino la esencia humana es continua inquietud en la contradicción, a causa de su finitud que tiende al infinito. El hombre se encuentra en una *contradicción constitutiva*, pues el Todo infinito no puede aparecerse en su plenitud. El infinito se presenta de modo finito, pero lo finito *no es* el Infinito. “El aparecer de la verdad del ser es el originario mantenerse en la contradicción. El ser se asoma desde siempre en el aparecer -por tanto, se presenta en su verdad-, pero no entra en el aparecer con todas sus determinaciones (...)

¹⁶ EN, 171.

¹⁷ Estas ideas pueden verse en E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, 237-251. En esta obra se mantenía aún la distinción entre mundo y Dios trascendente. La moral se reduce al “imperativo categórico” de “liberarse de la contradicción”, deber por excelencia y raíz de toda liberación (cfr. *ibid.*, 78, 241-242). Como la muerte parece sellar al hombre en el límite alcanzado, de aquí SEVERINO deducía la inmortalidad de la conciencia humana (cfr. *ibid.*, 247).

¹⁸ Cfr. E. SEVERINO, *Pensieri sul Cristianesimo*, 126-136, donde critica la frase tomista *Hic homo intelligit*, señalando que la tesis de la primacía del hombre singular existente no es más que la afirmación de un *hecho* arbitrario (cfr. *ibid.*, 131), es decir, algo meramente fáctico o empírico. Pero ya en *Studi di filosofia della prassi* (cfr. 45-48) la presencia del otro, del prójimo, se declaraba problemática. La presencia inmediata del ser incontrovertible, que para SEVERINO es la única certeza, es sólo *para mí*. Yo soy la única conciencia inmediatamente presente y por tanto el filósofo puede decir que él es el único filósofo real. Los demás se muestran sólo como comportamientos lingüísticos que intervienen en mi conciencia al aportarle negaciones que yo debo negar. En sus obras posteriores SEVERINO, tratando de evitar la distinción entre yo trascendental y yo empírico, define al yo (=la autoconciencia) como la “eterna autorreflexión del aparecer, en cuya verdad habita el ser desde siempre”: EN, 240. Este yo eternamente actual se hace mortal cuando se deja aprisionar por la tierra y sus preocupaciones (cfr. EN, 237-245). Se pone así una ecuación entre solipsismo, autorreflexión, presencia y verdad del ser eterno. “Yo no soy una determinación empírica, sino el actual y eterno aparecer del ser”: EN, 155. Ver también EN, 305.

Esta contradicción es la alienación constitutiva de la esencia del hombre”¹⁹. La *segunda alienación* consiste en aislar la “tierra” -el mundo humano o del devenir-, comenzando así a vivir en la no-verdad. La *tercera alienación* es la propia de Occidente, donde nació la “metafísica” como historia esencial de la civilización occidental. Por metafísica se entiende la visión que, pretendiendo aferrar la verdad del ser, interpretó el devenir como implicando creación y destrucción, con lo que acabó por equiparar el ser a la nada²⁰. La contradicción constitutiva no puede eliminarse por completo, pues Severino mantiene la vigencia de las determinaciones finitas en el seno del Todo infinito.

La superación de la contradicción no es un simple método de la filosofía, sino que se identifica con la salvación humana, que es salvación *de la verdad*. En su época cristiana, Severino admitía –con esfuerzo- la posibilidad arriesgada de que la salvación pudiera estar en la fe, o en la aceptación de lo Sacro²¹. Más tarde afirmará que no hace falta ningún tipo especial de salvación de los entes²². Pero él siempre la ha planteado como una superación de la contradicción, que conduciría a un “máximo posible” desvelarse del ser al hombre. “La salvación es ante todo este quitar la contradicción, por tanto un llevar el ser al máximo desvelamiento que le sea permitido en la verdad”²³. Sólo “en el todo se quita eternamente toda contradicción”²⁴. Esto no es posible para el hombre, que permanecerá en la contradicción eterna, con una tarea infinita y eterna de quitarla, pues el ser total le quedará infinitamente escondido, y por eso su proceso de desvelarse será infinito²⁵. El “máximo desvelarse permitido” será un límite, o quizá la superación de todo límite determinado, pero nunca será total²⁶.

¹⁹ EN, 215.

²⁰ Cfr. EN, 217.

²¹ Concretamente en *Studi di filosofia della prassi*, 250, y en *Il sentiero del giorno*, EN, 168-171.

²² Cfr. E. SEVERINO, *La buona fede*, Rizzoli, Milán, 1999, p. 147.

²³ EN, 169.

²⁴ EN, 176.

²⁵ Cfr. EN, 175-176.

²⁶ Cfr. EN, 176.

La “salvación” o la “culminación” del proceso dialéctico, ¿está al final de la historia? Severino parece esperar en una nueva civilización no alienada, filosófica, cuando los pueblos llegarían a vivir a la luz de la verdad del ser²⁷. Esta civilización sería como la maduración definitiva de la humanidad, que no eliminaría su pasado, pues todo es eterno. Solamente dirigiría su mirada más directamente a lo eterno, como en una *visio aeternitatis*. La tierra, ofrecimiento del Ser, no sería rechazada, sino plenamente acogida a la luz del ser. Esta nueva etapa no es una culminación absoluta, a causa de la finitud humana, pero en cierto modo es un final que conserva y a la vez supera todo lo anterior, también el dolor, el sufrimiento, los errores humanos, que quedan en él como envueltos en la visión de eternidad. Cada momento es eternizado –pues no se ve ya como aislado, sino en su relación con el todo- y así el pasado permanece eternamente contemplado en sus determinaciones. Se alcanza así una situación de “inmortalidad”, en la que el sufrimiento y contradicción quedan como “envueltos” en el Gozo, que pertenece propiamente al Todo²⁸. “Eterna es la contradicción, eterna su superación (...) Como todo dolor es contradicción, todo dolor ya desde siempre sale hacia el gozo. La liberación del dolor y la redención del mal ya se han cumplido por entero desde siempre”²⁹. El *ya se han cumplido* sugiere un predominio del pasado: “todos los eventos ‘históricos’ han ya sucedido desde siempre y por siempre”³⁰. Se alcanzaría así una forma de identificación del finito con el Infinito, futura pero en realidad presente desde siempre. La eternidad de todo ente “puede expresarse diciendo que *el finito*, en su esencia más profunda, es *el infinito*, o también, que *nosotros somos el Gozo*”³¹. El “gozo” nace de la contemplación intelectual de lo incontrovertible del ser, y es una situación de estar ya salvados junto con las cosas de la tierra y del tiempo, pero no como un yo empírico, sino en la presencia máximamente posible de la verdad del ser.

Esta situación implica la necesidad absoluta. En sus primeros escritos Severino había dejado como un problema abierto si la revelación del Ser sería necesaria, si la historia debía o no concebirse como un proceso necesario de la revelación de lo eterno. El Ser eterno,

²⁷ Cfr. EN, 154-157, 173-177, 191-193, 226-229.

²⁸ Cfr. E. SEVERINO, *Pensieri sul Cristianesimo*, 265-272, 285.

²⁹ EN, 192.

³⁰ E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milán, 1989.

³¹ E. SEVERINO, *Pensieri sul Cristianesimo*, 270 (cursivo del autor). “La tarea del hombre es llegar a ser Dios”: EN, 116, nota 29.

ciertamente, es necesario: “la posibilidad no está en el ser, pues un ser posible es un ser que en cierto modo es una nada”³², al tratarse de un ser que *podría no ser*, y que por eso sería indiferente ante el ser. Severino reconocía en un primer momento que “la posibilidad no está en el ser, sino en el aparecer”³³. Este matiz le permitía mantener abierto el problema de la libertad -último resquicio de cristianismo en este autor-, pero no era coherente con todo lo visto. Por eso en *Destino della necessità* el filósofo dio un paso adelante, al declarar los términos “libertad”, “elección”, “acción”, como pertenecientes a una concepción nihilista³⁴. La posibilidad queda reabsorbida por la necesidad. Todo lo que sucede es absolutamente necesario. La verdad del ser es el destino del ser³⁵.

Lo expuesto hasta aquí demuestra que la filosofía severiniana, al ponerse como la única vía de salvación, es una forma de gnosís. Esto se ve más claro si atendemos a la concepción de Severino de la fe y la vida en el mundo. Sorprende su actitud negativa ante el mundo: las ciencias, las artes, la técnica, los filósofos, etc., son acusados de nihilismo. Esta actitud parece algo deudora de la noción heideggeriana de “existencia inauténtica”, que para este autor equivale a la existencia práctica del hombre normal, existencia “mundana”, propia de la vida corriente y por eso distraída de la verdad absoluta³⁶. En la vida mundana, práctica y no filosófica, el aparecer inmediato es reducido a una *interpretación* no evidente (“esto es un cubo”)³⁷, a una hipótesis o una fe, siendo la fe la certeza sobre un contenido no incontrovertible³⁸. El problema del escepticismo no se resuelve en el *cogito* cartesiano, sino en la pura teoreticidad (solipsista) de la “verdad del ser”. La fe margina lo no evidente de su contenido, pero su fundamento es lo que realmente es dudoso y problemático³⁹.

³² EN, 165.

³³ EN, 165.

³⁴ Cfr. EN, 434-442, últimas páginas de esta edición, posterior a *Destino della necessità*.

³⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milán, 1980, 92, 97-98.

³⁶ Cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, 66-67. Sobre el sentido negativo del término *mundo*, cfr. EN, 180-182, 270-283.

³⁷ Cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, 33.

³⁸ Cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, 66.

³⁹ Cfr. E. SEVERINO, *La buona fede*, 128-29, 132-33.

Fuera de la afirmación absoluta del ser en su aparecer *immediato*⁴⁰ (que Severino suele llamar “estructura originaria”), todo el resto es fe, actitud mundana, abocada a la contradicción (en cuanto aísla una parte del todo del ser), y contradictoria respecto a la verdad del ser⁴¹. La fe religiosa no es más que un caso de la fe como actitud resolutoria de la praxis humana, y en este sentido es inevitable en cuanto lo impone la vida práctica. No hay esencias, sino interpretaciones hipotéticas del aparecer inmediato.

Hay gnosis en Severino porque la filosofía se pone en él como instancia absoluta de la verdad, competente para juzgar de la fe, que para él sería una forma de conocimiento inferior y problemático. “Gnóstico -señala Polo- es el que pretende *in via* un saber de Dios superior a la fe”⁴². El gnosticismo, hace notar Polo, suele poner el bien y el mal dentro de lo divino⁴³. No es éste el caso de Severino, pero su visión negativa del mundo como “sendero de la noche” (ámbito del devenir, supuestamente instituido por Platón), su desautorización del hombre corriente, visto como fideísta y por tanto situado en la no-verdad, y más tarde su reducción de la vida práctica a voluntad de potencia, reproducen el menosprecio hacia la gente común característico no sólo del racionalismo, sino de las antiguas versiones gnósticas del cristianismo. La paradoja es que, a pesar de la intención de amar lo eterno de los eventos de la tierra, de rescatar lo finito eternizándolo, esta actitud negativa acaba por aniquilarlo todo⁴⁴.

El último Severino ha reconducido con más fuerza la “interpretación”, propia del significado de los términos lingüísticos, a una construcción de la voluntad (vista como

⁴⁰ En *La Struttura originaria* SEVERINO distinguía una inmediatez *fenomenológica* (el ser es, se presenta), y otra *lógica* (la ley de la no contradicción): cfr. 13, 27, 54, 73.

⁴¹ Cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, 67-70. Cfr. también EN, 167-168. Esta concepción llevó a SEVERINO a abandonar la Iglesia, a la que le exigía abrir la “problematicidad” de la fe (cfr. EN, 157-158).

⁴² Hegel, 1ª. ed., 210.

⁴³ Cfr. Hegel, 1ª. ed., 210.

⁴⁴ En *Studi di filosofia della prassi*, el amor, en cuanto exige fe y distrae del pensar teórico, se declara problemático, aunque todavía se intenta comprenderlo en orden a la salvación. El último SEVERINO, más nietzscheano, es radicalmente negativo. Toda fe, en cuanto oculta un fundamento de duda, en el fondo es mala fe originaria. Y por tanto, la moral, las virtudes, la técnica, en su aparente buena fe, ocultan peligrosamente su mala fe (cfr. *La buona fede*, 145-6). “El amor es una forma de la mala fe originaria”: *La buona fede*, 133. El mal y el error, entonces, aparecen como relacionados con la vida corriente o no teórica.

voluntad de poder). Toda formulación de esencias (“esto es una lámpara”), en cuanto con ella se pretende dar cuenta del aparecer, es una abstracción querida por una voluntad que aísla a la tierra del destino del ser⁴⁵. La voluntad es voluntad de potencia o deseo práctico de controlar las cosas. La voluntad tiene que ver con *lo presente*: la lámpara actual es la que yo puedo manejar. El pasado es lo que ya no se repropone como objeto de voluntad, pues está cumplido, *perfectum*, y así permanece eternamente⁴⁶.

Pero como la voluntad es querer que algo cambie, su estructura es “infinitamente destructiva” y por eso está implicada en el nihilismo, pues querer cambiar el destino es querer que el ser sea nada⁴⁷. Como esto es imposible, la voluntad de potencia es impotente⁴⁸. La antigua moral y ahora la técnica son siempre la “locura” de la praxis. Prevalece, pues, la actitud especulativa ante un destino inmutable, que así aparece con los rasgos del pasado, de lo ya consumado. El dejar que el ser sea (la *Gelassenheit* de Heidegger) es como una supresión de la voluntad, aunque también podría entenderse, dando una reinterpretación al querer, como la emergencia de una *voluntad de destino*, la única voluntad que consigue lo que quiere, es más, que ha obtenido desde siempre lo que quiso desde siempre. La voluntad no puede querer más que el ser, lo eterno, lo necesario⁴⁹. Esta es una nueva paradoja, pues la voluntad nihilista, que también es eterna, debe igualmente pertenecer al destino del ser.

⁴⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milán, 1992, 137-161. El voluntarismo de la “interpretación” ya está en EN, 248-251.

⁴⁶ E. SEVERINO, *La filosofia futura*, 326-327, 337. Aquí el presente llega a ser definido como “lo querido”.

⁴⁷ Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, 449; *La buona fede*, 144-145.

⁴⁸ Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, 581. En *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma, 1978, la raíz de las alienaciones históricas se pone en la voluntad de potencia, que separa a los entes del ser, reduciendo el ente a tiempo (cfr. 7-8, 27-28, 31). Esta reducción confirma la visión negativa del “mundo”, en el que se vive con “fe” (=no verdad) en el tiempo y en el devenir, vistos como procesos implicados con la nada.

⁴⁹ Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, 581-582.

3. Comparación con la filosofía de Polo

Para quien está familiarizado con la filosofía poliana, no es difícil comprender el intento de Severino. Polo es un autor “antiparmenídeo”⁵⁰, con una posición definida sobre la identificación entre el ser y el pensar establecida por el eleatismo. Su filosofía permite enfocar el camino seguido por la filosofía severiniana desde una peculiar altura, a lo que ahora procederé. Lo que en definitiva ha hecho Severino es tomar la mismidad de Parménides y proyectarla en la dialéctica de Hegel. Las siguientes palabras de Juan A. García acotan el horizonte en que se mueve la filosofía severiniana: “sólo para el espíritu absoluto, para un conocimiento infinito, hay verdad: *lo verdadero es el todo*; en cambio, el conocimiento finito es abstracto (separado) y falso. Se apreciará, como dice Polo, que ‘el hegelianismo es una versión dinámica, como totalidad englobante, de la *mismidad*’ parmenídea”⁵¹. El único punto en que esta frase no corresponde a Severino es el carácter *dinámico* del proceso, pues en este autor la dinamicidad ha sido substituida por el presentarse y ocultarse de Heidegger. En esta nueva versión de la dialéctica, dos términos capitales son la *identidad* (más adecuada sería la palabra “mismidad”) y el *todo*. El ser está tomado dentro de este cuadro conceptual. Por eso Severino empieza por la pura inmediatez del aparecer del ser, que responde en su raíz a la presencia mental según Polo, y se mantendrá siempre en este ámbito, no sólo omitiendo el método del abandono del límite mental, sino al revés, haciendo de la presencia la base de su filosofía.

Más exactamente, Severino visto a la luz de la filosofía de Polo ejerce metódicamente sólo las operaciones mentales de la abstracción y la negación generalizante, y especialmente esta última. Su pensamiento se establece primero en la abstracción parmenídea del ente, lo que corresponde en su filosofía al aparecer del ser, y desde allí, vista su insuficiencia, procede en la línea de la prosecución generalizante para llegar a la noción del Ser como Todo⁵². Polo siempre ha visto en esta estructura, probablemente inspirada en el “actualismo” de

⁵⁰ Cfr. JUAN A. GARCÍA, *El abandono del límite y el conocimiento*, en IGNACIO FALGUERAS, JUAN A. GARCÍA, RICARDO YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 37.

⁵¹ J. A. GARCÍA, *El abandono del límite y el conocimiento*, 31. La cita de POLO es de *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 302.

⁵² “Negar es el poder de declarar insuficiente la presencia volviendo a ella en el modo de la generalidad”: *El acceso*, 93.

Gentile, una característica de la filosofía idealista⁵³. El papel del principio de no contradicción, como ocurre en Hegel, se traslada de la operación racional a la de negar (“la filosofía de Hegel equivale a una fusión entre ambas”⁵⁴). Pero la diferencia con Hegel estriba en que en Severino el cambio y la producción se han cancelado por completo, al ser reducidos al aparecer. Este paso, sugerido por la crítica de Hume, deja en pie la mismidad (“A es A”) fuera de todo atisbo de remisión intencional. El “quemarse de la madera” no tiene que ver con un ámbito extramental, sino que es un puro aparecer, un puro fenómeno consciente que se afirma a sí mismo. No puede darse, entonces, ninguna remitencia ni al ser extramental ni a la causalidad predicamental o trascendental.

El principio de no-contradicción se funde aquí con el de identidad, a causa del predominio de la mismidad⁵⁵. Para Polo, la “macla” entre estos dos principios era propia de los clásicos griegos, y en cambio los modernos tendieron a fundir la no contradicción con el principio de causalidad (por ej., con la noción espinoziana de *Causa sui*)⁵⁶. Pero Severino no es un clásico griego. Su exclusión de la causalidad, un tema que casi no aparece tratado en sus obras, se debe en parte al influjo fenomenológico y más atrás, como dijimos, a la filosofía de Hume. De ahí la novedad de su filosofía, que no es idealismo en el sentido clásico de la “producción del ser”, tal como corresponde a los idealismos de Hegel y Gentile. Y como Severino retoma el principio de no contradicción (en un sentido dialéctico “estático”), cosa que no hacen Heidegger ni la fenomenología, su filosofía concluye en la afirmación de un Todo eterno, como algo ya dado desde siempre, no separado del mundo,

⁵³ “Se entiende por idealismo aquella actitud subjetiva para la cual la verdad es el primer trascendental. La verdad, por tanto, se funda a sí misma, y se conoce como el Todo. También por ello, el idealismo postula la solidaridad de forma y contenido”: *Curso de teoría*, IV/1, 83. Es verdad que SEVERINO, según vimos en la nota 14, no pone una completa conmensuración entre forma y contenido de ser, en cuanto mantiene la distinción entre la conciencia finita y el Infinito, lo que genera un estado de “contradicción constitutiva”. Pero en el *Curso de teoría*, IV/2, 150, POLO ha señalado que no puede darse una total conmensuración entre las ideas generales y los abstractos, a causa de la insuficiencia del pensar, y éste es el motivo gnoseológico de la mencionada inadecuación de SEVERINO.

⁵⁴ *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 301.

⁵⁵ Este punto es decisivo y produce, en mi opinión, la entera filosofía de SEVERINO. Superar la fusión o macla de los principios, ha señalado POLO, “es la *cuestión fundamental*” (cursivo del autor): *Curso de teoría*, IV/2, 418.

⁵⁶ Cfr. *Nominalismo*, 240-244, 256-257.

sino envolviendo a todos los eventos finitos, que así ya no son “mundo” (en el sentido de mundo “separado”)⁵⁷.

La razón (el esfuerzo por quitar las contradicciones) se usa en la filosofía severiniana sólo para ir descartando las posiciones negadoras que van apareciendo en la historia (predominio de la demostración aristotélica del *élenchos*, que pretende tan sólo hacer ver la autocontradicción en que cae el negador del principio defendido)⁵⁸. Pero de modo positivo no hay en Severino un ejercicio racional para llegar al fundamento, pues éste se da ya en la inmediatez que afirma el ser (inmediatez fenomenológica y lógica). El ser eterno se afirma como un principio apodíctico más fuerte que el argumento ontológico (en *Retornar a Parménides* Severino juzgaba desviados los intentos de demostración de la existencia de Dios). Y esto porque en realidad no hay Fundamento, ya que no existe la distinción entre un fundamento y lo fundado. La afirmación incontrovertible del Todo infinito del ser, en el que se inscribe mi aparecer finito, implica una inmediatez que excluye como improcedente la pregunta por la existencia del Ser absoluto (así como para un realista no cabe preguntar si existe el mundo). La afirmación del ser se pone como una suprema tautología (pero lo que así no se entiende, en realidad, es la existencia del ser finito, o la distinción siempre mantenida por Severino entre Infinito y finito).

4. Ser y aparecer

Entraré a continuación en algunos aspectos analíticos de la filosofía de Severino, que servirán para corroborar lo apuntado en el apartado anterior y para profundizar en sus

⁵⁷ Para ser más precisos, SEVERINO ve problemática la causalidad en cuanto ésta debería ser un nexo necesario analítico, tal que negarlo fuera contradictorio (visión racionalista clásica, compartida por HUME). Como tal nexo no se ofrece a la presencia, la causalidad resulta problemática (cfr. *Studi di filosofia della prassi*, 148-160). Pero por otro lado SEVERINO descarta la causalidad extremando la “macla” griega entre la no contradicción y la identidad, por lo que no se comprende por qué algo debería proceder de algo (cfr. sobre este punto las aclaraciones de POLO en *Curso de teoría*, IV/2, 403-404). En el mismo sentido, el filósofo italiano critica el intento de “reducir algo a su origen” (cfr. *La buona fede*, 169-181, sector dedicado al tema del origen). La dialéctica hegeliana le sirve, como hemos visto, para establecer el Todo eterno y estático, con su pluralidad de determinaciones (el “universal concreto”).

⁵⁸ POLO señala que en los modernos “la no contradicción es entendida como lo no terminado en el proceso” (*Curso de teoría*, IV/2, p. 405), en cuanto no está asegurada de entrada. A esto corresponde la inquietud humana del que convive con la contradicción, como vimos en SEVERINO, en quien no hay proceso “generador” de ser, pero sí un proceso histórico del aparecer del Todo.

contenidos. El momento de arranque de la filosofía en este autor está en la asunción de la presencia (“aparecer”, en la terminología severiniana) como testificación inmediata e incontrovertible del ser. “La pureza y la indeterminación del aparecer quieren decir que éste no es *nada más* que aparecer (no una nada, sino nada más allá de su ser un aparecer)...(manifestación, presencia, apertura del ser)”⁵⁹. Se toma aquí la presencia mental no como operación humana intelectual, sino en su pureza de actualidad, sin espesor eidético, sin mezcla con alguna determinación. Severino relaciona lo inmezclado de este aparecer con la pureza del *noús* aristotélico, pero procede en seguida a desconectar la intencionalidad, señalando que desde Aristóteles hasta Husserl ese aparecer fue “mezclado” con el “mundo”. Se caería así en el “fenomenismo gnoseologista moderno”, o bien en la opuesta “teoría de la intencionalidad”, aunque ambas posiciones desvirtuarían la pureza del aparecer⁶⁰.

Este aparecer actual es trascendental, horizonte eterno -en cuanto no es temporal- de todo aparecer concreto cambiante (análogo a la conciencia trascendental de Kant, pero sin su sistemática)⁶¹. “El aparecer es el aparecer del ser, pero se distingue del ser que aparece. El aparecer no es una actividad ‘mía’: *yo* soy el aparecer, en cuanto el aparecer es distinto del ser”⁶². El aparecer es la conciencia, que en cuanto “aparece que aparece” es autoconciencia en su reflexión pura, y es conciencia del ser. Esta estructura originaria se establece como trascendental y eterna, como un “fondo” permanente, lo invariante de todas las variaciones empíricas del ocultarse/manifestarse. Ella establece el círculo perfecto buscado por el idealismo, y que merece el nombre de “autoconciencia”, donde aquello a lo que se dirige *es* desde donde se parte, “es decir que el que se encuentra se ve a sí mismo en lo que encuentra, por lo que al verse, puede decir precisamente ‘yo’. En cuanto el aparecer tiene como contenido el aparecer del aparecer, esta identidad, que constituye el contenido que aparece, es precisamente lo que se significa como ‘yo’”⁶³. En el aparecer del ser, el yo

⁵⁹ EN, 163.

⁶⁰ Cfr. EN, 162-164. POLO, en cambio, relaciona la pureza cognoscitiva aristotélica con la pura presencialidad del acto de pensar (cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 132).

⁶¹ Cfr. EN, 178.

⁶² EN, 178.

⁶³ EN, 179. Para lo dicho anteriormente, cfr. EN, 178-179. “El ‘yo’ significa el aparecer que tiene como contenido él mismo”: EN, 198.

aparece y se objetiva a sí mismo, en cuanto pertenece de modo indisociable al ser pensado. Ser y autoconciencia del ser se dan objetivamente, en presencia inmediata, sin separarse, y si no se identifican, es porque Severino advierte que el ser que aparece no está dado en plenitud.

En la cita anterior de Severino pasa ante nuestros ojos una eficaz descripción de la *reflexión* que Polo excluye de la presencia mental como un imposible, y que ha señalado como el intento específico del idealismo. No se sale aquí del objeto pensado, para trascender a dos ámbitos previos, que en Polo son el *ser* extramental, fundamento del pensar, y el *núcleo* del saber, que es *además* del ente (la persona). No se reconoce el límite (aunque los hábitos de los primeros principios y de sabiduría, en cuanto innatos, son indicadores de su existencia), sino que se pretende resolver el ser real y la operación humana de pensar en el seno de la misma objetividad, a la que se le otorga un poder reflexivo. Además tanto la conciencia trascendental autorreflexiva, como el ser que inalienablemente se le aparece, son generalizaciones efectuadas a partir de la operación abstractiva⁶⁴. Con estas generalizaciones, el pensar ha proseguido en su propia línea, buscando el fundamento, el cual una vez avistado como la estructura originaria ser/aparecer, se pone como supremo *per se notum*, inmediatez del ser a la conciencia tenida desde siempre y para siempre. A esta inmediatez Severino la llama “fenomenológica”, y “lógica” en cuanto se revela in contradictoria.

Todo lo dicho nos recuerda el ser indeterminado y común que algunos neoescolásticos pusieron como objeto de la inteligencia. Precisamente de aquí partieron sugerencias de afirmación teológica emparentadas con el argumento ontológico, en cuanto el *esse commune* invita a una resolución en el Ser divino. Severino continúa esta vía metódica, que para Polo prepara el idealismo o, como en el caso de la filosofía severiniana, se adentra en el idealismo en cuanto urgida por el rigor de la coherencia. El tomismo intentó bloquear este camino con la doctrina de la analogía del ser. En Polo, la barrera contra el idealismo está en el método de advertencia del límite para abandonarlo. De este modo, en la filosofía poliana se declara drásticamente que pensar no sólo no es el ser, sino que en su ámbito *el ser no comparece*, pues el pensar es la diferencia pura con el ser⁶⁵. “El ente es un implícito de la

⁶⁴ La noción de conciencia trascendental “es una extrapolación del pensar ideas generales”: *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 296.

⁶⁵ Cfr. *El acceso*, 112-113, 191. “El ser no está presente a la mente”: *El Ser*, 211.

abstracción, no está objetivado en directo (...) No se debe pretender pensar en directo el ente (...) Es en su carácter de hábito correspondiente al concepto explícito como el ente versa sobre la determinación directa; por lo mismo, cuando el ente se conoce no se logra ninguna determinación directa. Sostener lo contrario es, o no saber de qué se trata, o buscar una intuición, una presencialización del ente desde el ente”⁶⁶.

La noción del ente universalísimo es el más vacío de los conceptos, y en la filosofía poliana no es un concepto, sino una idea general⁶⁷. El ente trascendental está implícito en la abstracción propia de la presencia mental y se capta en el contexto de las operaciones racionales, no como un objeto pensado, sino desde el hábito correspondiente al concepto explícito (hábito conceptual)⁶⁸. En cambio, el tratamiento parmenídeo del ente en Severino lo toma como objeto del pensar (del aparecer), de donde se procede a la reflexión generalizante, y así se obstruye el camino hacia el ser real, con su pluralidad de sentidos, pues “olvido del ser significa pensar el ente con un acto que no le corresponde”⁶⁹. No es extraño que Severino se vea obligado a atribuir a todo ser la eternidad, pues un ser dado a la presencia mental está eximido del tiempo. “Lo inmediato de lo abierto [presencia mental] es la anulación del tiempo que expresamos con el *ya*”⁷⁰, un adverbio que significativamente comparece a menudo en los escritos severinianos. Esto no significa que el ser real sea tiempo. Pero el ser creado, y mucho menos el ser material, no puede ser reducido a la eternidad, y en el parmenidismo se lo reduce a la “eternidad” mental de la presencia objetiva, que de ningún modo es la Eternidad divina⁷¹.

⁶⁶ *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 357.

⁶⁷ Cfr. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 357; *El acceso*, 125.

⁶⁸ Cfr. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 357-359. “El ente es un implícito de la abstracción, no está objetivado en directo (...) no se debe pretender pensar en directo el ente” (*ibid.*, p. 357). Y en este sentido, “el primer explícito es el concepto. Su manifestación habitual es el ente” (*ibid.*, p. 358).

⁶⁹ *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 358. Las pp. 360-376 de esta obra tratan de la pugna entre abstracción y razón, entre el *primum cognitum* y el *primum ontologicum*, y muestran por contraste la vía diversa seguida por SEVERINO, donde la prosecución generalizante establece la equivalencia entre el *primum cognitum* y el *primum ontologicum*, es decir, el intento de conocer el fundamento de modo presencial. Esta es la problemática de fondo del binomio ser-aparecer en SEVERINO.

⁷⁰ *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 118.

⁷¹ “La presencia mental no es la eternidad”: *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 118.

Severino ha establecido una ecuación -no absoluta- entre ser y aparecer finito, donde el primer término -el *esse commune* escolástico- es semejante al ser indeterminado del comienzo hegeliano, pero no como el inicio de un proceso, sino como inmediatez que a continuación será negada, en tanto que en el aparecer no comparece el todo del ser a causa del ritmo de ocultarse y desaparecer (que es el devenir reinterpretado en términos de aparecer). Por eso la “trascendencia” del aparecer finito estará en el Todo del ser, es decir, con terminología de Polo, en una ulterior generalización, semejante a la noción de lo “máximo pensable”.

5. Ser, devenir, nada

En la filosofía clásica es tradicional la problemática del ser y el devenir, que tiene sus grandes jalones en Parménides, Platón y Aristóteles. Parménides conceptualizó el devenir en términos de oposición entre ente y no ente, y al declarar que el no ente no es pensable, desestimó la realidad del cambio y estableció de modo tajante la sola presencialidad del ente, coincidente con el pensar. Platón fue “parricida” al abrir un espacio al no-ente entendido como lo diverso. Aristóteles introdujo la potencialidad y así entendió el movimiento como cierto acto de lo potencial. De este modo superó el tratamiento objetualista del movimiento en términos de “no-ser”. En la tradición aristotélica siempre se ha dicho que el movimiento (y el tiempo) no son pensables, y que cuando intentamos pensarlos los estabilizamos en algo que no es ni movimiento ni tiempo.

La operación de Severino consiste en retrotraerse a la presencia mental, con lo que es natural su reducción del devenir al aparecer. El estima haber perpetrado un parricidio “más completo” que el de Platón, en cuanto rescataría el devenir para la eternidad. El análisis severiniano del devenir se plantea en términos de pura objetividad, entre las nociones excluyentes de ente y no ente. Pero aquí no se sigue estrictamente a Parménides, porque este *no-ente* se entiende como nada. “El ser es” significa que “el ser no es la nada” (así concibe Severino el principio de no contradicción), de modo que afirmar “el ser no es” equivaldrá a decir “el ser es la nada”, por lo que frases como “este papel ahora no es” (pues se ha quemado) serían contradictorias, en cuanto supondrían que “este papel ahora es nada”⁷². Hago notar que aquí el devenir se está interpretando como una creación, que en

⁷² Cfr. EN, 22.

seguida será descalificada. Por eso Severino estima que sólo con los griegos el pensamiento se dirigió por primera vez a la nada (y no con el cristianismo)⁷³. El no-ente, visto como nada, es pensable, y es reducido por este filósofo a la contradicción que anida en el pensar finito del hombre.

Desde la filosofía de Polo estos puntos se ven de un modo muy distinto. El no ente no se ha confundir con la nada. Además, el análisis del devenir como sucesivas oposiciones entre el ser y no ser se establece desde la suposición⁷⁴ (y en Severino es reconducido, como hace Hegel, a la dialéctica idealista). Naturalmente, el enunciado “ese cenicero ya no existe” puede ser verdadero (o falso), pues nuestro conocimiento intencional es válido y afirma el existir o no existir de las cosas temporales en la perspectiva de nuestro ahora, que se exime del tiempo y por eso lo articula, distinguiendo el pasado del futuro⁷⁵. Sin embargo, si se intenta hacer una filosofía desde una suposición absolutizada, se corre el peligro -como sucede en Severino- de ver en el pasado un no-ente o, aún peor, una nada contradictoria.

Respecto a la noción de ente, en el apartado anterior ya señalé que para Polo no hay que manejarla de un modo tosco o primitivo. “Desde el punto de vista cognoscitivo, en el ente hay que distinguir varias situaciones; según la presencia articulante el ente está, escuetamente, implícito”⁷⁶. Por eso es insuficiente la formulación del principio de no contradicción dentro de la suposición. En la presencia mental el ente real no es conocido (se lo supone), y en la operación racional se lo capta desde el hábito conceptual, con la exigencia de un análisis que conduce a la explicitación de la concausalidad del mundo

⁷³ Cfr. E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, 306 ss.

⁷⁴ El devenir se ve en SEVERINO, para usar la expresión de POLO, como “aparición y desaparición de supuestos consistentes”: *El ser*, 1ª ed., 156. Al reducir el devenir al aparecer, SEVERINO pasa a lo que POLO llama “interpretación reflexiva del cambio” (cfr. *El ser*, 1ª ed., 157), que ya se dio en HEGEL (y en GENTILE): se produce una pugna entre el cambio y lo estático de la suposición, y “la solución más tajante de este conflicto es confundir el cambio con el pensar”: *El ser*, 1ª ed., 157.

⁷⁵ Para este punto, cfr. mi estudio “Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo”, en *Studia Poliana*, 2001 (nº 3), 118-121.

⁷⁶ *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 357. Las páginas 357-358 de esta obra, junto a las 131-133 de *Antropología*, I, contienen, en mi opinión, la contrapartida adecuada a la ontología severiniana del devenir. Para una respuesta más cabal, puede añadirse *Curso de teoría*, IV/2, 400-414, y *Nominalismo*, 244-246 (sobre el conocimiento habitual del principio de no contradicción). La meditación de estas páginas son la clave de la confrontación que llevo a cabo en este artículo con el pensamiento de SEVERINO.

material⁷⁷. Si a este nivel se admite la formación del concepto de ente, entonces esta explicitación se bloquea. Dicho de otro modo, la “pugna” entre las operaciones racionales y los principios físicos se detendrá, lo que corresponde según Polo al nacimiento de una “compensación racional”, que en este caso es la noción de ente, como algo consolidado y solidificado⁷⁸. “La noción de ente no es una determinación directa, sino una compensación racional”⁷⁹. Esta noción consolidada de ente suele ser la base de lo que Polo considera la “metafísica prematura”⁸⁰, y en casos más graves lleva a la metafísica racionalista del ente⁸¹.

Al ser como principio (no a la noción de ente) se accede propiamente según Polo, como es sabido, mediante la advertencia habitual de los tres primeros principios (no contradicción, identidad y causalidad), en su vigencia mutua y no por separado. Esto requiere el abandono completo de la presencia mental y no puede realizarse mediante operaciones, sino sólo dentro del conocimiento habitual (su formulación lógica comporta un descenso de nivel, o un paso a la compensación del fundamento⁸²). El ser no contradictorio, entonces, no es una realidad lógica, sino que es el acto persistente del ser, un comienzo que persiste (no de tipo temporal). En la advertencia habitual del persistir del ser no comparece el objeto pensado “no ente”⁸³, y así se accede a su ser *creado*, a su situación de pura dependencia de

⁷⁷ Cfr. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 357-358. “Así entendido, el tratamiento del ente no es parmenídeo, y el análisis no se atribuye por entero al concepto, puesto que en él el co-causar se guarda implícito y ha de explicitarse a su vez” (*ibid.*, p. 358).

⁷⁸ Cfr. *Curso de teoría*, IV/2, 144, nota 2.

⁷⁹ *Curso de teoría*, IV/2, 412. Esta compensación racional se produce como un “complemento” de la proposición, que es a su vez la compensación racional de la operación de juzgar, la cual está relacionada con las categorías (cuyas compensaciones racionales son llamadas por Polo “predicamentos”): cfr. *ibid.*, 277 y 315. El tema, no afrontable aquí por ser demasiado técnico, tiene que ver con el valor del *es* en las predicaciones, de lo que surge el sentido de *ente* como compensación racional.

⁸⁰ Cfr. *Curso de teoría*, IV/2, 307-8.

⁸¹ “La especulación racionalista se centra en lo que he llamado suplencia de la presencia mental, es decir, en las compensaciones racionales y sus consolidaciones”: *Curso de teoría*, IV/2, 319.

⁸² Cfr. *Curso de teoría*, IV/2, 383-391.

⁸³ Cfr. *Nominalismo*, 245. En este sitio POLO se opone a la formulación de la no contradicción en términos de oposición ente/no ente (“el ente no es el no ente”), que es precisamente lo que hace SEVERINO (macla de la no contradicción con la identidad, por la formulación objetiva del principio de no contradicción, que no abandona la suposición). “La persistencia excluye el no ser no oponiéndose a él, sino como radical imposibilidad de que aparezca”: *Curso de teoría*, IV/2, 414.

Dios (teniendo en cuenta la vigencia mutua de los tres primeros principios). “La no contradicción es, y absolutamente nada más, la existencia -creada-”⁸⁴.

Al hablar de “creación”, pensamos inmediatamente en el concepto de la nada, el *ex nihilo* que para Severino es “lenguaje de la noche”. Pero Polo ha señalado que la existencia creada no debe entenderse como la “oposición” ser-nada, pues negar es un acto del pensamiento⁸⁵. “Se advierte la existencia, pero no que se oponga a la no existencia, o que no se oponga”⁸⁶. Dicho de otro modo, “la criatura no se opone a la nada (...) no es un islote en el vacío, sino una activa persistencia”⁸⁷.

El término *nada* puede tener varios sentidos (en el tomismo es un ente de razón, es decir, se piensa como algo). Puede pertenecer al orden cuantitativo, sea como negación de algo (por ejemplo, en la expresión “en esta caja no hay nada”, lo que significa “ni siquiera una cosa, nadie, ninguno”), o bien como oposición al todo (por ej. “fuera del todo no hay nada”, “es tan rico que nada le falta, lo tiene todo”)⁸⁸. Pero cuando se alude a la creación *desde la nada*, se está indicando la advertencia del existir, y mejor aún del existir como pura dependencia de Dios. “*Extra nihilum* significa persistencia”⁸⁹. Por eso la noción de nada no ha de confundirse con la de no-ente⁹⁰, que sale de la operación de negar y por tanto es una generalización: “la noción de no ente es negativa y, por tanto, no es un concepto ni una determinación directa, sino una idea general indeterminada”⁹¹. Esto significa que ente y no ente se piensan según operaciones diversas. He aquí un motivo más para ver cómo el principio de no-contradicción no puede formularse en términos de oposición ente/no ente,

⁸⁴ *El ser*, 1ª ed., 204.

⁸⁵ Cfr. *El ser*, 1ª ed., 204-205.

⁸⁶ *El ser*, 1ª ed., 204.

⁸⁷ *El ser*, 1ª ed., 185.

⁸⁸ Estos puntos no son de POLO. Cfr. mi trabajo, *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milán, 1986, 146-150. A la nada cuantitativa se asimilan las nociones lógicas de conjunto vacío y de negación del cuantificador existencial.

⁸⁹ *El ser*, 1ª ed., 236.

⁹⁰ “Nada no significa no-ente”: *Antropología*, I, 132.

⁹¹ *Curso de teoría*, IV/2, 412.

ser/nada, ni tampoco el de identidad puede declararse ajustadamente con el juicio “el ente es”, si se pretende ir a los primeros principios reales y no meramente lógicos⁹².

La nada aludida al considerar la creación no fue atisbada por los griegos⁹³. Polo en *El Ser*, I la reduce a la esencia extramental en cuanto distinta de la existencia⁹⁴. Una expresión poliana para indicar la fuerza de la creación es que la criatura se distingue *más de Dios* que de la nada (se trata de “distinción”, no de diferencia, y mucho menos de oposición)⁹⁵. Pensando en términos de *diferencias* objetivas, la criatura parece que “no se entiende”, pues “nada añade” a Dios (pero Dios y la criatura no pueden sumarse). Dios crea “de la nada” en cuanto la distinción de la criatura respecto de Dios es más que cualquier otra, más incluso que la distinción entre la criatura y la nada. Dios, al crear, distingue a la criatura de la nada, y el persistir excluye la nada de la criatura⁹⁶. “No contradicción [como persistencia] significa que la nada no puede aparecer (como posibilidad)”⁹⁷. Lo contradictorio sería que el comienzo creatural cesara súbitamente, que fuera precedido o seguido, lo que sucedería si lo asimiláramos a un comienzo temporal. Por eso Polo llama al persistir el *después*. “La nada solamente no aparece en el tiempo [si apareciera, habría contradicción real] si el comienzo es el después, la persistencia”⁹⁸.

Severino va en otra dirección. Cuando él afirma que una cosa al destruirse iría a parar a la nada, está entendiendo la nada como la negación del ser, de modo dialéctico, por lo que estima que la destrucción sería contradictoria. No estamos ante una posición estrictamente

⁹² Cfr. *Curso de teoría*, IV/2, 413; *El ser*, 1ª ed., 186-187.

⁹³ Cfr. *Antropología*, I, 131. “La noción de *nada* no es griega; los griegos nunca la pensaron (tampoco Plotino), puesto que tiene que ver con la creación”: *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 84.

⁹⁴ Cfr. *El ser*, 1ª ed., 231-238.

⁹⁵ Cfr. *Antropología*, I, 132-132. Por eso POLO rechaza la expresión de que la criatura comparada con Dios “es una nada” (que escandalizaría a SEVERINO), formulada como si Dios y la criatura fueran *diferentes* (y las diferencias se dan entre objetos), cuando en realidad son *distintos*, máximamente distintos (cfr. *Antropología*, I, 133). Cfr. sobre este tema, Mª JESÚS SOTO BRUNA, “La criatura como distinción”, en *Studia Poliana*, 2002 (nº 4), 141-165.

⁹⁶ Cfr. *Antropología*, I, 134-135. POLO relaciona esta suprema distinción también de modo especial con la voluntad (cfr. *ibid.*, 132), y por eso señala que “la creación hunde sus raíces en el misterio del amor divino”: *ibid.*, 135.

⁹⁷ *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 432.

“griega”, pues el no-ente de la filosofía griega, como ha señalado Polo, es lo *no actual*, pasado o futuro, cuyo estatuto ontológico -problemático para Parménides- se hace posible con la aceptación aristotélica de la potencialidad⁹⁹. Severino pretende dar actualidad a todo evento pasado y futuro, pero cuando argumenta que el devenir implica creación y aniquilación, está usando una categoría cristiana (en clave dialéctica). El aspecto dialéctico está en que el devenir se ve como un proceso de oposición entre el ser sin más y la nada sin más, y así es obvio que esta nada es la negación del ser puro, de ese ser trascendental, herencia del *ens commune* escolástico, al que me referí en el apartado anterior¹⁰⁰. En el *Curso de teoría del conocimiento*, III, Polo ha distinguido con claridad entre la oposición griega ente/no-ente y la “no co-posibilidad” del ser y no-ser en cuanto ideas generales, que es propia del nominalismo moderno. La no contradicción griega es entendida en un nuevo sentido en el nominalismo moderno, bajo la hegemonía de la operación de negar. Severino se coloca en esta última línea¹⁰¹.

Este punto queda corroborado por la actitud del filósofo italiano ante la distinción tomista de ser y esencia. El hizo notar, justamente, que el ser y la esencia no deben separarse, criticando la tesis de que la esencia podría entenderse sin la existencia, o darse sin ella, como si el ser existencial se redujera a una simple modalidad y la esencia fuera indiferente ante el existir. Esto equivaldría a colocar la esencia fuera del ser, reduciéndola a la nada¹⁰². La frase de Polo “la esencia creada no *es*. Su admisión es la existencia, la posición”¹⁰³, quizás sería tachada de nihilista por Severino. Pero Polo con esa frase está glosando la fórmula “el ser no es la esencia”¹⁰⁴, donde la esencia extramental se

⁹⁸ *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 342.

⁹⁹ Cfr. *Nominalismo*, 48; *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 74.

¹⁰⁰ Cfr. sobre este punto *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 116-118.

¹⁰¹ Cfr. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 116-118.

¹⁰² Cfr. EN, 74-80; 364-371; *La struttura originaria*, 378.

¹⁰³ *El ser*, 1ª ed., 232.

¹⁰⁴ Cfr. *El ser*, 1ª ed., 231.

comprende a la luz de la carencia de identidad de la existencia creada, y así puede verse como “próxima” a la nada, pero como distinta de la nada en virtud de la persistencia¹⁰⁵.

Sin duda esto sería inaceptable para Severino, que rechaza la creación. Para este autor la *existencia* es el ser eterno, el ser trascendental que se opone a la nada, un “no ser una nada” que conviene a toda modalidad, a toda determinación, por ejemplo, al ser extramental, al ser ideal, al ser de la fantasía, etc., mientras la *esencia* indica cualquier determinación, empírica, real, posible, histórica, etc., del ser (por eso podrá decirse: “esta quimera es eterna, en su modalidad determinada”)¹⁰⁶. Pues bien, aquí puede verse cómo Severino se coloca siempre en la óptica idealista, pues así la “existencia” se entiende como la idea general de “ser” (=no ser una nada), y la esencia como lo que Polo denomina “determinaciones segundas” (y Severino llama sin más “determinaciones”). Se entiende mejor, en este sentido, la insistencia de Polo en *El Ser* de que la esencia de la que se habla en metafísica es la esencia *extramental*. La esencia pensada no debe extrapolarse. Pero si abandonamos la presencia, podemos conocer habitualmente las dimensiones reales del universo físico y del hombre, y así inscribir el mismo horizonte presencial en la esencia humana¹⁰⁷.

6. Identidad, totalidad, necesidad

Veamos ahora cómo Severino concibe la eternidad del ser en el contexto de la dialéctica del todo y la parte, lo que le permite llegar a una resolución definitiva de su intuición filosófica básica. Ya en *La estructura originaria* se establecía la equivalencia del *ser* con el *entero*, con la *totalidad* de las determinaciones, horizonte semántico infinito, inmediatamente presente, como un fondo constante del pensamiento respecto del cual todos los significados son

¹⁰⁵ Me baso en la propia interpretación que da POLO en *Antropología*, I, 132, nota 134, de *El ser*, 1ª ed., 231-238.

¹⁰⁶ Esta no es una interpretación mía, sino la expresión casi textual de EN, 365. Ante la filosofía de POLO, SEVERINO diría que la esencia y la existencia extramentales y del hombre son simples “modos” del ser trascendental.

¹⁰⁷ El objeto presencial es “indicio de la persona”: *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 105; la presencia objetiva es de un *quién* (cfr. *ibid.*, 116).

limitados¹⁰⁸. El ser no es aquí una totalidad abstracta, en la intención de Severino, sino “la totalidad de las diferencias, fuera de las cuales no queda nada (...) El ser es el entero positivo”¹⁰⁹, al que pertenecen este papel, esta habitación, estos árboles, las cosas pasadas, las fantasías, todas las determinaciones positivas que se imponen sobre la nada, siendo cada una un *ser determinado* o un ente¹¹⁰. Cada ente es diferente de los otros, y el todo es el conjunto de los diferentes. “Cada ser es, necesariamente, parte del todo: no puede salir del todo, anulándose, ni el todo puede dejar de envolverlo. El todo es, en efecto, la totalidad del ser eterno”¹¹¹. Lo que aparece, se muestra como parte del todo, que está siempre presente, aunque no se manifieste en su plenitud a causa de la dialéctica de comparecer/desaparecer. Por eso la parte se piensa abstractamente, en cuanto no se capta su unidad concreta con el resto de las determinaciones, es decir, su unidad con el todo concreto¹¹². Nace así la abstracción, la inevitabilidad de pensar las determinaciones de modo aislado, porque no vemos el todo en su riqueza absoluta, a la que nada le falta. El todo se nos oculta, por mucho que pensemos, y ésta es la contradicción, motor de la dialéctica humana.

Pero la parte determinada pertenece esencialmente al todo, pues “ni la parte puede dejar de ser, ni el todo puede cesar de envolverla”¹¹³, ya que de lo contrario el ser no sería: aceptar la posibilidad en el seno del ser nos llevaría al nihilismo. El nexo entre las determinaciones A y B es *necesario* y, por tanto, es inmutable, si no queremos pensarlos por separado¹¹⁴. “La síntesis entre esta lámpara y su estar encendida es eterna, y por tanto es un nexo necesario; tal síntesis es un nexo necesario (porque sus términos no están aislados), y por tanto es eterna”¹¹⁵. Esta es la intuición primaria de Severino, en la que ha perseverado con

¹⁰⁸ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, 76-77, 283, 287.

¹⁰⁹ EN, 27.

¹¹⁰ Cfr. EN, 27.

¹¹¹ EN, 167.

¹¹² Cfr. EN, 101-105; 167.

¹¹³ EN, 101.

¹¹⁴ Cfr. E. SEVERINO, *Tautótes*, Adelphi, Milán, 1995, 134. Esta obra está dedicada al estudio de la identidad.

¹¹⁵ E. SEVERINO, *Tautótes*, 135.

férrea coherencia. El ser en su totalidad, que comprende sus partes, no se mueve, no puede devenir, no nace de una nada inicial y no se anula, sino que se mantiene como una actualidad constante: es eterno, puro acto¹¹⁶.

La eternidad del tiempo, vista en esta perspectiva, está señalada de modo notable por las siguientes palabras de Polo (asignadas al idealismo): “cabe también tratar de entender la mismidad de A en función de la pluralidad de los momentos temporales; o lo que es igual, tratar de ver la intemporalidad, no como un inerte sobrenadar en el tiempo, sino como la generalidad correspondiente a la pluralidad de momentos temporales, es decir, como el valor ‘eterno’ del tiempo mismo”¹¹⁷. Estimo que este párrafo es directamente aplicable al pensamiento de Severino.

Cada determinación de la totalidad es una *identidad contrapuesta a las diferencias*, que son las demás determinaciones. Ante todo, hay identidad (mismidad). El devenir implicaría la identidad de una cosa con “lo otro de sí misma”, lo que sería contradictorio. Se ha de afirmar la absoluta identidad del ser-sí-mismo del ente¹¹⁸. “El aparecer del ente [*essente*] es el aparecer de la identidad del ente”¹¹⁹. El principio de no-contradicción es, sin más, el principio de identidad, añadiéndole la negación de la negación de la identidad. Lo idéntico es tal cuando se toma en sí mismo (*in se stesso, tautón*)¹²⁰, y esto idéntico es eterno precisamente porque *es* sí mismo. En su mismidad, está inmovilizado para siempre¹²¹.

Pero A se conserva idéntica a sí misma en su *diferencia* respecto de B y del resto de las determinaciones (con las que está encadenada por la necesidad). Severino mantiene esta línea interpretativa en *Más allá del lenguaje*, donde sostiene la identidad semántica de cada término, siguiendo (en apariencia) a Aristóteles. Cada palabra contiene un significado

¹¹⁶ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, 379-380.

¹¹⁷ *El ser*, I, 1ª ed., 130.

¹¹⁸ Cfr. E. SEVERINO, *Tautótes*, 94. La fórmula italiana es: *l'esser sé dell'essente*.

¹¹⁹ E. SEVERINO, *Tautótes*, 121. En este sentido, se critica la opinión de SANTO TOMÁS de que la relación de identidad de una cosa consigo misma es de razón y no real (cfr. *Tautótes*, 121).

¹²⁰ E. SEVERINO, *Tautótes*, 115-116.

¹²¹ Cfr. sobre la mismidad como límite mental, SALVADOR PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, 47-67. Estas páginas demuestran, por contraste, hasta qué punto –diría increíble, pero a la vez muy ilustrativo- la filosofía de SEVERINO supone una radicalización de la mismidad.

eterno: “la eternidad de cada ente es la eternidad de cada palabra”¹²². *Esta noche* es siempre la misma, en tanto no es ninguna de las otras determinaciones: “la identidad es el ser sí mismo del ente, su ser sí mismo y no otro”¹²³. No estamos en un planteamiento aristotélico, sino más bien nominalista. La totalidad de las determinaciones es un conjunto, y ésta es la versión severiniana de los universales: cada unidad del conjunto es sí misma, en su diferencia respecto de las demás unidades¹²⁴.

Este punto aparece más claro en *Estudios de filosofía de la praxis*, donde se señala que el significado es función del contexto semántico, de modo que la menor variación del contexto altera el significado. Esto no precipita en la contradicción, pues cada significado se mantiene idéntico a sí mismo en cada contexto distinto¹²⁵. El nominalismo aquí es riguroso. *Esta noche* no es la misma que la de ayer, pero cada una es idéntica. El “azul” es una hipótesis, pero *este azul hic et nunc*, la actualidad de cada instante, es una identidad absoluta y es lo único que se presenta como determinación concreta del ser¹²⁶. Decir que lo que veo es un lápiz o un papel es una interpretación, una fe voluntaria, pero el ser presente en cada aparecer es siempre la mismidad de *A hic et nunc*, en su eterna diferencia respecto de B o C. Cada ente es la negación de todo lo que no es él mismo¹²⁷. Con esta lógica se pretende aferrar la identidad de cada parte, pero *vista en la totalidad*.

Una consecuencia de tal tesis es que para Severino la predicación se reduce a una *predicación de identidad* (como sucede en el nominalismo). El enunciado A es B (“este papel es blanco”) desorientaría, pues *papel* no es lo mismo que *blanco*, y entonces parecería que estamos afirmando la identidad de los diferentes. La solución está en ver que A comprende a B (necesariamente), y viceversa, en cuanto ambos constituyen un conjunto. “A es B” viene a significar “A-B es A-B”, lo que se expresa mejor diciendo: “A incluye a

¹²² E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, 160.

¹²³ E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, 224.

¹²⁴ Cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, 231-235.

¹²⁵ Cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, 137.

¹²⁶ Cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, 72-73.

¹²⁷ Cfr. E. SEVERINO, *Tautótes*, 136-137.

B”¹²⁸. La totalidad del ser infinito es el conjunto concreto y actual de sus infinitas mismidades, la síntesis de su identidad en la diversidad.

¿Pero cómo es posible, se pregunta Severino, que dentro del ser eterno Sócrates sea joven y viejo? ¿Cómo pueden los contrarios inherir eternamente en un individuo, sin contradicción? Su respuesta se inscribe en la lógica de la generalidad. Así como el hombre puede individuarse en Sócrates y Platón, del mismo modo Sócrates puede individuarse como joven y anciano, es más, puede darse en una pluralidad infinita de individuaciones¹²⁹. “Sócrates eterno es, por tanto, cierta esencia, eternamente real en una multiplicidad de determinaciones eternas (donde la misma sucesión de su aparecer pertenece a su eterno determinarse). En el aparecer gira el abanico de esta eterna multiplicidad, mostrando sucesivamente los elementos que lo componen”¹³⁰. Estamos ante una magnificación de la presencia, una presencia absoluta análoga a la intentada por Hegel (y también por Nietzsche, de otro modo, con el eterno retorno). “Si se pudieran reunir todos los objetos en una presencia mental -escribe Polo- tal que se pensaran todos a la vez, con un solo acto, la presencia sería absoluta”¹³¹. El darse de las determinaciones con cierto orden sucesivo de apariciones es un hecho empírico “humano”, pero en su conjunto son todas necesarias. Según Severino, “la vida que vivo la he vivido desde siempre y la viviré para siempre. Desde siempre y para siempre vivo las vidas que habría podido vivir: si existen vidas que hubiera podido vivir, las vivo todas eternamente, porque no pueden reducirse a una nada. La posibilidad no está en el ser”¹³².

Severino ha pasado así de la facticidad nominalista de las determinaciones individuales atomizadas a la necesidad idealista que reúne todas las posibilidades en el *tiempo entero* o eternidad pensada. Este paso es considerado con atención por Polo en *Nominalismo, realismo e idealismo*¹³³: “la posibilidad es la necesidad como posibilidad total (...) Desde

¹²⁸ Cfr. E. SEVERINO, *Tautótes*, 142.

¹²⁹ Cfr. EN, 174.

¹³⁰ EN, 304.

¹³¹ *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 117-118.

¹³² EN, 165.

¹³³ Cfr. *Nominalismo*, 55-68. “Hegel se inspira en esta idea de la totalización como autofundamentación que supera el nominalismo empirista”: *Nominalismo*, 63.

las posibilidades casuales del nominalismo, se ha encontrado la no-casualidad, la necesidad, precisamente porque la posibilidad es total (...) ¿Qué es la posibilidad total? El tiempo entero. ¿Qué significa eso? Eternidad. La posibilidad total es la eternidad (...) La actualidad de lo pensado permite entender el tiempo como lo eternamente posible. Lo eternamente posible es lo necesario”¹³⁴.

En el tomo III del *Curso de teoría del conocimiento* Polo explica cómo el nominalismo es un precedente del idealismo¹³⁵. Es obvio que Severino sigue esta trayectoria, aunque a veces aparente partir de una posición clásica. El todo eterno de su filosofía, en el que la necesidad se identifica con la posibilidad total, demuestra que en rigor él no es un autor neoparmenidiano, pues “Parménides -señala Polo- no ha pensado el todo, porque propiamente hablando todo significa *todo lo posible*”¹³⁶. La eternidad parmenidiana absolutiza lo actual, excluyendo lo posible, que es lo no-presente, igualado al no-ente¹³⁷. La eternidad en Severino, en cambio, surge de un predominio de la operación de negar, es decir, se pone como exclusión de lo imposible (lo contradictorio, la nada), desde una noción del todo que es *todo lo pensable*, identificado con el Ser mismo (este punto es convergente con lo señalado en el apartado anterior a propósito de la nada en Severino). Lo no-contradictorio no puede ser indiferente al ser o no ser¹³⁸. La eternidad aquí es la ocupación de *todo el tiempo*, sin resquicios. Por este motivo no me parece aceptable asimilar la intuición del ser eterno de Severino, con ánimo conciliatorio, a la eterna visión de Dios de todo lo que es y puede ser, según Santo Tomás, pues de este modo se está interpretando al Aquinate desde la metodología del idealismo, de lo que resultan graves incongruencias (como mínimo, una deficiente comprensión de Dios, que dificulta entender la creación y la Redención)¹³⁹.

¹³⁴ *Nominalismo*, 60-61.

¹³⁵ *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 115-123. Tanto este volumen como la obra *Hegel y el hegelianismo* constituyen en conjunto una visión crítica de HEGEL que hace transparente el método seguido por SEVERINO.

¹³⁶ *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 121.

¹³⁷ Cfr. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 73-81.

¹³⁸ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, 378.

¹³⁹ Siguen esta interpretación conciliatoria GIUSEPPE BARZAGHI, “L’alterità tra mondo e Dio: la verità dell’essere e il divenire. Dibattito tra Emanuele Severino e Giuseppe Barzaghi”, en *Divus Thomas*, 1998 (nº

En resumen, Severino nunca pierde de vista la noción del ser como el entero o el todo. El ente determinado, que en un primer momento podría ser la simple determinación de los abstractos, no agota el pensar, y por eso, como señala Polo en su *Curso de teoría del conocimiento*, III, si se pretende remediar esta insuficiencia dentro del conocer objetivo, se hace necesario apelar a la noción del *todo*, que es un máximo pensable desde el cual la particularidad se concibe como una determinación segunda¹⁴⁰. Esta es la operación fundamental realizada por la filosofía de Severino, que Polo describe como propia de Hegel, pero que puede percibirse con gran nitidez también en el filósofo italiano. Se piensa A, B, C... (identidades en las diferencias), pero como así no se ha pensado todo, se ha pasar a la negación de su aislamiento, viéndolas como partes del todo del ser. La necesidad de reunir las partes abstractas en el todo concreto, según Polo, es una compensación que nace de la pugna objetiva entre los abstractos, en cuanto son advertidos como insuficientes con relación al pensamiento objetivo¹⁴¹.

Polo considera el predominio de la negación principalmente en el pensamiento dialéctico hegeliano¹⁴². Aquí he pretendido mostrar en qué sentido la misma dialéctica está presente en Severino¹⁴³. Su diferencia con Hegel, como ya señalé, es que en el filósofo italiano la dialéctica no es genética, sino sólo fenomenológica y lógica, y que él no admite una estructura de la mediación. La filosofía se instala en la inmediatez del pensar, negando a sus negadores.

Un resultado de este estudio es que la crítica de Polo al hegelismo, junto a su postura ante Parménides, vuelven nítido el pensamiento de Severino (aunque Polo nunca se haya referido a este autor). Por otra parte, el todo severiniano, en cuanto conjunto infinito de determinaciones, es dudoso que pueda hacerse cargo de un acto de pensar auténtico,

21), 57-66; UMBERTO SONCINI, “Kérygma e nichilismo. Una risposta ad Emanuele Severino”, en *Divus Thomas*, 1998 (n° 21), 178-218; DANIELE DIDERO, “Il moto degli angeli”, en *Divus Thomas*, 2001 (n° 28), 76-82.

¹⁴⁰ Cfr. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 32-33.

¹⁴¹ Cfr. *Curso de teoría*, IV/2, 166-167.

¹⁴² Cfr. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 241-252.

¹⁴³ Es significativo que uno de los objetivos de *El acceso al ser* es la dilucidación del método hegeliano. “Abandonar el límite no es negarlo [lo que hace HEGEL]. En el capítulo primero procuro deshacer esta confusión de la forma más radical posible, a saber, reduciendo la negación a la reflexión lógica”: *El acceso*, 19-20.

precisamente porque no se ha detectado el límite que permitiría verlo como objeto de la operación pensante de la persona. Severino se queda en referir la autoconciencia solitaria (el aparecer finito humano) al Todo del ser. Al no trascender a las determinaciones, el Todo parece más bien parece su “suma eternizada”, la suma infinita de todos los apareceres. Aunque él pretende que el todo es el mayor espectáculo, que incluye el máximo acto teórico, su esencia no es sino la totalización de los objetos contemplados -los abstractos A, B, C...-, eternizados en una presencia mental no advertida. La eternidad de Severino es la totalización del tiempo. Aunque esta totalidad fuera posible, no llegaría a ser la auténtica Identidad divina, al estar constituida por partes¹⁴⁴.

La noción del todo infinito del ser corresponde al máximo pensable, noción que en la filosofía de Polo resulta incongruente con la infinitud operativa de la inteligencia. La inteligencia puede siempre pensar objetividades más generales, y no cabe encontrar un objeto en el que se sature la capacidad de pensar (axioma de infinitud)¹⁴⁵. Severino capta este punto en otro sentido. Al sostener la incapacidad de conocer adecuadamente el todo, por un lado sitúa en ella la finitud humana (es más, ahí está la contradicción humana). Por otro lado, concluye de aquí que el hombre puede siempre sobrepasar cualquier límite dado, con un crecimiento al infinito¹⁴⁶. Desde la perspectiva de Polo, podríamos decir que Severino se da cuenta de la *limitación* del pensamiento humano, pero no en el sentido del *límite* mental. Por eso concibe la superación de esa limitación sólo respecto de un máximo pensable, como es la noción del todo del ser¹⁴⁷. El intento de sobrepasar el límite mental, no advertido metódicamente, se coloca en la línea de una infinita tarea especulativa, por lo que el hombre nunca abandona su debatirse en la contradicción. Al no haberse encontrado metódicamente la persona humana, se busca superar la finitud con el pensamiento especulativo, en la teoreticidad pura, identificada con la salvación de la verdad. Pero ni aún así se deja del todo la “contradicción” (el pensar abstracto), como vimos, con lo que la propuesta severiniana queda oscilando entre el finito y el infinito, como en una eterna problematicidad.

¹⁴⁴ Para este punto, véase *Nominalismo*, 205-208.

¹⁴⁵ Cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 205-218; IV/2, 149-154.

¹⁴⁶ Cfr. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, 242-247.

¹⁴⁷ Cfr. sobre este punto, *Antropología*, I, 105-110.

7. Conclusión

La filosofía de Severino parecía introducir un nuevo rigor en la fenomenología ontológica heideggeriana, al reducirla al aparecer que se vuelve hacia el Todo del ser, inconmensurable con el aparecer finito. Ella se resuelve así en una presencialidad eterna, que es declarada la última verdad del ser. El proyecto no tiene salida, pues precipita en aporías insuperables (aporías de lo finito e Infinito, de la contemplación y el todo contemplado, de la necesidad y a la vez la alienación de una voluntad afectada por la mala fe). La filosofía de Polo permite comprender las causas profundas de este camino improseguible.

Con este objeto, mi estudio ha dirigido la atención a la postura de Polo ante el idealismo. Se ha visto así el predominio de la operación de negar en Severino, lo que ha permitido comprender el modo peculiar en que comprende y usa el principio de no-contradicción. Un severiniano no podrá entender este análisis, a menos que ejerza metódicamente nuevos actos de conocimiento, distintos de los utilizados en esta filosofía del ser eterno pensado. La filosofía de Severino demuestra, por contraste, la importancia del método del abandono del límite mental. Este abandono no es destructivo de la esencia humana. Permite una metafísica de la creación y abre paso a una antropología de la libertad.