

LA CONSTITUCIÓN ONTO-TEO-LÓGICA DE LA METAFÍSICA Y EL NIHILISMO ACTUAL: HACIA OTRO MODO DE VINCULACIÓN CON LO DIVINO¹

The constitution onto-teo-logic of metaphysics and the actual nihilism:
Onto another mode of entailment with the divine

Juan Pablo E. Esperón² (USAL, área San Miguel, UNLaM, ANCSA, CONICET)
jpesperon@hotmail.com

Resumen

En el artículo que presentamos nos abocamos a observar y describir como aparece el nihilismo en la religión en la época actual. Para llevar a cabo nuestro propósito hemos escogido un pasaje paradigmático de la obra de Nietzsche, titulado “El hombre frenético” el cual nos habla, de manera concreta, cómo se presenta hoy el nihilismo religioso; asimismo, tomaremos para una mejor comprensión, la interpretación que Heidegger hace de aquel pasaje en su ensayo titulado “La frese de Nietzsche: Dios ha Muerto”. Finalmente, a partir de los filósofos en cuestión, mostramos caminos o lugares nuevos en torno a la superación del nihilismo occidental y hacia la recuperación del fenómeno religioso como originario y fundante de toda realidad.

Palabras clave: metafísica, nihilismo, dios, religión, diferencia.

¹ Artículo recibido el 07/2012, aprobado el 09/2012.

² Doctor e investigador en filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, (área San Miguel) y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Obtuvo la beca de posgrado tipo I y tipo II otorgada por el CONICET por el período 2009-2012 y el período 2012-2014. Además es profesor de filosofía del departamento de humanidades y ciencias sociales de la Universidad Nacional de La Matanza. Es miembro de la sociedad iberoamericana de estudios heideggerianos. Algunas de sus publicaciones recientes son: “Diálogo Nietzsche-Heidegger sobre a diferença como superação do pensamento metafísico”, Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche. Publicação semestral do Grupo de Pesquisas Spinoza & Nietzsche (SpiN) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) Brasil, 2º semestre de 2010 – Vol. 3 – nº 2, y “Pensar más allá de la dialéctica. Nietzsche, Heidegger y la diferencia”, NUEVO ITINERARIO. Revista digital de filosofía, dependiente de la facultad de humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Año VI, Volumen 6, 2011.

Abstract

In the present article we turn to observe and describe how nihilism appears on religion in modern times. To accomplish our purpose we have chosen a paradigmatic passage of Nietzsche's work, entitled "The frantic man" who speaks in a concrete way, as it stands today religious nihilism, also take for better understanding, interpretation Heidegger makes that passage in his essay "The rout of Nietzsche: God is dead." Finally, from the philosophers in question, show roads or new places around the west and overcoming of nihilism toward recovery of religion as original and fundamental of all reality.

Keywords: metaphysics, nihilism, god, religion, difference.

Introducción

El mundo contemporáneo se caracteriza por la falta de sentido de aquellos valores que en la historia occidental -tanto en la antigüedad griega como en el medioevo y la modernidad- orientaron, referenciaron y constituyeron un ordenamiento para el pensamiento, la vida y la cultura en general de los hombres. El filósofo que mejor ha comprendido este fenómeno ha sido Nietzsche quien lo ha expresado bajo la noción de "nihilismo", cuya profundidad y lucidez espiritual resultan admirables.

En el artículo que presentamos nos abocamos a observar y describir qué relación aparece entre el nihilismo y la religión en la actualidad, para lo cual tomaremos en cuenta a dos de los pensadores más representativos de nuestra época, en quienes se presenta, de forma acabada, una evaluación de la cultura contemporánea. Nos estamos refiriendo a Nietzsche y Heidegger. Ellos fueron y son grandes intérpretes y críticos de nuestra época y de nuestro mundo en general, por ende, de la religión.

Para llevar a cabo nuestro propósito hemos escogido un pasaje paradigmático de la filosofía de Nietzsche titulado "*El hombre frenético*"³ donde se anuncia que "...*Dios ha muerto...Nosotros lo hemos matado...*" el cual nos habla, de manera concreta, cómo se presenta el nihilismo en la religión; asimismo, tomaremos para una mejor comprensión, la interpretación que

³ NIETZSCHE, Friedrich W., *La ciencia Jovial*, Monte Avila, Caracas, 1990.

Heidegger hace de aquel pasaje en su ensayo titulado “*La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto*”,⁴ en donde muestra que Nietzsche no sólo da cuenta de la desvalorización y crisis de la religión en particular sino también del nihilismo en el que la cultura occidental está sumergido, en cuanto la metafísica se ha constituido onto-teo-lógicamente. Para señalar, finalmente, caminos o lugares nuevos, tanto en Heidegger como en Nietzsche, en torno a la superación del nihilismo occidental y hacia la recuperación del fenómeno religioso como ligazón originaria entre lo divino y el hombre, fundante de toda realidad.

I. La configuración de la historia de la metafísica como onto-teología en el pensamiento de Martin Heidegger.

Desde su inicio, la filosofía nace ligada a un forma de pensamiento de índole especulativo que impulsa la búsqueda de un fundamento o principio absoluto (*arkhé*), que permita explicar por qué son las cosas (fundamentar su existencia) y qué son las cosas (qué es lo que hace que los entes sean, su esencia) produciendo, disponiendo y determinando, al mismo tiempo, un tipo discurso (*lógos*) de aquello pensado y fundamentado cuya nota distintiva es el acercamiento a la verdad. Es sabido que los pensadores que iniciaron la filosofía han especulado en este sentido. Así los primeros filósofos que indagaron por el fundamento de los entes naturales, entre ellos: Tales, Anaxímenes y Anaximandro han hallado (intuido), como sustrato de la realidad, un ente material (el agua, lo indeterminado o el aire) y, de ello se infiere, la reducción de la multiplicidad de entes a un fundamento único. En contraposición, los Pitagóricos, Sócrates y Platón han tomado un aspecto formal y abstracto para explicar la realidad, respondiendo a la pregunta por el fundamento con la cifra, el concepto y la idea, respectivamente. Sin embargo, es Aristóteles quien responde al problema de la *arkhé*, como búsqueda en torno al fundamento de la totalidad de lo existente, con la noción de substancia (*ousía*), como un compuesto de materia y forma.

El problema de la *arkhé*, del que se ocuparon los primeros filósofos, plantea la inter-relación entre las cosas existentes y el hombre que las piensa,

⁴ HEIDEGGER, Martin, “La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, 1995.

así como también entre el fundamento (ser) y lo fundamentado (entes). Aquí se establece una relación crucial entre tres términos: ser-humano, entes y ser, constitutivos de lo real en cuanto tal, y la actividad que problematiza esta triple inter-relación es la filosofía, debido a que el ser-humano es el único ser existente que puede preguntarse por el ser del ente. Así, la pregunta fundamental de la filosofía acaece, en el ser-humano, de este modo: ¿qué es el ser? como así también ¿por qué hay entes y no mas bien nada? Estas preguntas ponen en marcha a la filosofía y a la historia misma de occidente. La inter-relación, anteriormente expuesta, es determinante para la historia, porque de acuerdo a la comprensión epocal que en el hombre acaezca de aquella relación, se manifestará un modo peculiar de comprender, habitar y aprehender el mundo lo que constituirá a la historia como tal.

Por otro lado, cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres vivos, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas,⁵ asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia y planteando así el escenario sobre el cual la filosofía se constituirá en metafísica. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo, puesto que caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida lo que destruiría la esencia misma de la demostración. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren ser demostradas, porque estas proposiciones son absolutas, universales y necesarias; además, deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes: *“La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar la reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales”*.⁶ Queda, así, fundada la metafísica como ciencia que estudia al ente en cuanto ente, es decir, lo que es en tanto que es y las propiedades que

⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998, L. alfa, p.74, 982^a.

⁶ CORTI, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Bs. As., 1985, p. 43.

por sí le pertenecen. En este sentido, se piensa al ser en miras al fundamento de los entes.

Heidegger muestra que la pregunta por el ser mismo, constituye la primera y última tarea de la filosofía a lo largo de toda su historia. La exigencia de llegar a esta pregunta originaria tiene el aspecto de un retorno al pensamiento griego; mostrando, asimismo, que el significado de los términos esenciales de los primeros pensadores, fue profundamente modificado por la filosofía posterior. Este hecho se acentuó con las traducciones latinas de palabras griegas, que, al ingresar a la cultura occidental, modificaron el pensamiento antiguo hasta tornarlo casi ininteligible con respecto a su originalidad.

Habíamos afirmado que la filosofía misma se constituye en cuanto tal, como resultado del cuestionamiento que el ser-humano realiza con respecto a la totalidad de la realidad en la que está inmerso, cuyo preguntar filosófico propio se expresa en la pregunta: ¿por qué es, en general, el ente y no más bien la nada?,⁷ como asimismo, ¿qué es el ser?; acaeciendo, de este modo, a una íntima relación entre ser y hombre, dado que el hombre es el que pregunta por el ser y el ser solamente puede ser señalado por el hombre. Cuando nos involucramos ante el problema en cuestión e intentamos hoy contestar a estas preguntas, nos reencontramos, irremediablemente, ante la misma dificultad que dio inicio a la filosofía en sentido propio, pero que ha producido, también, el desarrollo de lo que Heidegger llama "*historia de la metafísica occidental*". Ante la urgencia de la gravedad de aquel asunto que los primeros pensadores griegos supieron escuchar y señalar (dado que Parménides y Heráclito han señalado al ser sin salir del ámbito del ser mismo suponiendo la diferencia con lo ente), los filósofos posteriores se orientaron a referir que lo que tenemos delante es esto o aquello.⁸ Es decir, respondieron con una determinación expresada en la proposición "S es P".⁹ Sucede, pues, que se dispone la

⁷ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Bs. As., 1969, p. 39.

⁸ Con la expresión "primeros filósofos" nos estamos refiriendo a Heráclito y Parménides, y con la expresión "filósofos posteriores" a la tradición filosófica, desde Sócrates y Platón en adelante.

⁹ Una proposición es una relación de carácter atributivo entre términos, la cual tiene la propiedad de ser verdadera o falsa. La estructura de toda proposición es vincular o relacionar

respuesta al preguntar que inicia la filosofía bajo una estructura lógica¹⁰ de pensamiento que lo determina, lo fija y, por ende, lo limita: el concepto. Ante la pregunta ¿qué es el ser?, se responde el ser es esto o aquello, la respuesta, en cuanto limitación categorial, adquiere el carácter de “definición”. En estos casos, y en cualquier otra definición que se pueda ofrecer, estamos respondiendo con un ente determinado, con algo determinado. Pero, un ente es algo que “es”, pero no es el “ser”. Replantearnos esta pregunta es situarnos ante el asunto del pensar propio que inicia la filosofía en cuanto tal. Pero, preguntar por el ser y contestar con un ente revela un “extravío” (*Irre*),¹¹ que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía como nos ha llegado a ser conocida (como metafísica), así como también de la propia historia de occidente.¹² Por ello, Heidegger señala: “esto es lo que rige en la tradición desde el comienzo (*Beginn*)¹³, lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente¹⁴ como lo que inicia (*Anfang*)”.¹⁵

Veamos cuál es el sentido de “época” en la historia de la metafísica para Heidegger, lo cual nos llevará a redefinir la noción de verdad. En la metafísica

un término llamado sujeto con otro llamado predicado a través del verbo. De ahí la sigla S es P. Lo que aquí está en cuestión no es ni el término sujeto ni el término predicado, sino qué comprendemos por la noción “es” que los vincula. La tradición filosófica adoptó como respuesta a este problema la conceptualización que Aristóteles señala en el libro Delta de la Metafísica “*el ser se dice de muchas maneras*”, se dice, primariamente, de la sustancia y, secundariamente, de los accidentes. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998, L. delta, p.162, 1003^a.

¹⁰ La lógica es una ciencia formal que estudia los métodos y principios para diferenciar un razonamiento correcto de otro incorrecto; y a su vez, establecer las condiciones de la proposición, la definición y la inferencia correcta.

¹¹ Cfr. HEIDEGGER, Martín, “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, publicado en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, y, “La sentencia de Anaximandro”, publicada en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998.

¹² Cfr. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 14.

¹³ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo (*Beginn*) e inicio (*Anfang*). Inicio, hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que posibilita la historia de la metafísica y sus diferentes épocas. De este modo, comienzo nombra el instante cronológicamente primero, ya que lo en él mentado es lo temporalmente ordenado, tal es el objeto de la historia (*Historie*), que intenta aprehender desde la exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde aquel primer instante. Frente a esto, el inicio es el espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida (*Geschichte*), del cual se alimenta también a todo acontecer posterior. Seguimos aquí la traducción de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990. p. 111.

¹⁴ La diferencia ontológica.

¹⁵ HEIDEGGER, Martín, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 2006. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990. p. 111. En adelante para citar el texto en cuestión utilizaremos solamente la sigla “ID”.

hay un destino histórico guiado por el ser mismo. El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que sólo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente sólo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama “época”: el exhibido ocultarse del ser. El ser se sustrae al desentrañarse en el ente, y, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *a-lethéia*. Al producirse el des-ocultamiento de todo ente, se funda el ocultamiento del ser. Pero cada época de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser.¹⁶ El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso, la metafísica está destinada a constituir, a través de los entes, las distintas épocas de la historia del ser. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que ésta supone el ocultamiento necesario del ser, y aquella se define por su olvido. Pero la historia (*Geschichte*) es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente desocultándolo, pero ocultándose él mismo.¹⁷

Entonces, para Heidegger, las distintas épocas históricas están configuradas por lo que llama “*destino del ser*”, ello refiere al significado que asume en el lenguaje la noción de “ser” en una época determinada, o en una civilización; sentido del que depende la aprehensión de la realidad en general que un grupo cultural determinado tiene para relacionarse entre sí y con el mundo que lo circunda. La historia de la metafísica occidental constituye una forma propia de lenguaje para expresar esa relación asentada, de modo general, en la estructura proposicional “S es P”. De acuerdo a cómo se pre-comprenda al “es”, ello determinará la relación y el modo de aprehender lo real

¹⁶ Esta difícil concepción se halla en íntima conexión, como es evidente, con la idea de tiempo. Puesto que el ser acaece en el ente que lo oculta, es fundamento del acontecer o hacerse (*Geschichte*), es lo que, al temporalizarse, funda toda temporalidad. Hay, pues, una historia (*Historie*) óptica, abarcada por la ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo y su destino histórico. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, por lo tanto, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

¹⁷ ESPERÓN, Juan Pablo E., “Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna”, publicado en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010, p. 94-95.

manifestado a través del lenguaje.¹⁸ Es decir que lo que esta siempre en juego, en toda época, es el “*entre*” (*zwischen*) de la proposición, el “*es*”. Ello es lo que problematiza la pregunta: ¿qué y por qué la diferencia? Pero en la historia de la metafísica, la respuesta a la cuestión, es reducida a la identidad que el concepto mantiene consigo mismo.

En suma, la metafísica es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre medio de ellas y tropieza con ellas, en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la metafísica se constituye como tal al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Por un lado, la cuestión es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto tal. Esta pregunta apunta a la estructura ontológica del ente. Por otro lado, se cuestiona ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, esta pregunta resalta el carácter contingente de todo ente mundano; pero, equívocamente, a lo largo de la historia, se ha asociado dicha pregunta, con el ente último del que todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica. Es muy difícil explicar la procedencia de tal constitución, pero una de las hipótesis que podemos aventurar es la gran dimensionalidad que implica la noción del *ser*. La metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. La doble configuración de la metafísica como onto-teo-logía presenta conexiones¹⁹ que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale a pensar lo in-pensado en la metafísica, esto implica, de algún modo, estar fuera de ella. Heidegger llama “historia de la metafísica” a la forma de pensar que

¹⁸ En relación a la comprensión de la historia como destino del ser es que Heidegger interpreta a la filosofía de Nietzsche como consumación tecno-científica de la metafísica occidental.

¹⁹ Tal conexión es lo que en la tradición filosófica-metafísica se ha considerado como *principio de identidad*.

desde Platón a la actualidad se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Así, la pregunta por el ser se ha transformado, desde el comienzo, en una pregunta por lo que tiene de general cada ente y por el ente del que dependen todos los demás, pero acá aparece un *extravío o enlace equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia.²⁰ Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. *Al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente.* Aceptado esto, se abre el camino para que el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de todo lo existente. Ello constituye el olvido de la diferencia.

El ser-humano, en su quehacer cotidiano y quizás sin ser consciente de ello, tanto en el lenguaje como en la relación que tiene con las cosas mismas en cuanto habita el mundo, comprende o, como diría Heidegger, tiene una pre-comprensión que se establece entre el ser y la nada, entre el ser y el devenir, entre el ser y la apariencia y entre el ser y el pensar. Esto significa que, en el habla cotidiana, expresamos siempre una pre-comprensión del ser que implica co-pensarlo en el horizonte de la nada, del devenir, de la apariencia y del pensar. Pero lo decisivo dentro de este aspecto, y que Heidegger ha señalado lúcidamente, es que la metafísica se desarrolla como actividad que supone al pensamiento dentro del horizonte onto-teo-lógico, pero no convierte a la dimensión del ser mismo y a la relación que este tiene con lo ente en problema; es decir, no se pregunta ¿qué es la diferencia y por qué la diferencia? Sólo se problematiza y se desarrolla la cuestión de lo ente. En Platón, por ejemplo, lo ente aparece como aspecto o idea cuya estabilidad y unidad hacen que permanezca idéntica a sí misma. Por el contrario, las cosas sensibles muestran una inestabilidad en tanto devienen, surgen y desaparecen; en tanto entes sensibles su ser consiste en participar o imitar a las ideas. En Aristóteles ello tiene el carácter de interpretación categorial de la *ousía*, como también la

²⁰ Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad.

comprensión de la cosa como obra (*ergon*) en el ámbito de la *dýnamis* y la *energéia*. Ahora bien, este esquema o estructura que define a la metafísica onto-teo-lógicamente no puede ser atribuido absolutamente ni a Platón ni a Aristóteles; aunque Heidegger sostenga, que en Aristóteles, la metafísica se constituyó como tal.²¹ Numerosos estudios han demostrado que ello es insostenible. Sin embargo, podemos afirmar que la metafísica se ha afianzado, de tal modo, conforme a la tradición medieval, a la asimilación y apropiación de la filosofía griega por el mundo cristiano; y, fundamentalmente, a las discusiones escolásticas y a la relectura de Aristóteles en clave teológica. Para rastrear cómo se afianza la metafísica, habría que realizar un análisis exhaustivo de la historia interna de las ideas en esta época, pero cuyo fin no persigue este estudio. Ahora bien, a modo de indicaciones, podemos establecer cuatro oposiciones propias del modo de pensamiento metafísico: 1) cuando la investigación es guiada por la oposición entre el ser y la nada, lo que se pregunta es por el ente en cuanto tal; 2) cuando la oposición es entre el ser y el devenir, se pregunta por la relación existente entre lo uno y lo múltiple; 3) cuando la oposición se piensa entre el ser auténtico y el ser inauténtico, se pregunta por el ente supremo como criterio absoluto de ser; y 4) cuando la oposición es entre el ser y el pensar, se pregunta y tematiza por el estatus y la concepción de la verdad. Estos problemas guían el pensar filosófico en cuanto la metafísica es comprendida onto-teo-lógicamente, y corresponden a lo que en la tradición filosófica, tanto en la época antigua, como en la medieval y la moderna, se ha conceptualizado bajo la noción del *ser* en el horizonte de lo que se dio en llamar “trascendentales del ser”, con matices diferentes en cada una de ellas: *on, hen, agathon, alethes*; o, *ens, unum, bonnum y rerum*.²² De este modo, queda evidenciada la lógica de oposición, que se instituye y guía a todo pensar filosófico dentro de la tradición metafísica, y que frente a la problematización y tematización de aquellas oposiciones, la filosofía resuelve reducir uno de los extremos al otro, esto es, identificar lo verdaderamente real con uno de los extremos de la oposición que se fundamenta sobre el otro extremo, el cual, a su vez, se yergue en cimiento de éste. Entonces, en la

²¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1990.

²² Cfr. FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000, p. 218.

filosofía antigua podemos decir, de modo general, que se reduce lo múltiple a lo uno (i. e. la idea en Platón; la sustancia en Aristóteles), donde el pensamiento metafísico opera categóricamente de acuerdo a una suerte de onto-logía objetiva inmanente; en el caso de la filosofía medieval, a la pregunta: ¿por qué lo creado? La respuesta es categórica y reduccionista: “porque depende de su creador”, en este caso, tendríamos una suerte de teo-logía objetiva trascendente. Por último, cuando la filosofía moderna se pregunta, de modo general, por la relación entre sujeto y objeto, podemos decir que se reduce lo representado a la representación, donde el pensamiento establece las condiciones de posibilidad de la objetividad del objeto. Por ello, es que la metafísica se presenta, en la época moderna, como una suerte de onto-logía subjetiva trascendental.²³

En la metafísica entonces, se comprende al ser del ente desde una doble perspectiva: como onto-logía (como esencia general de todo lo ente) y como teo-logía, (como fundamento supremo y absoluto del que depende la existencia de los entes particulares en general). Pero la comprensión de qué sea ontológico y teológico en cada caso depende de la época histórica que acaezca en la historia del ser. Es decir, si lo que surge como respuesta a las preguntas ¿qué es el ser? y ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, es un ente determinado, que es pensado en lugar del ser (como fundamento de lo ente), lo que ha ocurrido es una transformación radical del sentido original de la filosofía: es lo que ya hemos denominado “extravío” (*Irre*), que da comienzo a la metafísica y su historia. Para Heidegger, este extravío ya aparece con Platón, quién queriendo garantizar la dimensión original de la filosofía, destruyó el suelo en donde esta nació, al dirigirla por un camino extraviado y llevándola fuera de su inicio.²⁴ De este modo, Platón contesta a la pregunta ¿qué es el ser?, respondiendo, ‘el ser es la idea`; porque es aquello que tiene de general

²³ Recordemos que para Heidegger la metafísica y su historia se constituye en íntima unión onto-teo-lógica. Nosotros estamos mostrando el carácter distintivo y peculiar que cada época conlleva.

²⁴ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo e inicio. Inicio, hace referencia al plateo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica y sus diferentes épocas.

cada cosa que es, y aquello que hace posible que las cosas sean.²⁵ Estas nociones no pertenecen al ámbito de las cosas sensibles, individuales y físicas; no pertenecen a la *phýsis*, sino a un ámbito que se define por oposición al mundo físico.²⁶ Este mundo tiene como característica fundamental ser un lugar en donde hay movimiento, en donde el nacimiento y la desaparición se suceden. Pero, en el ámbito opuesto al físico, lo que no hay es tiempo, o lo que es lo mismo, se da el tiempo bajo la forma de la “permanente presencia”. La *idea* es el ser común que corresponde a un incontable número de cosas individuales, y, que, además, procura la seguridad de la inalterabilidad, la eternidad ajena al tiempo de las cosas, en cuanto que pertenecen a un tiempo que es constantemente presencia. Las ideas son lo verdaderamente real pues no cambian ni devienen.²⁷

Cuando la filosofía ha contestado con la idea a la pregunta “¿qué es el ser?”, ha entendido el ser como no fue pensado originalmente, porque, en su origen, el ser fue pensado, precisamente, a diferencia de lo ente. Consecuentemente, a la diferencia originaria, que Parménides y Heráclito simplemente nombraron, pero que no tematizaron,²⁸ Platón responde con el planteamiento de otra diferencia, no centrada en la problematización del ser y el ente, sino “lo ente que es verdaderamente ente (la idea), esto es, aquel ente privilegiado entre todos los demás entes, que cumple la exigencia de la determinación del ser, en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad, y lo ente que no es verdaderamente ente (las cosas

²⁵ Cfr. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-17.

²⁶ Atienda el lector a la lógica de oposición presente en la metafísica platónica.

²⁷ Cfr. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-18.

²⁸ El ser fue concebido como presencia de lo presente. En este caso, el ser se manifiesta en el ente y se identifica con dicha revelación. Tal cosa aconteció en los albores de la filosofía occidental. Los primeros pensadores griegos concebían al ser como *phýsis*, entendiendo por ella la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, regulándolas y manteniéndolas en lo que *son*. A la esencia de esta fuerza le corresponde un mostrarse o exhibirse; por eso, la *phýsis* es fuerza imperante en tanto que brota, emerge o nace, es decir, en tanto se muestra o se manifiesta. En semejante mostrarse se revela, justamente, como fuerza imperante.

El ser es apareciendo. Pero si el ser es siendo, tendrá que aparecer en lo que es, o sea, en un ente. Lo que no aparece, lo oculto, está fuera de la *phýsis* y no es. Al des-ocultamiento del ser en el ente, los griegos lo denominaron *a-lethéia*, des-ocultamiento. Este salir del estado de des-ocultamiento, se igualará al ser, entendido como *phýsis*, y también con la apariencia. Semejante triple identificación (ser, verdad y apariencia) muestra la experiencia radical que los griegos tuvieron del ser. La metafísica nació, pues, con el simultáneo olvido del ser.

sensibles)”.²⁹ Por medio de esta última diferencia, han ocurrido dos cosas: primero, se ha dado un olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente; y segundo, se ha remitido la verdad a uno de los lados en que ahora está dividida la realidad (lógica de oposición disyuntiva excluyente), con lo cual se ha identificado la verdad con lo que las cosas tienen en general y en común pero que está³⁰ más allá de lo físico (en el ámbito supra-sensible cuya característica es la permanente presencia, la inmutabilidad: el concepto).³¹ Lo dicho da cuenta de por qué la filosofía se disuelve y es reemplazada por la metafísica,³² puesto que ella absorbe todo el significado de la filosofía.

¿Por qué la metafísica inicia la historia? Para Heidegger, la historia es una noción ligada esencialmente a la metafísica, o mejor dicho, fuera de la metafísica no hay historia. Pero ¿no es esto una contradicción?, ¿no está la verdad del lado de la eternidad y no de la sucesión? Es una eternidad muy peculiar porque ha nacido en el tiempo. En las ideas no hay tiempo, pero su origen es el tiempo, porque fueron propuestas como verdad en un momento dado, y porque se definen con relación al tiempo, a las cosas, pues lo ente que es verdaderamente ente, resulta verdadero, solo con relación a lo ente que no es verdaderamente ente. Las ideas, esa suerte de eternidades construidas a partir del tiempo, constituyeron el medio desde el cual todo puede ser comprendido, esto es, organizado y producido. Esta división operativa de la idea nace como consecuencia del planteamiento de la metafísica, que ha provocado una escisión en el mundo real, una diferencia entre lo verdaderamente ente y las cosas. Así, por medio de la división del ser en

²⁹ Cfr. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 18. Aquí se pone de manifiesto el olvido de la diferencia ontológica en favor de la diferencia de modos de ser: qué-es (esencia), y que-es (existencia).

³⁰ Recordemos que en la filosofía platónica las ideas conllevan el doble tratamiento metafísico (onto-teo-lógico), en el sentido de que la idea caracteriza en general lo ente, esto es, la idea como condición de posibilidad de todo ente, pues cada ente particular por ser y para serlo tiene que participar (fundamentarse) en ellas; además, todas las ideas tienen su fundamento último en la idea de Bien.

³¹ Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 17-18.

³² Para los griegos, el ente como tal, en su totalidad, es *phýsis*: es decir, su esencia y carácter consiste en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Más tarde, *tá physicá*, significó el ente natural, aunque todavía se seguía preguntando por el ente como tal. En griego, “traspasar algo” “por encima de”, se dice *metá*. El preguntar filosófico, por el ente como tal es “*metá tá physicá*”, lo cual refiere a algo que está más allá del ente; esto es, “metafísica”. Cfr. HEIDEGGER, Martín, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Bs. As., 1969, p. 55-57.

marcos de conocimientos, asegurados por el propio significado del ser como ser ideal, lo que está abierto, es la posibilidad para el dominio controlado de cada cosa. Lo que sea cada ente, en general, viene ya decidido de antemano por la ciencia correspondiente y no desde la cosa misma. La realidad individual está fragmentada y viene a ser lo que nosotros queramos. El proceso en que vino a revelarse que el conocer es dominar desde el a priori de las ideas (categorías), es la historia. La metafísica es la historia de la realización del conocimiento como dominación del ente en su totalidad.

*“El “desvío” del que hablábamos consiste, enunciado desde la posición que hemos alcanzado, en la disolución de la filosofía en metafísica, o lo que es lo mismo, en la indiferencia entre el ser y el ente, en el olvido de la diferencia”.*³³ La metafísica no ha visto sino lo presente y no ha oído sino lo dicho. De este modo, olvidó al ser. Pareciera que hubiera aquí una contradicción, ¿cómo podría olvidarse lo no visto ni sabido? Es obvio que el olvidar siempre supone cierto saber, perdido momentánea o permanentemente. Y, según lo afirmado, la metafísica solo ha tenido experiencia con el ente, y no con el ser. Pero, en realidad, para poder aprehender a un ente como tal, es necesaria una previa captación del ser. Nuestro trato con las cosas ignora, por olvido, semejante circunstancia, y deja sin problematizar la cuestión última y decisiva.³⁴ En efecto, la afirmación del ente en tanto ente siempre tiene implícito, de modo no-dicho, y como misterio, al ser en cuanto tal.

De este modo, a la diferenciación que produce el pensar metafísico Heidegger lo denomina “onto-teo-logía”. En el pensamiento metafísico, la diferencia ha sido diferenciada y decidida de un modo bien determinado: el ser se convierte en el fundamento de lo ente. Este fundamento, en la metafísica, recibe un tratamiento doble de acuerdo a la época en la que el ser acaezca en cuanto tal: en primer lugar, en tanto “onto-logía”, desde la unidad que llega hasta el fondo de cada ente, revelando lo que en éste hay de general y común; en segundo lugar, en tanto “teo-logía”, desde la unidad fundadora de todo lo ente, de la totalidad, es decir de lo más elevado sobre todas las cosas. Este ente fundante es el ente supremo. Además, son onto-logía y teo-logía,

³³ Cfr. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 18.

³⁴ La diferencia ontológica.

porque el sufijo “logía”, significa, fundamentación, justificación. A su modo, la metafísica es la unidad de ambos modos de fundamentar, a saber: ha reducido el ser a fundamento, y de este modo, lo que hace es tomarlo como ente, que solo es pensado a fondo, cuando se lo piensa como idea, sustancia, causa primera que se funda a sí misma o subjetivismo trascendental.³⁵ La onto-logía y la teo-logía solo son “logías” en la medida en que es un modo de *lógos* que fundamenta a la multiplicidad de entes en una unidad general, suprema e inmutable que permanece igual a sí misma (permanente presencia). De este modo, el ser del ente es pensado, ya de antemano, en tanto fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda la metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuentas del fundamento.³⁶ “*La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general (onto-logía), y en lo supremo (teo-logía)*”.³⁷

De lo que llama Heidegger historia de la metafísica el tiempo ha desaparecido, no se ha eliminado, simplemente no ha sido pensado; y ello quizás, porque ha sido utilizado y manipulado. Preguntemos ahora ¿qué es la idea? Frente a la cosa, es la verdad, pero a su vez la idea es una abstracción; porque es una determinación que no contiene nada. Vale como soporte vacío. Si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, y eso quiere decir de la idea, esto viene a significar que la historia es el desenvolvimiento de la nada, pues éste es el ser de la idea. Ese desenvolvimiento, lo es no sólo de la metafísica, sino del nihilismo como claramente advierte Nietzsche. Para Heidegger, que recoge el término a partir del sentido que éste pensador le otorga, metafísica es sinónimo de nihilismo. La historia del nihilismo o historia de la metafísica, la historia donde se olvida al ser, comienza con Platón, y termina cuando se hace patente que allí donde se decía que estaba lo verdadero, efectivamente no hay nada. Cuando esto se hace patente, lo que ha

³⁵ Cfr. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 50.

³⁶ ID, p. 127.

³⁷ ID, p. 133. “*In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik*”.

ocurrido es que la metafísica ha llegado donde tenía que llegar, a su final, a su consumación.³⁸

II. El anuncio nietzscheano de la muerte de dios y la interpretación heideggeriana como delimitación y destrucción de la metafísica.

El pensar mismo se presenta en Nietzsche orientado hacia una destrucción total de las categorías metafísicas, pero también como apertura de caminos que muestran un nuevo modo de hacer filosofía para habitar y relacionarse con el mundo. La metafísica, que Nietzsche combate, no puede ser superada a través de una simple inversión, que significa repetir su lógica en otros términos, ni por la destrucción absoluta de la disyunción, que significa la afirmación de un monismo que supone la ausencia de libertad. Nietzsche lleva adelante tal destrucción con la figura del filósofo topo, cuya tarea consiste en realizar un análisis genealógico de la cultura, socavando sus fundamentos y sus presupuestos últimos con el objeto de hacer estallar las bases de las categorías que rigen el pensar occidental. Fundamento, bien, verdad, dios, ciencia y razón son algunos de los conceptos que somete a tal destrucción. Como sostiene Cragolini, su tarea consiste en llevar estos conceptos al límite del pensamiento y, de este modo, mostrar qué significan en realidad, y allí, en el límite, observar sus grietas y fisuras para lograr movernos por *medio* de ellos. En este sentido, como afirmamos arriba, la filosofía de Nietzsche no apunta a una simple inversión ni a la destrucción de las oposiciones metafísicas en pos de un monismo, sino que su tarea puede ser caracterizada como subversiva. Así, pues, Nietzsche, socava las bases mismas del sistema del pensamiento metafísico, destruye su fundamento: la *arkhé*, en torno al cual se ha constituido el pensamiento y la cultura occidental en su totalidad. De este modo, queda en suspenso todo par de contrarios de la lógica de oposición y se des-oculta lo que verdaderamente hay que pensar: *el entre, el medio* de las oposiciones,³⁹ esto es, la diferencia ser-ente.

³⁸ Cfr. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 21-23.

³⁹ Cfr. CRAGNOLINI, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Bs. As., 2007, p. 14 ss.

Como es sabido, la vida intelectual de Nietzsche se ha desarrollado en la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo pudo pensar su tiempo histórico anunciando y problematizando lo que asola a nuestro siglo. En este sentido se percibe en Nietzsche cierto tono profético anticipando la historia venidera de occidente desde una profunda comprensión de aquello que ya estaba germinando en el siglo XIX, el advenimiento y la consumación del nihilismo.

¿Qué entiende Nietzsche por Nihilismo?, ¿cuál es su esencia?, ¿por qué nuestra contemporánea historia se caracteriza por ser nihilista? Escuchemos las respuestas que da Nietzsche, *“Nihilismo: (significa) falta el fin, falta la respuesta al por qué; ¿qué significa Nihilismo?, que los valores supremos se han desvalorizado”*.⁴⁰ Ahora bien, esto muestra, como afirmamos arriba, que la metafísica y la propia historia de occidente están constituidas sobre la base del nihilismo. En este sentido, el combate nietzscheano ha de ser muy difícil y conllevará un enorme esfuerzo. Es por esto que Nietzsche utiliza ciertas armas para planear su estrategia de lucha contra la metafísica y así destruir su estructura disyuntiva que supone, a su vez, la destrucción de la historia occidental. Esta es la filosofía del martillo. Destruir a golpes de martillo todas las categorías metafísicas comenzando con aquella unidad dadora de sentido de todo lo que es: el dios de la metafísica. Así, puede caracterizar, Nietzsche, a la historia occidental como nihilista, bajo la sentencia “Dios ha muerto” que indica la pérdida del sentido y valor del mundo trascendente, unificado en dios como *arkhé*, unidad fundamentadora, rectora y unificadora de todos los ámbitos de la realidad, del conocimiento y la moral. Con la noción de nihilismo Nietzsche afirma, entonces, que el valor de los valores - unificados en dios como lo uno, la verdad, la justicia, el ser, las ideas- se ha desvalorizado, no nos orientan a nada, no ordenan nada. En esto consiste, asimismo, su labor genealógica; mostrar que el origen de los valores occidentales que se presentan como eternos, son, en realidad, producto de una voluntad débil y decadente, y por lo tanto, insignificantes. Nietzsche pone el acento en que el hombre mismo fue quien ha puesto ciertos valores, ciertos fundamentos, que fueron reverenciados en la historia occidental, y que se ha olvidado semejante

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich W., *La voluntad de dominio*, Aguilar, Bs. As., 1951, p. 27.

hecho, quedando ubicados en un mundo trascendente e inaccesible, donde el hombre mismo termina sometiéndose voluntariamente a ellos, convirtiéndolos, así, en principios determinadores de maneras y pautas incuestionables de acción y pensamiento.

Resumiendo, podemos afirmar que el nihilismo nietzscheano en cuanto desvalorización de los valores supremos, muestra la negación y destrucción toda *arkhé* que permita unificar onto-teo-lógicamente el flujo del devenir-multiplicidad del ser; esto es la destrucción del primer principio, de dios, del ser como fundamento del ente, del bien, de la verdad y el optimismo tecnocientífico.

Nietzsche señala dos tipos de nihilismo: por un lado, el nihilismo activo, aquel según el cual tiene la fuerza para destruir los valores que han perdido sentido, pero todavía no tiene la fuerza para imponer y crear nuevos valores; pero, por otro lado, hay un nihilismo más peligroso, el nihilismo pasivo, que muestra por todas partes los signos de debilidad producto de la cultura occidental. Aquí, la fuerza propia del espíritu está cansada, agotada. Así, los valores que tenían crédito pierden su lugar, se consideran inadecuados, pero no hay fuerza para destruirlos, por lo tanto vuelven a aparecer con nuevos disfraces – religiosos, morales, epistémicos, estéticos-, cuya consecuencia es la decadencia en la cual está sumergida la cultura actual.

Adentrémonos estrictamente en la esencia del nihilismo que en sentido amplio Nietzsche expresó con la sentencia “Dios ha muerto” anunciado en el pasaje de *La Ciencia Jovial* que lleva el título de “El Hombre frenético”⁴¹:

¿No habéis oído hablar de que aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: “¡Busco a Dios, busco a Dios!” Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. “¿Es que se ha perdido?”, dijo uno. “¿Se ha extraviado como un niño?” dijo otro. “¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros? ¿Se ha embarcado en un navío? ¿Ha emigrado?” – así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. “¿A dónde ha ido Dios?”, gritó, “¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich W., *La ciencia Jovial*, Monte Avila, Caracas, 1990, p. 116-118.

– vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia donde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No lleva continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina? –también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y más poderoso que poseía todo el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos- ¿quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo un hecho más grande- y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!”.

Aquí calló el hombre frenético y miró nuevamente a sus oyentes: también estos callaron y lo miraron extrañados. Finalmente lanzó él su lámpara al suelo, que saltó en pedazos y se apagó. “Llego muy temprano”, dijo luego, todavía no estoy a tiempo. Este acontecimiento inaudito aún está en camino y peregrina- aún no se ha adentrado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aún después de que han sido hechos, para ser vistos y escuchados. Este hecho les es todavía más lejano que la más lejana estrella -y sin embargo, ellos mismos lo han hecho!”.

Se cuenta que aquel mismo día el hombre frenético irrumpió en diferentes iglesias y entonó su Requiem aeternam (Descanso eterno para Dios). Sacado de ellas e impedido de hablar, sólo respondió una y otra vez: “¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y mausoleos de Dios?”.

Ahora bien, este pasaje a dado lugar a numerosísimos malos entendidos debido a que no podemos comprender que quiere significar Nietzsche en él si

no se tiene en cuenta la temática que gira en torno al problema del nihilismo. Ellas sostienen, por ejemplo, que las afirmaciones nietzscheanas llevan a un mero ateísmo. Más aún, en la misma obra pero más adelante aparece otro pasaje que podría acrecentar tal confusión porque Nietzsche afirma que la fe en el Dios cristiano se ha vuelto inaceptable.⁴²

Pero la sentencia “*Dios ha muerto*”, nos indica (en relación con la cuestión del nihilismo), por un lado, la destrucción del mundo suprasensible (platónico) de las ideas eternas e incuestionables, pero por otro lado, significa también, la destrucción del modo de pensamiento tecno-científico como único modo de pensar viable para el hombre; por ende, esto conlleva a la destrucción de la lógica metafísica de oposición disyuntiva. La muerte de dios muestra la consumación y el final del pensamiento dicotómico regido por la lógica de la identidad y el principio de no contradicción.

Heidegger, por su parte, ya da cuenta de la desdivinización del mundo en su ensayo de 1938 titulado “*La época de la imagen del mundo*”⁴³, como uno de los rasgos característicos de la época moderna; refiriéndose con aquella noción, no a la negación de dios, sino al modo como el cristianismo se ha configurado en una ideología, dando lugar a la huida de lo divino. Luego, interpretando el pasaje de Nietzsche citado arriba, en su ensayo titulado “La frase de Nietzsche “Dios ha Muerto”, sostiene que esta sentencia designa el

⁴² Recordemos que en la configuración de la metafísica como onto-teo-logía el movimiento resulta no explicado y, por ende, negado. Asimismo, esto ocurre a lo largo de toda la historia de la metafísica porque el movimiento no deja apresarse en un horizonte categorial estable; así el devenir deja de ser pensable dentro de la lógica metafísica de la identidad; es decir, no permite ser pensado en esas condiciones. Esto ocurre porque Aristóteles se pregunta ¿qué determina al ser en potencia pasar al acto en vez de no pasar? La respuesta es la afirmación de que hay un primer principio idéntico a sí mismo que no es producido, sino que es siempre en acto, aquí queda fundada la metafísica como onto-teo-logía. La conclusión de ello es que en el principio no hay caos sino algo determinado, una causa siempre en acto que impulsa el cambio. La sombra sucede después de la luz; esta luz no es sólo la luz de la ciencia sino también la de la religión, la del *lógos* “*en arkhé ho lógos*” (Juan I, 1: “In principio erat vebum”). De este modo, el horizonte epistémico y el religioso son uno e idénticos en su constitución occidental. No hay más misterio, ni espacio para lo divino en occidente, ni angustia, sino seguridad epistémica y salvación. “*La lógica ha derrotado al pesimismo. Pero sólo porque ha renunciado al devenir por el ser, al movimiento por la quietud. A la vida por la no-vida*” (VITIELLO, Vincenzo, op. cit., p. 83). Es precisamente contra esta tradición del primado de la luz, de la certeza, del optimismo científico, contra lo que Nietzsche embate, denunciando que tanto el saber, la verdad como la religión y la ciencia son también perecederos.

⁴³ Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, 1995.

destino de dos milenios de historia occidental (el nihilismo),⁴⁴ al tiempo que nos advierte que con la muerte de dios, Nietzsche, claramente refiere al dios cristiano pero como símbolo para designar la pérdida del valor del mundo suprasensible de la metafísica y su constitución onto-teo-lógica. De este modo, el dios muerto designa que el valor de los valores que sostuvieron y ordenaron la historia y la cultura occidental ya no valen, o lo que es lo mismo, no tienen fuerza, no mueven a nada.⁴⁵ Esto muestra, que la metafísica ha llegado a su consumación lo que significa, por un lado, no que haya acabado o finalizado, sino que ha desplegado todas sus posibilidades de dominio; por otro lado, al desplegar todas sus posibilidades, la metafísica muestra sus propios límites, lo cual nos coloca, de algún modo, fuera de ella. Para Heidegger, el nihilismo es el movimiento fundamental de la historia de occidente que en la época de la técnica moderna ha de consumarse, y que muestra, en todos los ámbitos de la realidad, sus consecuencias devastadoras. El discurso del hombre loco, que no es un hombre ateo como se suele interpretar, sino que mienta un hombre religioso en búsqueda de la divinidad (v. g. “*el hombre loco grita incesantemente: busco a dios, busco a dios*”), nos advierte, por un lado, que el nihilismo a llegado y a penetrado en nuestra cultura, pero por otro lado, que aún no hemos de tomar conciencia de semejante situación y decadencia que conlleva semejante advenimiento (v. g. los mercaderes que creen que descreyendo de toda religión se ha superado el nihilismo). Ello muestra que seguimos pensando, aún, de acuerdo a la lógica de oposición metafísica.

Asimismo, Heidegger nos muestra que el monoteísmo judeo-cristiano ha desdibujado la relación con la divinidad porque aquellas religiones son subsidiarias de la constitución onto-teo-lógica propia de la metafísica, llevando a una des-sacralización de lo real culminando con la muerte de dios y el nihilismo anunciados por Nietzsche.⁴⁶

⁴⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, 1995, p. 160.

⁴⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin, “La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto”, p. 162.

⁴⁶ De lo que se trata de pensar aquí es el dios con tintes teológicos de la metafísica. Aclaremos que la noción de *Dios* no debe confundirse con el tratamiento teo-lógico que está en cuestión en el texto, porque la teología no habla, en realidad de *Dios* (como la divinidad), sino que mienta, en su concepto, el fundamento que unifica la totalidad de lo ente.

Monoteísmo y toda especie de teísmo se dan recién desde la apologética judeo-cristiana, que tiene a la metafísica como presupuesto pensante. Con la muerte de este dios caen todos los teísmos.⁴⁷

Pero también, el desequilibrio esencial de la contingencia de la condición humana abre un ámbito en torno a la búsqueda permanente de lo divino, aun cuando el hombre moderno parezca ignorarlo: consecuencia propia de una época nihilista y decadente. Veamos, a continuación, algunas señales en torno a recuperar la dimensión sagrada de la realidad que conlleva a una apertura de un lugar originario donde el hombre puede volver relacionarse auténticamente con lo divino, pero desde un lugar diferente al dios de la metafísica.

III. Señales en Heidegger y en Nietzsche en torno a la apertura de otros modos de vinculación con lo divino.

Heidegger, vislumbra junto al comienzo tradicional de la filosofía como metafísica, cuya esencia gira en torno a la búsqueda de un fundamento (*arkhé*) absoluto que sea soporte de todo lo ente, a partir del *phatos* de la admiración que produce lo real; *otro comienzo del pensar* cuyo sentimiento fundamental es el temor (*Scheu*), la serenidad (*Gelassenheit*) y el espanto (*Schrecken*).⁴⁸ Otro comienzo, no uno nuevo, porque se ubica en otra parte y no después, en otro estrato en el que el tiempo histórico se ilumina a partir de la concepción del ser como acontecimiento apropiante (*Ereignis*).⁴⁹ Este es un lugar en el que ya todos habitamos, pero del cual siempre alejamos la mirada. Es el lugar de toda posibilidad-posibilitante, el lugar que interroga por el porqué de la diferencia, donde no hay ya ninguna seguridad epistémica. Es un lugar que nos acoge, en el sentido de que tampoco descuida el pasado metafísico. Este otro comienzo es el paso de la consideración de la metafísica como onto-teo-logía a la del ser

⁴⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 329.

⁴⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, p. 20-23.

⁴⁹ Desde el pensar fundante o desde *otro modo de pensar* Heidegger sostiene, "el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo" (*Sein gehört – mit dem Denken- in das Selbe*)⁴⁹ (*ID*, p. 69). Y ¿qué es ese "lo mismo" para el pensar no metafísico de Heidegger? Lo que da (*es gibt*) tanto al ser como al pensar su *mismidad*, es su *mutua pertenencia*. Ahora, ese mutuo pertenecerse acontece, para Heidegger, como *Er-eignis* (*ID*, p. 91). En el *Er-eignis* hombre y ser se pertenecen y se apropian mutuamente.

y la diferencia como acontecimiento apropiante (*Ereignis*); y el paso del pensamiento que interroga por el fundamento de lo real asegurándolo en la objetividad de la representación, al pensamiento que está a la escucha del ser, un ser abismal, una nada fundante.

En *Aportes a la filosofía*,⁵⁰ Heidegger habla de un primer comienzo que designa a toda la historia de la metafísica, y que, en su acontecer, se caracteriza por el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser; pero también, muestra la posibilidad de otro comienzo que subyace en la elaboración de la pregunta ¿qué es el ser? y ¿por qué la diferencia? Este tránsito cobra sentido cuando Heidegger comprende la diferencia ontológica como *Ereignis*. Es este un tránsito de la verdad del ente hacia la verdad del ser, y a la problematización de la diferencia. Heidegger encuentra el sentido pleno de este movimiento, en la consideración de la diferencia ontológica, como la relación entre *Austrag* y *Lichtung* que adviene en cuanto *Ereignis*. Ello es, según Heidegger, dejar de comprender al hombre, como amo y señor que lo domina todo a través de la tecno-ciencia, hacia la comprensión del ser como destinación (*Geschick*), y como donación del ser en forma de desocultamiento y ocultamiento a la vez. El tránsito es un camino o travesía hacia lo abismal o el abismo del ser, es decir, de la metafísica que todo lo fundamenta a la desfundamentación, o mejor dicho, a la fundación. El tránsito llega a realizarse a través del alzado (*Aufriss*) de diversos ensambles que explica Heidegger, en *Aportes a la filosofía* de la siguiente manera: en la resonancia se experimenta el abandono del ser, ello conduce al pase del primer comienzo al otro, a través de un salto hacia lo abismal del ser, y en torno a su verdad, en la cual comparecen los futuros con el fin de que pueda advenir el último dios. El tránsito se da aquí, estrictamente hablando, en el pase. El pase es la transición del primer comienzo al otro comienzo del pensar. Esto no significa desechar la historia de la metafísica sino, que desde el otro comienzo, dialogar con ella.⁵¹ Este tránsito hay que interpretarlo como una manifestación histórica del ser, el primer comienzo llega a su fin cuando se encuentra con el otro comienzo.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, p. 36-38.

⁵¹ Cfr. SANTIESTEBAN, Luis Cesar, "Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche", en *Diánoia*, volumen LIV, número 63, revista de la UNAM, México, 2009, p. 22-23.

Dado que a través de la tradición metafísica recibimos lo pensado que implica, también, lo in-pensado en ella, esto posibilita el despliegue de la historia metafísica y su superación. Lo in-pensado se presenta como retracción (*Entzug*) y como velamiento (*Lethe*) pero nos atraviesa dejando su rastro o huella (*Spur*). A partir de ellas es posible el pensamiento rememorante, es decir, pensar lo in-pensado (*An-denken*). Lo que se sustrae puede tocar, o, mejor dicho, toca al hombre de modo tan grave que lo interpela más que la presencia de lo ente; entonces la filosofía debe meditar sobre aquellos signos de lo que se sustrae, preparar el pensar rememorante para el paso del último dios. Este último dios señala lo totalmente otro ante los dioses de la metafísica, ajeno a toda religión, fuera de lo calculable y extraño a las determinaciones del dios de la metafísica: ente supremo, creador, causa primera, etc., pero tampoco debe confundirse con el ser o el *Ereignis* del otro comienzo. Para acoger la venida del último dios es necesario preparar un claro (*Lichtung*), un lugar donde espacio y tiempo resultan sagrados como ámbito para el encuentro con lo divino. Desde el ser no se llega a dios, Heidegger señala que hay que preparar el lugar sagrado que nos abre la esencia de la divinidad, y así llegar a pensar la esencia de dios como lo divino. Pero, ¿por qué último dios?, último no refiere al final de una época sino al comienzo de otro modo de pensar, en donde a partir del *Ereignis* preparamos el espacio-tiempo sagrados para el instante de su paso. “*El último dios es el comienzo de la más larga historia en su más corta vía. Se requiere larga preparación para el gran instante de su paso.*”⁵²

Heidegger se esfuerza por plantear el problema sobre lo divino en un nivel más radical que el de la metafísica, partiendo de la dimensión del ser y su verdad que se oculta en lo ente, y no de los entes y sus explicaciones causales al modo de la tecno-ciencia moderna. Pero el ser heideggeriano no debe confundirse con lo divino, a partir de la verdad del ser y el *Ereignis*, es decir desde el otro comienzo del pensar, es posible pensar la esencia de lo sagrado, y la esencia de lo sagrado nos abre la esencia de lo divino, que nada tiene que

⁵² HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, p. 332.

ver con el dios de la metafísica. Dado que lo divino adviene frente a una continua actitud interrogadora por el sentido del ser.

Por su parte, el joven Nietzsche concibe a la realidad como devenir sagrado cuyo carácter divino se expresa en Apolo y Dionisos:

Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo Apolíneo y de lo Dionisiaco ...entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente.⁵³

La comprensión trágica de la realidad parte de la experiencia y la intuición de que el llamado “mundo” es un constante fluir-devenir que descubre entes y los encubre sobre el flujo del tiempo, que todo lo crea y todo lo destruye. Aquí la estética aparece como el horizonte de comprensión para el planteo de la ontología nietzscheana, dado que solo, como obra de arte, aparece justificado lo fenoménico, y proclama a la intuición como fuente de todo conocimiento. La intuición es la mirada previa que penetra en la esencia misma del devenir. Los conocimientos fundamentales poseen siempre la forma de iluminaciones frente a lo dado, ya sea esto algo individualizado, producto de lo apolíneo o, caótico, infinito, expresión dionisiaca.⁵⁴ El pensamiento nietzscheano permanece extraño a la especulación, su pensamiento proviene de una fundamental fuente poética, muy cercana a la expresión simbólica de los místicos; es por esto que la intuición, en cuanto sugiere la ausencia de mediaciones, posibilita llegar a la esencia de lo real, cosa para la cual está vedada la razón (representante) porque sólo se queda en lo fenoménico-formal. Aparece aquí, entonces, una comprensión ontológica del mundo que, en el arte, se des-oculta. A través de la obra de arte griega se intuye y se comprende la diferencia como devenir de fuerzas múltiples que con-forman lo fenoménico.

Adentrémonos en las metáforas ontológicas planteadas para expresar la experiencia del ser. Nietzsche afirma que, intrínsecamente, en el arte y, más específicamente, en las tragedias griegas antiguas se muestran una duplicidad

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza, Madrid, 1995, p. 40.

⁵⁴ Cfr. FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000, p. 26.

de poderes de diferentes fuerzas que denomina lo apolíneo y lo dionisíaco.⁵⁵ Con estas dos divinidades, Nietzsche recrea una nueva forma de problematizar y comprender el carácter sagrado de la realidad de la diferencia ser-ente. Lo apolíneo es la experiencia de lo figurativo, *principium individuationis*, la claridad, la forma, la medida que hace distinguible y particulariza las cosas y, es, a su vez, la disposición bella, "... *en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas, es a la vez el dios vaticinador (...) la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo*".⁵⁶ Pero la "grecidad", sostiene Nietzsche, no puede comprenderse si no la remitimos a la divinidad antitética y constitutiva de la originariedad griega: Dionisos.⁵⁷ Lo dionisíaco es, en cambio, la disposición caótica y desmesurada, lo in-forme, el oleaje de la vida, el frenesí sexual, el dios de la noche, de la música que desenfrena y enloquece.⁵⁸

La tensión *entre* las fuerzas apolíneas y dionisíacas (constitutivas de la realidad, en cuanto trágica) Nietzsche las encuentra plasmadas en las tragedias griegas. La tragedia griega, por tanto, sostiene Nietzsche, surge de estas potencias divinas contrapuestas en donde, cuando una aparece, la otra desaparece y viceversa, pero ellas están en constante tensión, estas fuerzas forman la realidad efectiva, en cuanto fuerzas immanentes a ésta. Ambas se muestran entrelazadas: el abismo del devenir-caos-multiplicidad, que solo se revela en la música con el luminoso mundo soñado de las formas y las figuras bien definidas. En este sentido, Nietzsche afirma que Apolo y Dionisos forman una alianza fraternal que constituye el carácter sagrado de la realidad en cuanto tal.

La afirmación de la tragicidad de lo real consiste en concebir al ser como devenir de fuerzas diferentes, sus oleajes hacen que surja todo lo

⁵⁵ En *El nacimiento de la tragedia*, se presenta de forma muy oscura y confusa lo que Nietzsche entiende por dionisíaco. El significado de lo apolíneo es más comprensible, dado que el principio de individuación es el mundo de fuerzas en el cual vivimos y en el cual, nosotros mismos, estamos individualizados. Pero el devenir-multiplicidad del caos o fondo primordial parece algo que está envuelto en tinieblas. Nietzsche acude a imágenes o metáforas para hablar de ello: el uno primordial, las madres del ser, el núcleo de existencia, el uno viviente. Es la presunción de una experiencia mística más que aprehensión a través de conceptos. Cfr. FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000, p. 32.

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza, Madrid, 1995, p. 42.

⁵⁷ Recordemos que ambas figuras divinas, que aparecen de forma contrapuesta, están en íntima relación constitutiva y originaria a la vez.

⁵⁸ Cfr. FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000, p. 27.

individualizado, y que esto destinado a la aniquilación se vuelva a sumergir nuevamente en el devenir del ser. La clave trágica se encuentra en la afirmación de que *todo lo existente es devenir*. Apolo y Dionisos se encuentran hermanados en tensión consonante y disonante a la vez. Cuando uno aparece el otro se oculta y viceversa, pero ambos son fuerzas del devenir que conforma la existencia.⁵⁹ Fuerza es superación, devenir, y negación de la identidad de lo particularizado, además fuerza es siempre apertura hacia una posible novedad que engendra multiplicidad. La filosofía dionisiaca no apunta a la sustitución de un ente, fundamental y supremo, por otro (onto-teo-logía), sino que es la afirmación de la potencia, del flujo de fuerzas diferentes, como condición de posibilidad de la emergencia de toda multiplicidad, esto es, afirmar, sin más, la multiplicidad. Ello destruye el principio de identidad, supuesto en la metafísica, que posibilita la reducción de la realidad a la lógica de oposición disyuntiva.

En la época donde la tragedia ha muerto en manos del mundo suprasensible platónico que ha de consumarse en el nihilismo actual, es posible reencontrar, o recordar (*An-denken*), a Dionisos en todo aquello que se da (*Es-gibt*), en aquello que, por su fuerza diferenciante, desborda en aquello donde hay exceso, y el ámbito del exceso es, fundamentalmente, el arte porque es allí donde se borran todos los límites, tanto de lo real como de lo aparente; el arte se convierte en una violación y trasgresión de toda identidad entitativa y personal. El juego como exceso, que el arte representa, nos empuja al abismo (*Ab-grund*), a la des-fundamentación, dado que acontece sin más. No hay una necesidad de un fundamento último y absoluto, sino un devenir de fuerzas azarosas; es decir, ni un fundamento trascendente, ni trascendental; solo exceso de juego artístico que rompe y perfora por el *medio* toda estructura sistemática, social, religiosa, científica, y cultural en general. La experiencia estética, que el arte nos proporciona, excede, y a la vez, destruye toda organización jerárquica dirigida por la subjetividad; dado que fluye por *medio* de

⁵⁹ Aquí tenemos que hacer referencia a Heráclito. Nietzsche declara en, *Ecce Homo*, su parentesco, su afinidad, con este pre-socrático. En algunos de sus fragmentos o referencias hechas a éste, podemos ver dicha afinidad: 572 (22 B 67) Hipol., IX 10,8: “*El dios: día noche, verano invierno, guerra paz*”; 719 (22 B 8) Arist. *Ét. Nicom.* VIII 2, 1155: “*Todo sucede según discordia*”. EGGERS LAN, C. y JULIÁ, V, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994; tomo I.

las oposiciones metafísicas creando multiplicidades y generando nuevos sentidos.⁶⁰ Ello es lo que mienta Dionisos.

En base a los argumentos expuestos sostenemos, entonces, que Dionisos es posibilidad, apertura, el “*entre*” de la *diferencia ser-ente*. Es la transgresión de todo límite. Es experiencia sagrada que remite a la forma: lo apolíneo, a la vez que lo excede. Lo dionisiaco transforma la tragedia de vivir en una experiencia sagrada, donde *se es otro y con otros*. Lo dionisiaco habita en el *entre* de las oposiciones de la metafísica. El *entre o medio* es la apertura originaria, acontecimiento apropiante (*Ereignis*), posibilidad de movimiento siempre originario. Cragolini contrasta la noción de *medio* con la de *don*, entendido como regalo, que no es ni intercambio ni reciprocidad, sino que es dar-se. Ello pone en jaque toda lógica disyuntiva. El *don* pone en crisis la noción de razón objetivadora, dado que lo que deviene multiplicidad impide cualquier tipo de totalización o unificación, conforme a la lógica de la identidad que suprime las diferencias para que lo otro sea asimilado como lo igual, es decir, la imposibilidad de justificación, de fundamentación, al modo de la metafísica tradicional.⁶¹

Nietzsche piensa al ser como devenir por medio de Dionisos devolviéndole a la realidad su carácter sagrado y temporal. El ser es tiempo y el tiempo es ser.⁶² El arte trágico experimenta lo figurativo pero en su inquietud, goza en destruirlo porque, precisamente, en eso consiste lo trágico. En la concepción trágica del cosmos se expresa el bello aparecer y producir de las formas estables, y su destrucción, retornando al movimiento originario que acaece sin cesar al mismo tiempo o, mejor dicho, es el tiempo mismo. Al concebir al ser como devenir, el movimiento es movimiento del límite de la cosa. La nada es pensada como aquella que produce el movimiento del límite, ello es la diferencia, *el medio*, donde el devenir crea y aniquila las cosas continuamente, en el tiempo total, dionisiaco, que repite sin cesar el

⁶⁰ La destrucción nietzscheana del platonismo y, en especial, la concepción del arte, como subversión, ha dado lugar a la recepción de su pensamiento en numerosas corrientes artísticas del siglo XX, por ejemplo, las vanguardias, el expresionismo, el surrealismo, el dadaísmo, etcétera.

⁶¹ Cfr. CRAGOLINI, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Bs. As., 2007, p. 95 y ss.

⁶² Cfr. FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000, p. 199.

movimiento infinito de creación y destrucción. *Dionisos es la santidad como donación del ser y el tiempo*. La sabiduría dionisiaca, en cuanto experiencia sagrada, consiste en sabernos parte de este juego universal que nos da a conocer formas individualizadas, a la vez que nos reintegra al acontecimiento apropiante originario dicho en lenguaje heideggeriano. Ello se muestra en la excedencia que aparece en todo ente sustrayéndose.

Para finalizar, resulta clara la delimitación y evaluación que ambos pensadores hacen de nuestro mundo como nihilista, pero a la vez, mientan señales u otros modos de experimentar y pensar una vinculación con lo divino originaria y auténtica, donde la ligazón con la divinidad está dada por la serenidad y la contemplación (experiencias radicalmente diferentes a las del pensamiento metafísico comprendido como tecno-científico) para acoger el acontecimiento sagrado en donde no hay ya palabras que decir, solo el silencio y la escucha ante lo divino.

Bibliografía.

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.
- _____, *Primeros y segundos analíticos*, Gredos, Madrid, 1995.
- CORTI, Enrique, "La inteligencia y lo inteligible", en *Pensamiento y Realidad*, Usal, Bs. As., 1985.
- CRAGNOLINI, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Bs. As., 2007.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1986.
- EGGERS LAN, C., y JULIÁ, V. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994.
- ESPERÓN, Juan Pablo E., "Identidad y Diferencia. Los supuestos de la filosofía moderna", publicado en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, comp. Scannone, Juan Carlos, editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010.
- _____, "Diálogo Nietzsche-Heidegger sobre a diferença como superação do pensamento metafísico", *Revista Trágica: Estudos sobre*

Nietzsche. Publicación semestral do Grupo de Pesquisas Spinoza & Nietzsche (SpiN) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) Brasil, 2º semestre de 2010 – Vol. 3 – nº 2.

_____, “Pensar más allá de la dialéctica. Nietzsche, Heidegger y la diferencia”, *Nuevo Itinerario*. Revista digital de filosofía, dependiente de la facultad de humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Año VI, Volumen 6, 2011.

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, A. Sanchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, trad, J. Gaos, FCE, México, 1971.

_____, “La esencia del fundamento” en *Hitos*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.

_____, *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990.

_____, *Introducción a la Metafísica*, Trad. E. Estiú, Nova, Bs. As., 1969.

_____, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Almagesto, Bs. As., 2003.

_____, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vernal, Destino, Madrid, 2000.

_____, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1990.

_____, “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

_____, “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, publicado en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

_____, “La sentencia de Anaximandro”, publicada en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998.

_____, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

_____, “La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, 1995.

_____, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de Bosque*, Alianza, 1995.

HERNÁNDEZ PACHECO, Javier, *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre la vida y la trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón pura*, trad., P. Rivas, Alfaguara, Madrid, 1998.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, "Heidegger und Nietzsche", en *Nietzsche-Interpretationen III*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *El Nacimiento de la Tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1995.

_____, *La ciencia Jovial*, Monte Avila, Caracas, 1990.

_____, *La voluntad de dominio*, Aguilar, Bs. As., 1951.

OLASAGASTI, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

PLATÓN, *Cratilo*, Gredos, Madrid, 1999.

_____, *República*, Gredos, Madrid, 1986.

PÖGGELER, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque Pajuelo, Alianza, Madrid, 1986.

SANTIESTEBAN, Luis Cesar, "Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche", en *Diánoia*, volumen LIV, número 63, revista de la UNAM, 2009.

VATTIMO, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Paidós, Bs. As., 2002.

_____, *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binaghi, Península, Barcelona, 2003.

_____, *Las aventuras de la diferencia*, trad. Juan Carlos Gentile, Península, Barcelona, 1986.

VITIELLO, Vincenzo, "Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia" en *Secularización y nihilismo*, ed. Jorge Baudino-UNSAM, Bs. As., 1999.