

Nietzsche y Heidegger: Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar

Juan Pablo Esperón¹
Universidad Nacional de La Matanza
CONICET

Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RiHumSo y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos

Esperón, Juan Pablo (2016) "Nietzsche y Heidegger: Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar" en *RIHUMSO* Vol 1, n° 9, año 5, mayo de 2016, pp. 69-81. ISSN 2250-8139

Recibido: 20/02/2016

Aceptado: 05/06/2016

Resumen.

En el presente artículo reproducimos esquemática y estructuralmente el resultado y los aportes de mi tesis doctoral a la comunidad científica publicada gracias a las gestiones realizadas por las autoridades del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de La Universidad Nacional de La Matanza.

Palabras clave: identidad, diferencia, Dionisos

Summary

NIETZSCHE AND HEIDEGGER: ENDING OF METAPHYSICS AND TRANSIT TO ANOTHER WAY OF THINKING

In this article we reproduce schematic and structurally the result and the contributions of my doctoral thesis published the scientific community thanks to the efforts made by the

¹ Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Es Director de la Revista Académica de Filosofía "Nuevo Pensamiento" dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente la obra *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*, BIBLOS, 2015; junto a los Doctores Juan Carlos Scannone y Roberto Walton, además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.



Nietzsche y Heidegger
Juan Pablo Esperón

authorities of the Department of Humanities and Social Sciences of the National University of La Matanza.

Keywords: identity, difference, Dionisos

1. Introducción. Planteo del problema e hipótesis

El libro en cuestión² se inscribe dentro de la actual discusión sobre el lugar que ocupa la filosofía de Nietzsche en relación a la interpretación heideggeriana, cuestionándola y polemizándola, al considerar (a Nietzsche) como el pensador que consuma *la historia de la metafísica*,³ caracterizada por el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser y su diferencia con el ente. Nosotros, a diferencia de Heidegger, proponemos una lectura del joven Nietzsche donde sostenemos que la noción de Dionisos elaborada en *El nacimiento de la tragedia*, es la comprensión, la problematización y la expresión de la *diferencia*, en cuanto piensa de una nueva manera al ser junto al devenir y, en este sentido, puede relacionarse con la comprensión de la diferencia en cuanto acontecimiento apropiante (*Ereignis*) en sentido heideggeriano, y por ende, Nietzsche no puede ser considerado el filósofo que consuma la metafísica sino que abre un camino de tránsito en torno a su superación.

2. Estructura formal del libro

A. El planteo heideggeriano de la filosofía: delimitación de la metafísica occidental y apertura de un nuevo inicio del pensamiento.

B. El planteo filosófico trágico del joven Nietzsche.

C. Conclusión. Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisiaco y el *Ereignis* como *Zwischen*: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia modo del pensar.

² Cfr. Esperón, J. P., *Nietzsche, ¿Filósofo Metafísico?* Diálogo entre Nietzsche y Heidegger en torno a pensar lo dionisiaco y el Ereignis como Zwischen: movimiento, apertura y diferencia. Acabamiento de la metafísica y tránsito hacia otro modo del pensar. Editorial UNLaM-Prometeo, Buenos Aires, 2015.

³ Según Heidegger, toda filosofía se elabora en base a un sistema único de pensamiento. En el caso de Nietzsche, la voluntad de poder y el eterno retorno fundamentan a todo ente en su totalidad. Esa es la tesis heideggeriana fundamental. En este sentido, la filosofía nietzscheana se presenta como el fin de la metafísica; porque, en segundo lugar, la voluntad de poder es la respuesta a la pregunta por el ser como fundamento de todo lo ente en general, y, la respuesta a la pregunta por la cual todo lo ente es causado, en cuanto este ente es el fundamento supremo de todo lo existente, preguntas rectoras de la metafísica y su historia; pero Nietzsche no pregunta por el sentido del ser mismo ni por la diferencia. En tercer lugar, Heidegger traduce la voluntad de poder como voluntad de voluntad, en cuanto que más allá de querer su poder ella se quiere a sí misma como voluntad. No es un mero querer por supervivencia o autoconservación, sino que la voluntad de poder vale como fundamento onto-teo-lógico para todos los entes. Por último, Heidegger hace coincidir, en el interior de la metafísica, el concepto de poder nietzscheano con la metafísica aristotélica. En definitiva, lo que Heidegger intenta demostrar es que al considerar al poder como *dynamis* y *energeia*, Nietzsche consume el plan metafísico y, en este sentido, aquel piensa a Nietzsche dentro de dicha historia.

3. El método

Secciones A y B: abordaje Fenomenológico: Donde exponemos sus filosofías acotadas, en Heidegger, a las conferencias publicadas bajo el título “Identidad y Diferencia”; y, en Nietzsche, a “El nacimiento de la tragedia”.

Sección C: abordaje Hermenéutico: Donde intentamos pensar conjuntamente algunos aspectos de la relación entre Nietzsche y Heidegger, por medio y a través de sus filosofías, de manera que ambos se sobrepujan mutuamente sin decidir ni justificar a una por sobre la otra. A través de la superposición y el carácter contrastivo de ambos autores, pretendemos pensarlos en conjunto para generar un diálogo fructífero entre ellos.

4. Hilo conductor

Tanto Heidegger como Nietzsche parten de una problematización de la diferencia *entre* el ser y el ente (problema radical de la filosofía); delimitan críticamente el modo de pensar metafísico (como orientado hacia el dominio tecno-científico de la totalidad de lo real) mostrando sus consecuencias devastadoras; pero también transitan nuevos caminos y señalan otros lugares hacia la apertura de modos del pensar alternativos al metafísico.

A. El planteo heideggeriano de la filosofía: delimitación de la metafísica occidental y apertura de un nuevo inicio del pensamiento.

-La filosofía inicia con la pregunta por la diferencia *entre* el ser y el ente: ¿qué es el ser?, ¿por qué hay entes pudiendo y no más bien nada?, y ¿qué es el hombre?, que podemos reducir a ¿por qué la diferencia? Ello pone en marcha a una forma de pensamiento de índole especulativo en búsqueda de un fundamento (arkhé) y un discurso (lógos) verdadero en torno a ello, como así también a la historia occidental.

-Aparece aquí una triple relación constitutiva *entre* SER-HOMBRE-ENTES.

-Heidegger señala un “extravío” en la filosofía porque se responde a la pregunta por el ser con una determinación onto-lógica (el concepto) en la estructura gramatical S es P (v. g. el ser es la idea), pero el ser no es una determinación. Se olvida la diferencia.

-Problema: ¿cómo es posible tal identificación? Heidegger muestra que el principio de identidad⁴ es adoptado como presupuesto en el “es” de la proposición disolviendo la filosofía en metafísica y posibilitando su historia y su constitución onto-teo-lógica^{5, 6}. En este sentido, se piensa al ser en miras al fundamento de los entes cuyo carácter es la oposición disyuntiva exclusiva constituida por polos que se oponen entre sí para, luego, fundamentar la reducción de uno a otro. Tal estructura de oposición que fue instituida por Platón al establecer dos realidades opuestas en donde una funciona como fundamento de la otra, y donde la verdad opera del lado del fundamento en detrimento del otro, termina por adoptarse en toda la historia de la metafísica, elaborando de la misma manera y bajo la misma lógica la reducción, a saber: de lo múltiple a lo uno (antigüedad griega), de las *creaturas* al creador (medievo), y de lo representado a la representación (modernidad).

-Heidegger interpreta la filosofía de Nietzsche como último escalón del pensar subjetivo consumando la tecno-ciencia moderna, dado que lo que la voluntad quiere es el incremento de su poder (dominio) sin límite alguno.

-Pero también, Heidegger vislumbra junto al comienzo tradicional de la filosofía como metafísica, cuya esencia gira en torno a la búsqueda de un fundamento (*arkhé*) absoluto

⁴ El principio de identidad afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$. Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar. La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “*ser y pensar son lo mismo*”; pero *to autó*, lo mismo, se comprende como igualdad lógica y unidad óntica. En la proposición “S es P” se comprende al “es” como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. *Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica originaria.* Pero el ser fundamento que funda no es el ser, en su *diferencia-diferenciante*, con lo ente.

⁵ En la metafísica entonces, se comprende al ser del ente desde una doble perspectiva: como ontología (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.

⁶ Recordemos que 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, 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*”. 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 por sí le pertenecen.

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*).⁷ 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*). -La diferencia, desde este otro modo de pensar, es anterior a la diferencia onto-teo-lógica. Pensar aquella (*Unterscheidung*) significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo⁸ objetivo⁹ y genitivo subjetivo¹⁰ a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, mutuamente se pertenecen. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente y, en el segundo caso, se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir, en cuanto “diferenciante”. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al “es”, en el lenguaje, como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, ad-viene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se “da” *entre* (*Zwischen*) ambos y se mantiene.

-Por otro lado, igualmente de originaria, en el pensamiento filosófico, es la noción de identidad, según Heidegger. Esta noción se devela ligada a la noción de diferencia ontológica, previo a la interpretación metafísica, que aplica sus categorías lógicas a todo pensar. Esta noción es por primera vez anunciada por Parménides: “*ser y pensar son lo mismo*”. Pero, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser, que se halla en la frase de Parménides, procede de más lejos que de la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de esta. La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*) *entre* (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar. Pero ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional –con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente– el ser-humano es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”,

⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 20-23.

⁸ El genitivo indica posesión o pertenencia.

⁹ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

¹⁰ Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente

acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia originaria. De este modo, según la comprensión heideggeriana desde, el pensar fundante o desde *otro modo de pensar*, la frase de Parménides dice “*el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo*” (*Sein gehört – mit dem Denken- in das Selbe*).¹¹ 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*. En el *Er-eignis* hombre y ser se apropian mutuamente.

B. El planteo filosófico trágico del joven Nietzsche

-Nietzsche interpreta la tragedia griega como la antítesis radical entre la lírica dionisiaca del coro; y el mundo apolíneo de la escena, en donde aparecen las figuras, la movilidad y los colores. Apolo 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. Dionisos es, en cambio, la disposición caótica y desmesurada, lo informe, el oleaje de la vida, el frenesí sexual, el dios de la noche, de la música que desenfrena y enloquece.

-A partir de ello, Nietzsche comprende que la realidad es movimiento trágico, análogo al de las tragedias. Ello constituye la primera experiencia nietzscheana para problematizar y expresar la diferencia *entre* ser y ente, pero para no quedar atrapado en el modo de pensar metafísico se vale de las figuras divinas Apolo y Dionisos.

-Desde la perspectiva del joven Nietzsche, de *El nacimiento de la tragedia*, dicho problema podríamos enunciarlo así: lo que en un primer momento parece que Nietzsche insinúa, como liberarse de lo dionisiaco (en favor de la bella apariencia de la racionalidad de las formas ordenadas: la entidad del ente) es, en realidad, en vías a la superación de la metafísica y del pensar por oposiciones, liberar lo dionisiaco, ello significa, en el contexto nietzscheano, la imposibilidad de toda reducción disyuntiva en la comprensión de lo real, ello posibilita la apertura y el movimiento que fluye por medio de toda oposición generando y destruyendo toda multiplicidad. Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia, Deleuze sostiene que “*Dionisos es presentado con*

¹¹ HEIDEGGER, Martin, *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. 69. En adelante para citar el texto en cuestión utilizaremos solamente la sigla “ID”.

insistencia como el dios afirmativo y afirmador.¹² La multiplicidad es afirmada por Dionisos y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior. La afirmación de la tragicidad de lo real consiste en concebir al ser como devenir de fuerzas diferentes, donde sus oleajes hacen que surja todo lo individualizado, y que, al mismo tiempo, 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 son solo aspectos del mismo devenir que conforma la existencia. Fuerza es potencia, 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 (al modo onto-teo-lógico), 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 diferencia. Ello destruye el principio de identidad, supuesto en la metafísica, que posibilita la reducción de la realidad a la lógica de oposición.

-Por otro lado, Nietzsche muestra que en el ámbito del arte trágico aparece un poeta llamado Eurípides, quien destruye la tragedia. ¿Qué quiere decir esto? Que en el mundo griego aparece un nuevo ideal, la racionalidad objetivadora. Eurípides, al ser persuadido por ese ideal, lo introduce en sus obras hiriendo, a la tragedia, de muerte. Ahora tenemos a un pensador más que a un poeta. ¿En qué fenómenos de la tragedia euripídea se refleja esto?, el ejemplo más concreto lo tenemos en el prólogo del drama euripídeo, sostiene Nietzsche, en donde un personaje individual se presenta y cuenta quién es él, qué es lo que antecede a la acción, qué es lo que hasta entonces ha ocurrido, y qué es lo que ocurrirá; con ello se pierde absolutamente la tensión de la obra poética. De este modo, ya se sabe lo que va a pasar; ahora el espectador no se sumerge y se mimetiza con los sufrimientos del héroe trágico, plasmados en la obra misma, sino que analiza racionalmente a los personajes y enlaza causalmente los hechos.

-Nietzsche sostiene que detrás de la racionalidad euripídea está el ideal socrático. El "socratismo" representa la victoria del ideal racional-científico frente a Dionisos, y el arma de la que se vale aquel para destruir su esencia fundante es la imposición de la lógica de la identidad, aplicada sobre todo pensamiento primero y sobre toda realidad después; y el medio con el que cuenta es el lenguaje conceptual, que objetiva lo real fijándolo fuera de

¹² DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 23.

toda temporalidad, esto es, la reducción de la multiplicidad y el devenir al concepto o idea. Aquí se consuma la destrucción de lo dionisiaco no en favor de lo apolíneo, sino que el elemento que simboliza “el socratismo”, destruye tanto lo dionisiaco como lo apolíneo y se instituye el ideal racional, como fundamento de todo lo ente. O lo que es lo mismo, desde la perspectiva heideggeriana, se olvida la diferencia ser-ente y la filosofía se convierte en onto-teo-logía.

-Llegados a este punto se hace patente la instauración de la lógica de oposición que constituye la historia de la metafísica occidental, dado que se identifica a lo que deviene con lo aparente, y se convierte en verdadera realidad un mundo que es inventado, opuesto a aquel: el mundo de las ideas inmutables, perfectas y eternas, un mundo *ontologizado*, donde todo S es P. Es claro que la consecuencia directa de la instauración de la lógica de oposición metafísica cambia tanto la orientación y la concepción del hombre como el lugar que ocupa en el cosmos. A partir de aquí comienza la historia de la metafísica occidental, y ya no hay una experiencia del mundo como estética dionisiaca. Ahora los hombres deben adecuar su vida en un mundo de significaciones, en un mundo lógico, cuyo medio es la razón y su fin el dominio tecno-científico de todo ente. La sagrada razón es la que establece los límites y alcances de todo lo que puede ser pensado; es decir, las condiciones de posibilidad de las definiciones, regidas por la lógica de la identidad y la no contradicción, en la proposición S es P, estableciendo universalmente qué es digno de ser pensado y qué no. De este modo, se nos muestra lo que es verdaderamente real (las ideas). Asimismo, la razón se convierte en instrumento descalificador de todo aquello que no se ajuste a lo real, es decir, a la transparencia, seguridad y estabilidad de las significaciones.

-Al hablar de “socratismo”, Nietzsche refiere a la actitud humana del hombre de ciencia, además concibe a la ciencia moderna, en su conjunto, como problema, esto es, como sospechosa, y la contrapone al pensamiento trágico, dado que éste perfora la pretensión de verdad absoluta. Pero en la época metafísica el elemento trágico “lo dionisiaco” queda olvidado en la historia occidental.

-La conciencia es elevada a instrumento para el saber fundamentado. La situación de privilegio de la conciencia en su estructura formal, *saber que no se sabe*, es correlativa a la visión del mundo como sistema racional que lleva consigo la organización y el dominio tecno-científico de todo lo real. Ello se muestra, claramente, en la obra de arte euripídea, donde nunca el actor con su máscara ni el público expectante dejan de ser conscientes de sí, aunque se simula ser otro, siempre se está en relación con la propia identidad y

continuidad de conciencia que nunca ha de perderse. La *ratio* socrática proporciona las condiciones subjetivas de la unidad de la conciencia, que ahora es inalienable. Como consecuencia del triunfo Socrático tecno-científico, la cultura, en general, se ha vuelto decadente. Nace la historiografía como una enfermedad histórica producto del exceso de conocimiento y se sustituye al mito por la historia. En fin, cuando Nietzsche afirma que el elemento socrático, la *ratio* fundamentadora, se ha independizado completamente y se ha impuesto al elemento dionisiaco, muestra, a su vez, el malestar de la cultura occidental que se manifiesta en la configuración de un hombre mediocre, dispuesto como mercancía, que se define como trabajador y consumidor; ¿no está anticipándose a Heidegger en torno a la destrucción de la metafísica, como una crítica de la cultura en general, a una desmitificación de la *ratio* tecno-científica que lleva a una des-fundamentación de la lógica de la identidad? Pero también, ¿no está previsto en Nietzsche, con la recuperación del elemento dionisiaco, el pensamiento que tiene por eje central la problematización de la diferencia y la comprensión del ser en cuanto acaecer sagrado que excede toda entidad del ente?

C. Conclusiones

-Tanto Heidegger (al considerar a la metafísica como onto-teo-logía) como Nietzsche (al hablar de “socratismo”) delimitan un tipo de *logos* metafísico devastador y decadente que se ha consumado; 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.

-Ambos pensadores recuperan la problematización de la diferencia (cuestión última y decisiva para el pensar filosófico), manteniendo la tensión *entre* el ser y el ente, o *entre* Dionisos y Apolo, sin llegar a respuestas absolutas.

-Además, tanto Heidegger (mostrando el olvido por la pregunta que interroga por el sentido del ser) como Nietzsche (mostrando la eliminación del elemento dionisiaco por parte de lo que llama “socratismo”) muestran cierto desvío del pensar inicial hacia la imposición de un *logos* tecno-científico que en la filosofía griega se arraiga y desarrolla la historia occidental, al tiempo que muestran sus consecuencias.

-Por otro lado, ambos señalan caminos en torno a pensar la realidad desde “otro lugar” o desde un “lugar fundamentante” considerando como elementos constitutivos y decisivos

tanto a la temporalidad, como al devenir y a la multiplicidad, dado que con la noción de Ereignis, en Heidegger, y la recuperación del elemento dionisiaco, en Nietzsche, otorgan una dimensión sagrada a la realidad que excede al *lógos* hegemónico de la metafísica occidental.

-Por todo ello, Nietzsche no puede ser considerado un filósofo metafísico, o mejor dicho consume la metafísica pero en el sentido de que muestra sus límites, pero ello implica, a su vez, la posibilidad de transitar o señalar otro lugar del pensar. De este modo, tanto Heidegger como Nietzsche consumen la metafísica y transitan hacia otro modo del pensar.

-A partir de ello nosotros mostramos la constitución disyuntiva de la metafísica, pero, a su vez, señalamos que con la noción de *entre* o *medio* de las oposiciones logramos sustraernos al pensar metafísico. Esta noción implica la posibilidad de creación de sentidos y horizontes históricos siempre nuevos. Sugiere también, la imposibilidad de un cierre final y la imposibilidad de pretensión de alcanzar un fundamento último en la comprensión de la realidad; a la vez que afirma la irreductible distancia de las oposiciones multiplicando y potenciando las diferencias.

- Para finalizar, desde la perspectiva de la diferencia, la subjetividad no puede ser considerada absoluta, concebida al modo cartesiano, esto es, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde la filosofía que hemos alcanzado, la presencia del otro es pensable, desde la noción de *entre*, como modo de articular la propia subjetividad y construirla en los otros, dado que ella se configura en el *medio* del entrecruzamiento de diferentes inter-relaciones: “*no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y del nos-otros*”.¹³ Quizás, el *entre* sea el lugar del acontecimiento apropiante comparable al amor que, sin resguardo, oscilante y temblando, ama la extrañeza no apropiable del otro, del ser y de la naturaleza. Así lo expresa Nietzsche: “*Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil y subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre...*”.¹⁴

6. Nuevos problemas que aparecieron luego de la investigación

¹³ CRAGNOLINI, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Bs. As., 2007, p. 129.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1995, p. 44.

-Deleuze da pasos importantes en relación a la problematización y expresión de la diferencia siguiendo el camino señalado por Nietzsche y Heidegger que creemos deben ser investigados.

- También, se nos aparece un problema con respecto al lenguaje: al decir el “ser es diferencia” o “el ser es devenir” estaríamos volviendo a pensar de acuerdo a la estructura de pensamiento propia de la metafísica occidental, porque en aquellas proposiciones se está identificando al ser con un ente determinado (sea este ente cualquiera) conforme a la lógica de la identidad. Nuestras lenguas occidentales son lenguas que nacieron conjuntamente con el pensar metafísico. Comprendemos, de este modo, el gran esfuerzo heideggeriano con respecto a la creación de nuevas formas de enunciación, y la recuperación nietzscheana del elemento divino dionisiaco para problematizar y pensar la diferencia irreductibles a las categorías metafísicas.

-Otro problema que queda abierto, a la vez que consideramos su abordaje de suma relevancia, consiste en mostrar las posibilidades que ofrecen las diversas actuaciones históricas de las diferentes culturas, sobre todo en lo referente al problema de la diferencia, en un continente como el nuestro.

-Por último, también debemos investigar qué implicancias y consecuencias ético-políticas conllevaría, tanto en la teoría como en la práctica, una filosofía de la diferencia.

Bibliografía utilizada en la tesis

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.

_____, *Tratados de Lógica*, trad. M. Sanmartín, Gredos, Madrid, 1995.

_____, *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.

CRUZ VÉLEZ, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Bs. As., 1970.

DE AQUINO, Santo Tomás, *Suma Teológica*, t. II, BAC, Madrid, 1957.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1986.

_____, *Diferencia y Repetición*, Júcar, Madrid, 1998.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003.

DESCARTES, René, *Discurso del Método*, Trad. R. Frondizi, Alianza, Madrid, 1999.

DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas*, trad. de García Morente, Espasa-Calpe, Bs. As., 1943.

DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

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*. 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.

_____, "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.

_____, *¿Por qué la filosofía en el siglo XXI?*, EAE, Madrid, 2011.

ETCHEGARAY, Ricardo, et alia., *La rebelión de los cuerpos*, Buenos Aires, Unlam, 2011.

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

GALLEGO, Fernando, "Prefacio a un libro necesario", en MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Bs. As., 2008.

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.
- HERNÁNDEZ PACHECO, Javier, *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre la vida y la trascendencia*, Herder, Barcelona, 1990.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón pura*, trad., P. Rivas, Alfaguara, Madrid, 1998.
- KOFMAN, S., *Nietzsche et la métaphore*, Seuil, París, 1972.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, "Heidegger und Nietzsche", en *Nietzsche-Interpretationen III*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, München/Berlin/New York, 1980.
- _____, *El Nacimiento de la Tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1995.
- OLASAGASTI, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- PAUTRAT, B., *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Seuil, París, 1971.
- 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.
- RABADE ROMEO, Sergio, *Descartes y la gnoseología moderna*, G. Del toro, Madrid, 1971.
- REY, J. M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Seuil, París, 1971.
- 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.