

Dionisos y la diferencia. **Una nueva ontología: *en medio de* las oposiciones metafísicas.** **Diálogo entre Nietzsche y Heidegger**

Juan Pablo Emanuel Esperón

“... ¿no se oculta detrás de la unicidad del querer algo más profundo que la voluntad misma, algo que Nietzsche sintió que debía definir de otra manera, recurriendo al lenguaje del mito? Tal vez Dioniso denomina un abismo, un abismo más profundo que el abismo de la voluntad”¹

1.-Introducción.

Es sabida la impronta que la filosofía de Nietzsche dejó en nuestro siglo, pero además es un filósofo cargado de futuro en el sentido de que plantea problemas que determinan los tiempos venideros. Dejó un gran legado que como motor pone en movimiento nuestro pensar. Ahora bien, al abordar la filosofía de Nietzsche nos encontramos con varios inconvenientes que disponen y profundizan equívocos en su interpretación. Por un lado, Nietzsche es un pensador actual, es un gran crítico de nuestra cultura, por lo cual se torna difícil tomar cierta distancia de su pensamiento; por otro lado, la recepción de Nietzsche desde la segunda mitad del siglo XX está marcada por la decisiva y unilateral interpretación heideggeriana² que fue elaborada en los seminarios que impartió entre 1936 y 1946 y publicados en 1961, marcando una unidireccionalidad en los estudios nietzscheanos posteriores al considerarlo esencialmente un pensador metafísico. Para Heidegger, Nietzsche es el último pensador de la historia de la metafísica, o mejor dicho, en quien dicha historia llega a su consumación, pues su filosofía piensa al ser del ente y se le sustrae el ser en cuanto tal. Por otra parte se han alzado varias críticas que le objetan haberse ocupado casi exclusivamente, en su interpretación, de las obras tardías, fundamentalmente los escritos póstumos y deja sin considerar las obras tempranas y medias de su filosofía que contienen una crítica radical a la metafísica, y que muestran muchas vertientes en las que Nietzsche se sustrae al pensar metafísico.

Para Heidegger la confrontación con Nietzsche constituye una de las tareas centrales de la filosofía de este siglo y de los siglos venideros. Ello se evidencia en la gran preocupación que la filosofía nietzscheana despierta en él a lo largo de todo su pensamiento. También se ocupó

¹ V. Vitiello, “*Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia*”, p. 69.

² La lectura heideggeriana de Nietzsche es impulsada para salvarlo de algunas lecturas parciales de su filosofía, a saber, la nacionalsocialista de Bäumler que juzga la voluntad de poder desde un punto de vista ctónico y deja sin valor al eterno retorno, la interpretación vitalista cuya tesis sostiene la irracionalidad de la vida y la de los biografistas que ponen particular énfasis en las anécdotas del “hombre” Nietzsche.

de Nietzsche en el ensayo “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto” de 1950 incluida en caminos de Bosque, “¿Quién es el Saratustra de Nietzsche”? publicado en 1954 en conferencias y artículos, además del trabajo heideggeriano sobre Nietzsche en el tratado “¿Qué significa pensar”? de 1954. Pero Nietzsche en varios aspectos es un precursor de las ideas heideggerianas, es decir, hay muchos puntos de contacto entre ambas filosofías: el combate que elaboran contra la metafísica que a su vez compromete al destino del hombre mismo, ambos sostienen que ella no es una disciplina fundamental sino que debe ser superada o dejada atrás del mismo modo que la ciencia, la religión, la razón; en definitiva hay en ambos un cuestionamiento fundamental del antropocentrismo moderno, mostrando y tematizando al nihilismo que llevan y un camino en torno a su superación. Pero Heidegger, asimismo, subraya y pone todo su esfuerzo en hacer de Nietzsche un pensador de un único tema metafísico, esto es, la voluntad de poder subrayando los aspectos calculantes y racionales de ella, y la íntima relación que tiene con el eterno retorno. Pensar a Nietzsche como lo hace Heidegger solamente desde esta perspectiva hace que su filosofía este totalmente cerrada y clausurada, ubicando a Nietzsche como filósofo cúlmine y consumidor de la metafísica de la subjetividad y de la tecnociencia. Con la unilateralidad interpretativa heideggeriana la filosofía nietzscheana es vaciada de riesgo, riesgo que supone todo pensar en la multiplicidad y en la diferencia, que en Nietzsche quizás aparezca bajo la forma del perspectivismo, porque esta asegurado en la lógica del pensar representativo que supone la identidad de la voluntad de poder como voluntad de voluntad, calculante de valores que aseguran las condiciones de su crecimiento. Por todo esto es que la filosofía de Nietzsche está muerta en Heidegger, ya que él es quién pienso lo impensado en su filosofía. Pero nosotros sostenemos que Nietzsche además de ser un filósofo en sentido pleno es un pensador ontológico; su atención está centrada en torno al problema ser. De este modo, la recepción de la filosofía de Nietzsche viene determinada más bien por factores periféricos de su obra que por la comprensión del núcleo de su filosofía misma. Nietzsche renuncia a pensar filosóficamente desde un ámbito demostrativo como método universal, absoluto y necesario para llegar a la verdad, sin embargo el llamado pensador de la sospecha no renuncia a pensar desde una crítica radical a la cultura occidental. Sospecha que las bases, los supuestos de ella han dado suficientes indicios para ponerlos en cuestión desconfiando de su valides. Es por esto que el problema que recorre nuestra investigación es mostrar si Nietzsche anuncia una nueva experiencia del ser o, si como plantea Heidegger, es un filósofo que piensa y se mueve con categorías metafísicas.

Lo que intentamos aquí es 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 y no decidir y justificar a una por sobre la otra. Sobreponiéndolos y contrastándolos logramos pensarlos en conjunto. De este modo, Nietzsche se sustrae a la petrificante y unilateral interpretación heideggeriana y logramos que ambas fluyan y dialoguen dinámicamente. Ambos pensadores son indiscutiblemente actuales y sus filosofías son determinantes para comprender nuestro mundo pero a la vez transportan un gran flujo de pensamiento para el futuro filosófico. Aunque la interpretación heideggeriana de Nietzsche no puede ser pasada por alto, señalamos que debe ser matizada y corregida en los que a continuación proponemos y futuros señalamientos necesarios para seguir pensando. Pero de modo general tengamos presente que ambos filósofos tematizan desde su perspectiva la experiencia de la disolución de fundamento, ello sugiere, superar las estructuras metafísicas

El artículo que presentamos se inscribe dentro de la actual discusión sobre el lugar que ocupa la filosofía de Nietzsche en relación a la interpretación heideggeriana cuestionando y polemizando su unidireccionalidad al considerarlo como el pensador que consume “historia de la metafísica”, caracterizada por el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser y su diferencia con lo ente (la diferencia ontológica). Nosotros proponemos una lectura del joven Nietzsche donde consideramos que la noción de Dioniso que elabora en “el nacimiento de la tragedia”³ es la comprensión, la problematización y la expresión de la diferencia⁴ en cuanto que piensa de una nueva manera al ser junto al devenir y, en este sentido, dispone un movimiento que transita “entre” las oposiciones binarias hacia la superación del pensar fundamentador (metafísico).

En primer lugar, partimos en nuestro análisis del marco teórico heideggeriano donde la metafísica occidental se constituye y se caracteriza desde su comienzo histórico por estar determinada desde una estructura de pensamiento binaria que presupone la lógica de la

³ Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe - abreviadas como KSA – Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980*. En adelante utilizaremos para las referencias bibliográficas la sigla mencionada (KSA), el tomo y la sigla de la obra particular en cuestión, el capítulo y la página, en este caso, para el Nacimiento de la Tragedia, KSA, I, GdT. Por otro lado, todas las citas textuales de la obra de Nietzsche se harán según las traducciones de Andrés Sánchez Pascual y que pertenecen a la editorial Alianza de Madrid; en cualquier otro caso, será aclarada la procedencia de la traducción de los textos.

⁴ Las lecturas de Bernard Pautrat, Jean Michel Rey y Sarah Kofman de los años 60’ y 70’ piensan la diferencia basados en ciertos aspectos de la interpretación derridiana de Nietzsche, pero no problematizan la diferencia en sí misma, sino que sus estudios están orientados a responder qué es la diferencia, y en este sentido, siguen pensando metafísicamente. Cfr. B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, París, Seuil, 1971; J.M. Rey, *L’enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, Seuil, 1971; y, S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, París, Seuil, 1972.

identidad. Está constituida por dos polos que se oponen entre sí para luego fundamentar la reducción de uno al otro, discurso que pone en marcha a la metafísica misma y a la propia historia de occidente. Tal estructura doble y de oposición que instituye 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 diferentes maneras la reducción: de lo múltiple a lo uno (antigüedad griega), de las creaturas al creador (medievo), y de lo representado a la representación (modernidad).

Heidegger coloca a Nietzsche en un lugar particular de la historia al pensarlo como último pensador metafísico. Incorpora a Nietzsche en su proyecto filosófico y el lugar que ocupa pareciera ser, muchas veces, ambiguo, porque la noción misma de consumación es ya problemática dado que ella implica al mismo tiempo término y comienzo, es decir transición. En este sentido, Nietzsche consume y comienza a la vez, transita de un lugar hacia otro. Por ello, sostenemos que Nietzsche además de ser un filósofo en sentido pleno es un pensador ontológico; esto es, que su atención está centrada en torno al problema del ser y la diferencia. Socava las bases mismas del sistema de pensamiento binario, destruye su fundamento, la *arkhé* en torno al cual se ha constituido todo el pensamiento y la cultura occidental en su totalidad. De este modo, queda en suspenso todo par de contrarios de la lógica binaria y se des-oculta lo que verdaderamente hay que pensar: *el entre, el medio* del binarismo⁵ (la diferencia). Intentamos mostrar, por ello, que Dioniso es posibilidad, apertura del *entre*, del *Ereignis*. Es la transgresión de todo límite, es experiencia vital y sagrada a la vez que remite al límite, a la forma: lo apolíneo. Asimismo, lo dionisiaco transforma la tragedia de vivir en una experiencia, un éxtasis sagrado donde se es otro y con otros. Lo dionisiaco habita en el *entre* de las fuerzas de las oposiciones binarias de la metafísica. El *entre o medio* es la apertura originaria (*Ereignis*) al devenir múltiple.

2. Filosofía y metafísica.

La filosofía nace a partir del cuestionamiento del ser-humano por la totalidad de la realidad en la que está inmerso, cuyo preguntar filosófico propio se expresa en la pregunta qué es el ser, como asimismo, por qué es el ente y no más bien la nada;⁶ dando lugar, 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 anunciado por el hombre. Cuando nos involucramos ante el problema

⁵ Cfr. M. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, p. 14 ss.

⁶ M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 39.

en cuestión e intentamos hoy contestar a estas preguntas, estamos, pues, ante la misma dificultad que da inicio a la filosofía en sentido propio, pero que ha producido, también, el desarrollo de lo que Heidegger llama “Historia de la Metafísica Occidental”. Replantear estas preguntas entre nosotros es situarnos ante el asunto del pensar propio que asume la filosofía en cuanto tal. Ante la urgencia de la gravedad de aquel asunto que los primeros pensadores griegos supieron escuchar y señalar, los filósofos posteriores resolvieron contestar que lo que tenemos delante es esto o aquello.⁷ Respondieron con una determinación expresada en la proposición “S es P”,⁸ Sucede, pues, que se dispone la respuesta al preguntar que inicia la filosofía bajo una estructura lógica⁹ de pensamiento que lo determina, lo fija y, por ende, lo limita. Ante la pregunta ¿qué es el ser?, se responde el ser es esto o aquello. En estos casos, y en cualquier otra definición que se pueda ofrecer, estamos respondiendo con un ente determinado, con algo determinado. Un ente es algo que “es”, pero no el “ser”. Preguntar por el ser y contestar con un ente revela un “desvío” (Irre), que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía tal como nos ha llegado a ser conocida (como historia de la metafísica), así también como de la propia historia de occidente. Nos señala,

“esto es lo que rige en la tradición desde el comienzo (*Beginn*),¹⁰ lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente¹¹ como lo que inicia (*Anfang*)”.¹²

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”. Por ella entiende, pues, el exhibido ocultarse del ser. El ser

⁷ 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.

⁸ 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 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 al 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*, delta, 2, 1003^a, p. 162.

⁹ La lógica es una ciencia formal que estudia los métodos y principios para diferenciar un razonamiento correcto de otro incorrecto; y, a su vez, establece las condiciones de la proposición, la definición y la inferencia correcta.

¹⁰ 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 da origen a 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.

¹¹ La diferencia ontológica.

¹² Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, p. 111.

se sustrae al desentrañarse en el ente, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *aletheia*. Al producir el des-ocultamiento de todo ente, 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.¹³ El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso 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. La historia (*Geschichte*) es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente desocultándolo, pero ocultándose él mismo.

3. El principio de identidad. La puesta en marcha de la metafísica.

Desde su comienzo, entonces, la metafísica nace ligada, de modo general, en torno a una lógica binaria de pensamiento que permita la búsqueda de un fundamento o principio (arkhé) que permita explicar la relación entre las cosas existentes y el pensamiento. Asimismo, esta lógica asume una disposición y determinación particular del discurso (logos) de aquello pensado y fundamentado cuya nota distintiva es el acercamiento a la verdad. Cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres, convierte en una exigencia racional que este dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas,¹⁴ asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia. 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 porque caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida, lo que destruiría la su esencia misma. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no la requieren, dado que 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 su reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales”.¹⁵

¹³ 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. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, L. alfa, p.74, 982^a.

¹⁵ E. Corti, “*La inteligencia y lo inteligible*”, p. 23.

En su historia encontramos que la identidad se ha constituido como principio fundamental, es su pre-sub-puesto supremo. ¿Qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano, es impensado,¹⁶ y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento. Según Heidegger, al adoptar la identidad como pre-sub-supuesto, la filosofía desvía el camino iniciado por Parménides y Heráclito;¹⁷ dando comienzo,¹⁸ a la metafísica y constituyendo la historia misma de occidente.¹⁹ De este modo, sólo será pensado lo ente y se dejará sin pensar al ser, como así también la diferencia entre ser y ente.

La primera formulación de la identidad aparece dentro del pensamiento occidental gracias a Parménides, la cual reza: “*tò autó (estin) eînaí te kai lógos*”,²⁰ que Heidegger traduce: “*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*”.²¹ Reparemos en la cita; *to autó*, en griego significa “lo mismo”, pero es comprendido bajo categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como igualdad en sentido lógico y como unidad en sentido óntico. Así tenemos que en la frase de Parménides leída desde la tradición filosófica opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma así en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué?, porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo, *to autó* en griego, *idem* en

¹⁶ Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

¹⁷ El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de *Physis* y *Logos*.

¹⁸ 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 da origen a 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.

¹⁹ 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*) óntica, abarcada por la ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

²⁰ VV.AA, *Los filósofos presocráticos*, tomo I, p.436-438.

²¹ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 69, “Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohe als auch Sein”.

latín, *das Selbe* en alemán, se comprende como igualdad lógica y unidad onto-lógica, la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. 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. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su *diferencia-diferenciante* con lo ente. De este modo, la identidad, presupuesta en la metafísica, dispondrá un lugar privilegiado determinado por el ser o por el pensar que permitirá un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real. En el caso de la época antigua, gracias a Parménides, el ser determina la identidad con respecto al pensar. El ser es. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto *adaequatio*, adecuación del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos en sentido lógico y forman una unidad en sentido óntico. Por otro lado, en la época moderna, el pensar determina la identidad con respecto al ser, manifestándose una nueva concepción de la verdad en cuanto certeza, certeza que tiene el yo-sujeto ente la objetividad del objeto (certeza de la representación). Pienso, luego soy.²² Dado que fuera del pensamiento nada hay, el ser necesariamente tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna esta determinada como *Identidad Subjetiva*. La identidad es comprendida entre la representación y lo representado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo, ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, este se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general, en cuanto que es el ente privilegiado entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.²³ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo

²² “Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –**pienso, luego soy**– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba”. R. Descartes, *Discurso del Método*, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan como una identidad. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

²³ “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”.

representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto.²⁴ Descartes reinterpreta la noción de identidad, mostrando una nueva esencia de la verdad en cuanto certeza; y abre el camino para que el yo-sujeto se constituya en ese ente privilegiado entre todos los demás. La identidad en cuanto tal queda sin cuestionar, impensada, y garantiza por sí y para sí la identidad sujeto-verdad-objeto. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. A partir de la garantía que proporciona la identidad la ciencia se asegura el éxito de su dominio a través de la técnica porque le está garantizado de antemano la unidad de su objeto.

4. De la técnica hacia su esencia

Si comprendemos al ser o al pensar como fundamento de lo ente, cuyo presupuesto es la identidad, estamos, de este modo comprendiendo al ser como lo técnico que es producto de nuestra obra, que podemos manejar, organizar, clasificar, producir y destruir. Ahora bien, según Heidegger, nuestra época está determinada por el dominio técnico, esto es, la época de la consumación de la metafísica; esto significa, por un lado, no que esta haya acabado o finalizado, sino que ella misma ha desplegado todas sus posibilidades de dominio; por otro, al desplegar todas sus posibilidades muestra sus propios límites, lo cual nos coloca de algún modo fuera de ella. Esta disposición en la que el ser se relaciona con el hombre bajo la forma de asegurar todo sometiéndolo al cálculo pero que, al mismo tiempo, el hombre mismo es tomado como cosa, a quien le viene impuesto lo técnico, constituye nuestra constelación.²⁵ En esta constelación ser y hombres están relacionados pero como cosas; se toma al hombre como ente y al ser como ente, en ambos casos como objetos manipulables, disponibles y calculables. El hombre mismo mentor de la técnica omniabarcante es, de este modo, desafiado por el ser de la misma, es decir, el hombre mismo se convierte en objeto de la tecnociencia. La constelación regida por la técnica, cuya consecuencia se despliega como consumación de

Descartes, *Discurso del Método*, p. 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero asimismo requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

²⁴ Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se lleve a cabo; llevando a su fin a la historia de la metafísica. Así, debemos tener en cuenta dos puntos: a) las palabras históricas que Descartes mismo dijo, las cuales quedan abiertas a diferentes interpretaciones, y b) lo que ya aparece en Descartes y luego se consumará en el llamado “idealismo alemán”, y que hace a la caracterización heideggeriana de la modernidad, que es lo que aquí está en cuestión.

²⁵ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 81.

la metafísica y sus posibilidades, es lo que Heidegger nombra con la palabra *Ge- Stell*, que traducimos por com-posición. Esta refiere a la esencia de la técnica. El *Ge* indica en alemán un conjunto, un colectivo, el guión indica que fijemos la atención en el verbo alemán *Stellen* que significa poner colocar. Si ponemos la atención en la com-posición de nuestra época técnica comprendemos esta constelación como lo calculable y asegurable, que a su vez, es mutua provocación alternante entre el ser y el hombre.²⁶ En esta mutua provocación el ser aparece como algo disponible y almacenable; y el hombre, como medio para un fin: material de trabajo, objeto de ciencia, de propaganda o de destrucción. El hombre es, desde esta perspectiva, mercancía, capital disponible.

5. El lugar que ocupa Nietzsche en la interpretación heideggeriana.

La metafísica es la historia del olvido del ser y la diferencia a favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos. Cuando el olvido del ser es total, la metafísica desplegado totalmente su tendencia. Se explicita a través de la técnica el nexo que une metafísica, dominio y voluntad. Ello es el sistema total de articulación de lo real en causas y efectos que prefigura en su imagen del mundo y que la técnica moderna realiza se constituye en la expresión de la voluntad de dominio como disposición del mundo y como sujeción del sujeto en estructuras de dominio. De este modo el pensamiento ha interrogado siempre al ente en cuanto a su ser pero identificándolo con un principio, desde Platón, con la presencia de lo presente. En la última época de la metafísica, la moderna, como último paso en torno a su consumación, es pensado el ser como ser-representado por un sujeto re-presentante, es decir que todo objeto se funda en la posibilidad de ser representado por un sujeto. Como se sabe, para Heidegger, Nietzsche no puede ser considerado como un pensador de la diferencia dado que en su filosofía se consuma la metafísica, esto es, el pensamiento objetivador donde se ha olvidado por completo al ser y su diferencia con lo ente. Esto sucede cuando Heidegger interpreta la noción de voluntad de poder que el mismo Heidegger traduce como voluntad de voluntad. Si se acepta esto la relación de Nietzsche con la diferencia sería solamente negativa y Nietzsche vendría a terminar el plan comenzado por Platón y continuado con Hegel. Pero la noción misma de consumación es ya problemática dado que ella implica al mismo tiempo término y comienzo, es decir transición, en este sentido, Nietzsche consume y comienza a la vez, transita de un lugar hacia otro.

Como afirmamos en el apartado anterior, a partir del cambio esencial de la verdad

²⁶ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 83.

integrada a la certeza moderna, el sujeto moderno está seguro de sus representaciones. El objeto está asegurado en la representación del sujeto. Desde esta perspectiva el sujeto quiere tal representación, esto es la voluntad de representación. Lo que mueve a la representación es la voluntad, así la representación es concebida como producto de la voluntad de poder que violenta lo real. Esto es lo que sale a la luz en Nietzsche según la interpretación heideggeriana. Lo que el sujeto representa en sí mismo y para sí mismo se convierte en la entidad del ente, o mejor se convierte en la objetividad del objeto. Ahora todo es voluntad de poder. La voluntad de poder consume la metafísica moderna en cuanto piensa a la substancia como voluntad de poder y como sujeto; por eso Heidegger interpreta al superhombre como el hombre guiado por la voluntad de poder, el hombre que es amo y señor de todo lo real en cuanto consumación de la tecnociencia, y todo ello para darse seguridad (todo tipo de manipulación tecnocientífica). Así, Heidegger también pone en relación la noción de eterno retorno que es el modo de realizar la voluntad de poder puesto que la manipulación técnica, desarrollo que implica más desarrollo, hasta el infinito, devenir que no tiene dirección, se repite constantemente como lo mismo, y el superhombre es aquel hombre capaz de asumir la voluntad de poder, lugar en que la historia de la metafísica lo a puesto para dominar al mundo es su totalidad a través de la tecnociencia moderna. El ser representado coincide, ahora, con el ser puesto por un sujeto. Las cosas son en cuanto son producidas y organizadas por la actividad (voluntad) del hombre. En consecuencia las sociedades modernas se presentan cada vez más integradas en su organización productiva y más controladas, a la vez. El hombre mismo es capital disponible, es materia para el trabajo. En la época de la metafísica realizada como técnica el ser mismo se ha sustraído completamente.

“... ¿no se oculta detrás de la unicidad del querer algo más profundo que la voluntad misma, algo que Nietzsche sintió que debía definir de otra manera, recurriendo al lenguaje del mito? Tal vez Dioniso denomina un abismo, un abismo más profundo que el abismo de la voluntad”.²⁷

6. La diferencia: “entre” la identidad.

Habíamos afirmado que la noción de identidad 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

²⁷ V. Vitiello, “*Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia*”, p. 69.

mutua pertenencia (*Zusammengehören*)²⁸ 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.²⁹ 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-humano³⁰ es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, 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 ontológica originaria.³¹

Según Heidegger, el salto (*der Absprung*) nos conduce hacia los límites de la metafísica³² permitiendo pensar hoy cómo se manifiestan ser y hombre. Es un salto en dirección al ser mismo y su sentido, es el movimiento de retorno a la mutua pertenencia de ser y pensar; y, por otro lado, es un salto fuera de la razón lógica, fuera del ser en cuanto fundamento de lo ente, es decir, más allá de la identidad como presupuesto metafísico. Al llegar a este punto, el salto nos trae de regreso a la época actual donde la com-posición de ser y hombre en la forma de provocación propia de la constelación técnica nos permite pensarla como la mismidad parmenídea. Así, Heidegger afirma que:

“la mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*”.³³

La *Ge-Stell* nos lleva al *Ereignis* que podemos traducir como acontecimiento de transpropiación, pero Heidegger afirma que esta palabra, como palabra conductora de su pensamiento, no se deja traducir al igual que el *logos* griego. Ella remite, etimológicamente a *Er-Auguen*, que significa asir con la mirada, apropiar.

En la com-posición ser y hombre están referidos el uno al otro, el uno se apropia del otro; pero si penetramos con la mirada en lo profundo de la com-posición experimentamos el

²⁸ Heidegger dice que el pertenecer (*gehören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. La frase de Parménides habla de mutua pertenencia, donde la pertenencia determina lo mutuo. Cfr. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, pp. 68-73.

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, pp. 68-73.

³⁰ En la noción *ser-humano* se devela la *relación presente entre (zwischen)* ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima unión entre la Identidad y la Diferencia. La Identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la Diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, 1990, pp. 68-73.

³² M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 77.

³³ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 85.

Ereignis, en donde ser y hombres están en relación de mutua pertenencia, y de este modo, acontecen. Pero Heidegger dice:

“lo que experimentamos en la composición como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es solo el preludio de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la composición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la composición para llegar a un acontecer más originario”.³⁴

Esto es el llevar adelante la posibilidad de trascender la *Ge-Stell* en dirección al *Ereignis*, el sobreponerse a la composición transformando radicalmente la relación del hombre con la técnica, ya no como dominio de lo ente en general sino como al servicio del hombre y lo ente. Luego afirma

“el Ereignis es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica”.³⁵

Así, mediante el salto, abandonamos el lugar de la representación, donde la identidad está presupuesta, propio del pensar metafísico; y es posible, de este modo, la manifestación de un ámbito diferente, propio de un pensar contemplativo, donde ser y hombre mutuamente se pertenecen, se experimenta de un modo originario lo ente, y a la vez, se expropian las determinaciones metafísicas propias de la representación sujeto-certeza-objeto. Este es un ámbito donde la llamada del ser se deja escuchar, y donde el hombre reconoce su pertenencia al ser, que a su vez, es mutua. La esencia de la identidad nos condujo, entonces, a este dejar pertenecer mutuo que es el *Ereignis* y aquí acontece la diferencia. En un ensayo de 1929 llamado “*La esencia del fundamento*” Heidegger afirma:

“El desocultamiento del ser es siempre la verdad del ser de lo ente, ya sea esta efectivamente real o no. Inversamente, en el desocultamiento de lo ente ya está implícito siempre ese mismo desocultamiento de su ser. La verdad óptica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a lo ente en su ser y a lo ser de lo ente. Ambas se pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la diferencia de ser y ente (diferencia ontológica). La esencia de la verdad, que se desdobra necesariamente en óptica y ontológica, en general solo es posible cuando se abre esta diferencia”.³⁶

Aquí la diferencia se da “*entre*” lo que aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo como apertura que posibilita la aparición del ente. De esto se desprende el problema que está a la base de la metafísica y de por qué la diferencia es olvidada,³⁷ porque se ha reducido todo

³⁴ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 87.

³⁵ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 89.

³⁶ M. Heidegger, “*La esencia del fundamento*”, pp. 117-118.

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 469.

ente intramundano a la objetividad de la presencia. En definitiva el problema es *¿por qué la diferencia?* Ello nos lleva a plantear el problema de la diferencia en sí misma. Por ello, no podemos pensar la identidad sin referirla a la diferencia. Pensar la diferencia ontológica (*Unterscheidung*)³⁸ significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo³⁹ objetivo⁴⁰ y genitivo subjetivo⁴¹ 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 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. Así Heidegger puede afirmar que

“sobrevenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra”.⁴²

Este ámbito oscilante quizás pueda pensarse como el devenir en cuanto devenir, esto es la diferencia-diferenciante.⁴³ Como movimiento propio, donde ser y hombre devienen, sea como el vaivén de las olas en la mañana intensa, sea como la serenidad del crepúsculo que se sumerge en el abismo (*Ab-grund*). Este abismo es el *Ereignis* que dispone el acaecer de un lugar común propiciando una triple inter-relación entre ser, hombres y entes. Esto es posible porque al hacer cuestión del pensar a la identidad en cuanto mismidad, ser, hombres y entes se encuentran en un claro, en un lugar abierto (*Lichtung*) en donde el hombre recupera su condición originaria, contemplativa del ser y los entes; y asimismo, tolerante, comprensiva y dialógica con respecto a los suyos.

Heidegger afirma en el prólogo a “*Identidad y Diferencia*”:

³⁸ Inter-cisión. Es la es-cisión Entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevienida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevienida y la llegada”. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p.141.

³⁹ El genitivo indica posesión o pertenencia.

⁴⁰ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

⁴¹ Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

⁴² M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p.141.

⁴³ Inter-cisión. Es la es-cisión Entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevienida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevienida y la llegada”. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p.141.

“La mutua pertenencia de Identidad y Diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar”.

Un nuevo pensar tiene la tarea de cuestionar cómo la identidad se constituye en la diferencia y la diferencia en la identidad. La dificultad fundamental que encontramos en este nuevo camino es el lenguaje del que disponemos para expresar el pensar. Compartimos junto a Heidegger esta preocupación donde nos advierte:

“la dificultad se encuentra en el lenguaje, nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico”.⁴⁴

Pero, ¿no es esta mutua pertenencia “*entre*” diferencia e identidad la que Nietzsche señala en la tensión (inter-cisión) del espíritu trágico que deviene por “*medio*” de lo apolíneo y lo dionisiaco?

7. Lo trágico como transición a un nuevo pensamiento. Dionisos en *medio* de Apolo.⁴⁵

Nietzsche se vale de la tragedia griega para expresar su experiencia ontológica de lo existente en su totalidad. En el acontecimiento trágico se expresa el ser – múltiple, el uno-todo, el caos-forma: experiencia ontológica, no solo como par de opuestos de una lógica binaria, sino que expresa la tensión que se mantiene “*entre*” ambos, y que constituye lo real en cuanto tal. Nietzsche reconoce aquí el límite de nuestro lenguaje occidental que tiende a conceptualizar, objetivar la realidad, esto es, limitarla y dominarla. Entonces, para acceder y expresar su experiencia ontológica se vale de máscaras o figuras que la traducen en una experiencia ontológica. El eje central que se presenta como hilo conductor, en este sentido, es la pareja apolíneo-dionisiaco. Ello es, a la vez, una interpretación de la cultura griega que provoca una revolución filosófica y estética, pero también una crítica de la cultura contemporánea con perspectiva de superación. Como afirmamos antes, el problema aquí tratado es la experiencia ontológica nietzscheana cuya peculiaridad es la tragedia. Es por esto que no es relevante si su estudio sobre la tragedia griega tiene rigurosidad filológica o no, porque es ella traza las líneas maestras de su ontología originaria, dado que en el fenómeno de lo trágico comprende la verdadera esencia del devenir múltiple de lo real. En este sentido la experiencia devenir-multiplicidad se traduce en mutación artística necesaria para toda comprensión intuitiva que adquiere una preponderancia capital como expresión originaria del

⁴⁴ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 155.

⁴⁵ Recordemos que en la cultura griega los dioses Olímpicos son el modelo por el cual los griegos dan sentido y soportan su propia existencia, dado que en ellos se muestra el nacimiento y el exterminio de todo y es experimentado de un modo tan profundo, que muestra una similitud en el conocimiento que tienen los griegos de lo real. En este sentido justifican y dan sentido a la existencia. En los dioses olímpicos los hombres contemplan su vida en una esfera superior.

mundo-cosmos y, a su vez, como acceso y captación primordial del ser.

Ahora bien, en las cuatro primeras frases del texto en cuestión está condensado el núcleo de la ontología trágica:

“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”⁴⁶

Lo trágico es la primera experiencia nietzscheana para expresar al ser. En este sentido, las metáforas para expresarla es el antagónico par de contrarios Apolo-Dioniso. En la experiencia trágica, vida y muerte, nacimiento y decadencia, se encuentran inseparablemente entrelazados. Remitiéndose a la experiencia trágica griega ve Nietzsche la antítesis entre ser-múltiple que deviene y se disuelve en aniquilación in-finita y que, de este modo, nuevamente funda la multiplicidad devenida en particularidades. Es por esto que lo apolíneo y lo dionisiaco, que en un principio pareciera que son solamente un par de opuestos, en realidad conforman lo real en una unidad indisoluble.

El pensamiento trágico es la experiencia y la intuición del constante fluir-devenir de multiplicidades que des-encubre y encubre sobre el flujo del tiempo que todo lo crea y todo lo destruye. Ahora bien, aquí la estética aparece como el horizonte de comprensión para el planteo de la ontología nietzscheana 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. El pensamiento nietzscheano permanece extraño a la especulación, su pensamiento proviene de una fundamental fuente poética, muy cercana a la expresión simbólica; es por esto que la intuición posibilita llegar a la esencia última, a lo uno-todo primordial, cosa para la cual está vedada la razón porque solo se queda en lo fenoménico-formal. Aparece aquí una interpretación ontológica del mundo que en el arte griego se revela. A través de la obra de arte griega se experimenta la comprensión ontológica del devenir-múltiple de la totalidad de lo real.

Adentrémonos en las metáforas ontológicas planteadas para expresar la experiencia del ser. Nietzsche afirma que intrínsecamente en el arte, y más específicamente en la tragedia griega antigua funciona una duplicidad de poderes, de instintos antagónicos, a los que denomina

⁴⁶ KSA I, GdT 1, p. 25. NdT 1, p. 40.

contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco,⁴⁷ que el hombre griego trágico conoce intuitivamente. Con estas dos divinidades artísticas Nietzsche simboliza el espíritu intuitivo del griego en las tragedias, y, a partir de aquí, descubrirá una nueva forma de concebir y vivir en el mundo. Lo apolíneo es la experiencia de lo figurativo, *principium individuationis*, la claridad, la forma, la medida, hace distinguible y particulariza las cosas, 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”.⁴⁸

Pero la greicidad no puede comprenderse si no la remitimos a la metáfora antitética y constitutiva de la originariedad griega: Dionisos.⁴⁹ Lo dionisiaco 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. Ahora bien, para ilustrar estos poderes antagónicos e instintos artísticos desde la perspectiva del ser humano, Nietzsche acude, por analogía, a la contraposición fisiológica humana del sueño, en donde se refleja la actividad apolínea, y la embriaguez, en donde se refleja la actividad dionisiaca. Afirma Nietzsche:

“Para poner a nuestro alcance estos dos instintos imaginémoslos, por el momento, como los mundos artísticos separados del sueño y la embriaguez; entre los cuales fenómenos fisiológicos puede advertirse una antítesis correspondiente a la que se da entre lo apolíneo y lo dionisiaco...”.⁵⁰

El sueño es la actividad creadora de imágenes, es

“la bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya producción cada hombre es artista completo, es el presupuesto de todo arte figurativo”.⁵¹

Es una fuerza creadora y plástica a la vez. Da forma al caos, produce la bella apariencia, lo individualizado y particularizado y trae felicidad frente a la contemplación. Pero Apolo no solo es dios del sueño que produce la forma bella, sino el dios que produce la forma real de las cosas y el mundo en general. Es el *principium individuationis*, es el fundamento de la particularidad que aparece en el espacio y el tiempo. Por otro lado, la embriaguez es aquel estado en que salimos de nosotros mismos, aparece todo lo caótico, se está fuera de sí, se

⁴⁷ En el nacimiento de la tragedia se presenta muy difícil de captar, y que es objeto del artículo, qué entiende Nietzsche por dionisiaco. 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: habla del 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.

⁴⁸ KSA I, GdT 1, p. 27. NdT 1, p. 42.

⁴⁹ Recordemos que ambas metáforas ontológicas que parecieran aparecer de forma contrapuesta están en íntima relación ontológica constitutiva y originaria a la vez.

⁵⁰ KSA I, GdT 1, p. 26. NdT 1, p. 41.

⁵¹ KSA I, GdT 1, p. 26. NdT 1, p. 41.

forma parte de un todo informe dado que:

“...cuando se produce esa misma infracción del principium individuationis, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo dionisiaco a lo cual la analogía de la embriaguez es la que más la aproxima a nosotros (...) en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí...”⁵²

Todo es uno en el fluir del devenir infinito,

“el ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte para suprema satisfacción deleitable de lo uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez”.⁵³

La embriaguez destruye todo lo particular, es el devenir vital del ser. Apolo y Dioniso se contraponen, luchan, pero se necesitan. Su discordia es concordia tensionante. El mundo apolíneo, juego de la medida y el orden, reposa sobre la desmesura del devenir. Apolo no puede sin Dioniso y Dioniso no puede sin Apolo.

Ahora bien, entender lo apolíneo solo como esfuerzo y defensa sobre el devenir-caos de lo dionisiaco es reducir el ser a principio, esto es, al instinto de auto conservación con caracteres onto-teo-lógicos de la ciencia metafísica. Pero lo que Nietzsche persigue aquí es abrir un camino, entre otros, cuya noción del ser supere las vías de fundamentación metafísicas socavando su presupuesto fundamental, el de su unidad. Ello también lleva a la necesidad de redefinir en términos no metafísicos la relación ser – ente, donde la problema por pensar sea el *medio*, el *entre* de aquellos polos y no la decisión por uno de ellos. Desde la perspectiva del el Nietzsche del nacimiento de la tragedia el problema podríamos enunciarlo así, lo que en un primer momento parece que Nietzsche insinúa como liberarse de lo dionisiaco es en realidad, en vías a la superación de la metafísica y del pensamiento binario, liberar lo dionisiaco. Si partimos de la tesis general de la obra donde lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas complementarias de la génesis de lo real pareciera que en el transcurso de la obra Nietzsche va inclinando la balanza y en última instancia reduce lo apolíneo a lo dionisiaco. Esto es así, pero debemos señalar como debe interpretarse esto, porque leído desde la tradición metafísica pareciera haber aquí una decisión por uno de los polos donde lo dionisiaco se presenta como el presupuesto onto-teo-lógico;⁵⁴ pero liberar lo dionisiaco significa en el contexto nietzscheano la imposibilidad de un cierre dialéctico en la comprensión de lo real, que posibilita la apertura múltiple del uno – todo. Lo dionisiaco es el escalón que nos lleva al

⁵² KSA I, GdT 1, p. 28. NdT 1, p. 43 y 44.

⁵³ KSA I, GdT 1, p. 30. NdT 1, p. 45.

⁵⁴ Recordemos que para Heidegger la metafísica se ha constituido, en cuanto tal, onto-teo-lógicamente. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, p. 133. “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)”; “In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik”.

medio donde aleatoriamente con necesidad se producen multiplicidades y se destruyen.

“En el efecto de conjunto de la tragedia lo dionisiaco recobra la preponderancia; la tragedia concluye con un acento que jamás podría brotar del reino del arte apolíneo. Y con esto el engaño apolíneo se muestra como lo que es, como el velo que mientras dura la tragedia recubre el auténtico efecto dionisiaco, el cual es tan poderoso, sin embargo, que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta una esfera en que comienza a hablar con sabiduría dionisiaca y en que se niega a sí mismo y a su visibilidad apolínea. La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso”⁵⁵.

Liberar lo dionisiaco significa la afirmación del ser como devenir cuya inter-cisión forma al mundo de las apariencias ordenadas, en el sentido de libre ejercicio de las fuerzas metaforizantes de una vitalidad inventiva originaria que no se contenta con haber alcanzado un plano de seguridad y libertad garantizada por la ciencia.⁵⁶ Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia Deleuze sostiene que

“Dionisos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador”⁵⁷

porque Dionisos se expresa en multiplicidades de fuerzas que resultan ser afirmativas; ello es, afirmar el dolor del crecimiento más que los sufrimientos de la individuación. Dionisos es el dios que afirma la vida, a través de quién la vida resulta afirmada, y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior al modo dialéctico. Dado que en el sufrimiento y el desgarramiento dionisiaco no hay posibilidad de sustracción, ello convierte al sufrimiento en plena afirmación vital del devenir de fuerzas. De este modo puede afirmar Deleuze

“Dioniso afirma todo lo que aparece, incluso el más áspero sufrimiento, y aparece en todo lo que afirma ya que la afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico”.⁵⁸

En este sentido lo trágico afirma la vida, ello es, la fiesta de lo múltiple como única dimensión, y solo lo trágico se halla en la multiplicidad, en la afirmación de lo diferente en cuanto tal.

“Trágico designa la forma estética de la alegría”.⁵⁹

Lo trágico es alegría que afirma el devenir que se resuelve en diferencia-diferenciante. Desde aquí podemos afirmar que lo trágico no está fundado en una oposición binaria reduccionista y totalizadora a la vez, sino en una relación esencia con la alegría de afirmar lo múltiple que es movimiento. Es por ello que Nietzsche reivindica contra el pathos de

⁵⁵ KSA I, GdT 21, pp. 139 y 140. NdT 21, p.172.

⁵⁶ G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 51.

⁵⁷ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 23.

⁵⁸ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 28.

⁵⁹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 29.

pesadumbre y dramatismo de la tragedia al Dionisos heroico, afirmador que baila y canta. El arte trágico, de este modo, afirma la vida y la vida se afirma en el arte; asimismo, el artista se coloca en su obra y otras veces por sobre ella.

“Según Nietzsche –afirma Deleuze – lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico = alegre (...). No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirmar el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir, y por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno”.⁶⁰

8. Una nueva ontología. Dionisos por medio de la diferencia. Diálogo Nietzsche – Heidegger.

Dionisos es la posibilidad, apertura del *entre*, del *Ereignis*. Es la transgresión de todo límite. Es experiencia vital y sagrada a la vez que remite a la forma: lo apolíneo. ¿No es esto pensar lo *mismo* que Heidegger señala a partir de la mutua relación *entre* identidad y diferencia? Lo dionisiaco transforma la tragedia de vivir en una experiencia, un éxtasis sagrado donde se es otro y con otros. Lo dionisiaco habita en el *entre* de las fuerzas de las oposiciones binarias de la metafísica. El *entre o medio* es la apertura originaria (*Ereignis*) al devenir múltiple del flujo vital. Esto es el don como regalo que no es ni intercambio ni reciprocidad sino que es dar-se. Ello pone en jaque toda lógica de la identidad. El don, asimismo, pone en crisis la noción de *lógos* como reunión, 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. Es la supresión de toda *arkhé* contrariamente al pensar metafísico cuya lógica nos obliga a identificar uno de los extremos del binarismo como fundamento.

Podemos, también, caracterizar lo dionisiaco como el “*quizás*” que deja abierta toda posibilidad, noción sumamente extraña para el vocabulario filosófico de la metafísica cuyas palabras fundacionales son las de verdad, certeza y fundamento. El *quizás* nietzscheano pretende pensar y penetrar en la posibilidad de lo múltiple, del porvenir, del don y del acontecimiento originario. El *entre* de las fuerzas supone una constante tensión *entre* lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad, ello impide el aseguramiento total de lo real dentro de categorías objetivadoras. Por otro lado, el *medio* permite la creación de sentidos admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable. Pensar en el *medio* es como caminar entre las ruinas del edificio de la

⁶⁰ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 55.

metafísica, reconociendo que la existencia tiene carácter trágico y no considera que lo diferente debe ser lo manipulable, objetivable y disponible. Recordemos que con la categoría de disponibilidad el sujeto moderno el sujeto moderno pensó la relación con lo real convirtiéndolo en material disponible, categoría que presupone la identidad. Pero el perspectivismo supone la creación y la inseguridad en esa creación de sentido que estructura y desestructura lo real dado que todos ellos están sometidos a la inseguridad y peligrosidad del devenir multiplicidad. Esto implica un riesgo que debemos asumir pero al que no debemos temer. El riesgo es no ser apropiadores de sentidos en cuanto fundamentos últimos dado que una vez creados son multiplicados y diseminados de tal manera que impiden la apropiación. Si no hay fundamento las interpretaciones siempre se hallan sobre un abismo (*Ab-grund*), ámbito oscilante y peligroso. Este modo de pensar opera siempre sobre el movimiento que genera sentidos como modos de enfrentamiento con lo caótico. Es por ello que este modo de pensar se encuentra en el *medio, entre* las oposiciones de la metafísica eludiendo respuestas últimas, instaurando la incerteza en el seno mismo de la *arkhé*. No existe centro fundante de todo lo existente que lo justifique. La oscilación siempre juega en el *medio, entre* la presencia y la ausencia, *entre* el ser y lo ente.⁶¹ Este es con camino sin *telos*, son caminos de bosque, citando a Heidegger, donde quiénes se aventuran desorientados igualmente se lanza creando sendas y claros, dejando marcas *entre o en el medio*, no hay dirección establecida de antemano, mejor dicho no hay camino, es por esto que ello desconcierta, genera peligro porque que no hay algún punto de referencia identificable sobre el cual apoyarse, justificarse, orientarse y, así, descansar.

Otro elemento a tener en cuenta para sostener por qué Nietzsche no consuma la metafísica de acuerdo a la interpretación unilateral heideggeriana, o mejo dicho, la consuma pero consumir no sólo significa llevarla a su fin, al despliegue de todas sus posibilidades, sino también consumir es transitar, ello implica una transición que hiere de muerte al modo de pensar metafísico, es el hecho de que Nietzsche intenta pensar al ser y al devenir conjuntamente. De este modo, si concebimos al ser como estabilidad, permanencia, esto es orientándolo al ser de lo ente, Nietzsche los piensa de manera contrapuesta, opone ser a devenir; pero si es pensado dinámicamente como devenir los piensa conjuntamente. Ello evidencia como su pensamiento se inserta en un punto de transición de modos de pensamiento. Combate contra la concepción metafísica que piensa al ser como unidad e igualdad consigo mismo, esto es, la presuposición de la identidad. El ser es devenir, el ser

⁶¹ Cragnolini, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, p. 124.

tiene tiempo y el tiempo tiene 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, uno-todo, se expresa el bello aparecer y producir de las formas estables aparentemente y su destrucción y retorno 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-diferenciante, *el medio*, donde el devenir crea y aniquila las cosas continuamente, en el tiempo total dionisiaco que repite sin cesar el movimiento infinito de creación y destrucción. Dioniso es la santidad como donación del ser y el tiempo.

En este sentido, Nietzsche en ningún momento de su pensar intenta responder qué es la diferencia sino que con la noción de Dionisos piensa y problematiza de un modo nuevo qué diferencia y por qué la diferencia cuya elaboración, de este modo, no se deja aprender por el pensamiento objetivador de la representación. Ello está sintetizado en la frase

“Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dionisos”.⁶³

Aquí observamos un gran acercamiento entre Heidegger y Nietzsche en torno a pensar a la diferencia en sí misma y problematizarla dado que ella misma rehúye a todo tipo de encierro estructural y a todo tipo de reducción que identifique su objetividad en el concepto. En la consideración de lo apolíneo y lo dionisiaco Nietzsche expone y dirige una intencionada y explícita lucha directa contra las bases de la metafísica donde ella misma comenzó, contra Sócrates y el socratismo, que por extensión, le permite cuestionar la historia del pensamiento en su totalidad. Así, la filosofía trágica de Nietzsche se presenta como una crítica de la cultura en general, ello es, una crítica al ser como estabilidad, al sujeto y a la verdad. Tal crítica lo acerca de sobremana al pensar filosófico de Heidegger en torno a la destrucción de la metafísica como historia onto-teo-lógica, y en este sentido ambos están pensando sobre “lo mismo” (la relación entre identidad y diferencia o entre Apolo y Dionisos). Heidegger tiende a no reconocer la experiencia ontológica nietzscheana expresada en Dionisos porque ello le obligaría a aceptar que Nietzsche está muy próximo al pensar que interroga por el sentido de la diferencia y desde este lugar no puede ser considerado un filósofo metafísico.

En Heidegger el problema de la diferencia está planteado a partir de la noción de *Ereignis*, esto es, a partir de la consideración del ser como evento o acontecimiento de transpropiación, como algunas de sus traducciones posibles. Ello refiera a que todas aquellas estructuras que

⁶² E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 199.

⁶³ KSA I, GdT 21, pp. 139 y 140. NdT 21, p.172.

forman lo real, el mundo de las formas apolíneas, como por ejemplo la sustancia, la verdad como adecuación, la matematización de los entes físicos, etc., son eventos, dimensiones, aperturas históricas del ser. En este sentido, la historia que Nietzsche consume según Heidegger es la historia del ser, la historia dominada por la presencia, por el ideal de objetividad; pero entonces podemos decir ¿esta no es también la historia de la diferencia? Problematizar la diferencia es la junta de apertura hacia un diálogo entre Nietzsche y Heidegger que no sea monológico, y también la posibilidad de pensar nuevamente la diferencia. La diferencia está a la base de cualquier apertura del ser, de cualquier época histórica, dado que no hay historia sin una repetición original y originaria de la diferencia ser-ente, y a su vez, nuestra historia es la historia de la metafísica como repetición del olvido del problema que plantea la pregunta por qué la diferencia. Llegados a este punto nos encontramos con un problema al que Heidegger muchas veces se le ha sustraído. La diferencia ontológica es aquel carácter por el cual el ser se retrae al desentrañarse en el ente. La metafísica es consecuencia de ello como destino histórico del ser. Pero pensada así, la conexión ocultarse-desocultarse y destino parece ser una estructura objetiva que se sustrae a la diferencia como modo de apertura, eventual-dionisiaco. Pareciera que el ser del que habla Heidegger es estable y se renueva al implicarse en la apertura y ocultación. Pero nosotros que perseguimos el pensamiento de la diferencia para problematizarla es que no debemos caer en las estructuras objetivadoras de la metafísica para pensar por el *medio* por donde la diferencia es diferencia móvil, evento y flujo vital que genera y destruye multiplicidades: Dionisos. Además, cuando Heidegger dice que la historia de la metafísica se produce por el olvido de la diferencia no apunta solamente al hecho de que no se haya pensado al ser mismo, sino también al olvido de la diferencia como problema, a la diferencia en su eventualidad. La metafísica es historia de la diferencia porque ella la constituye, porque desde ella se da. Por qué la diferencia es lo que muestra Dionisos en su danzar trágico. Desde esta perspectiva es que lo dionisiaco nos permite problematizar y pensar la diferencia como devenir que fluye por *medio* de las oposiciones binarias, como movimiento de multiplicidades, o dicho en lenguaje heideggeriano, problematizar a la diferencia en su eventualidad. Para ello es necesario que estemos en el punto de inflexión de la metafísica, por eso Nietzsche aporta elementos importantísimos desde su modo de pensar, dado que lleva a cabo la transición que permiten problematizar la diferencia. Uno de esos elementos es la noción de lo dionisiaco como devenir múltiple que fluye por el *medio* de las oposiciones binarias, y que señala un nuevo lugar para pensar la diferencia que se rehúsa a la conceptualización. Pero la estructura de la pregunta por qué la diferencia es una pregunta cuya estructura es metafísica y su respuesta

pide una reducción a un fundamento último (el concepto). Es por ello que pensar la diferencia desde la noción de Dionisos abre puertas inconmensurables de nuevos lugares para pensar lo real irreductibles a la lógica de la identidad.

Por último, desde la perspectiva de una filosofía de la diferencia la subjetividad no resulta absoluta concebida al modo cartesiano, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde la filosofía de Nietzsche la presencia del otro es pensable desde el *entre* como modo de articular la propia subjetividad y construirla dado que ella se configura en el *medio* del entrecruzamiento de fuerzas,

“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”.⁶⁴

La idea de *entre* indica desapropiación frente al sujeto moderno que se asegura en lo real como lo disponible al modo de objetivación. Esta noción supone la inseguridad de todo lo que se construye se construye en relación con y en los otros. Cragnolini afirma desde la comprensión de la noción del *medio* de las oposiciones binarias

“el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad”.⁶⁵

Quizás el *entre* sea el lugar del acontecimiento originario 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...”.⁶⁶

Bibliografía:

- Aristóteles: *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1998.
- B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, París, Seuil, 1971.
- E. Corti, *La inteligencia y lo inteligible*, Pensamiento y Realidad, Bs. As. Usal, 1985.
- E. Fink, “*La filosofía de Nietzsche*”, ed. Alianza, Madrid, 2000
- F. Nietzsche, *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980.

⁶⁴ M. Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, p. 129.

⁶⁵ M. Cragnolini, *Derrida, un pensador del resto*, p. 130.

⁶⁶ KSA I, GdT 1, p. 29. NdT 1, p. 44.

- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1986.
- G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 2003.
- G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1986.
- G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla Bs. As., Paidós, 2002.
- J.M. Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, Seuil, 1971.
- M. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La Cebra, 2007.
- Heidegger, Martin, "La esencia del fundamento" en *Hitos*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza 2000, pp. 117-118.
- Heidegger, Martin "Ser y tiempo, FCE, México, 1971, p. 469.
- M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990.
- M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Trad. E. Estiú, Bs. As., Nova, 1969.
- R. Descartes, *Discurso del Método*, Trad. R. Frondizi, Madrid, Alianza, 1999.
- S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, París, Seuil, 1972.
- VV.AA. *Los filósofos presocráticos*, trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, Gredos, 1994.
- Vitiello, Vincenzo, "Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia", en "Secularización y nihilismo", ed. Jorge Baudino-UNSAM, Bs. As., 1999