

COMUNICACIONES

Nietzsche y Heidegger contra la dialéctica. Pensar la diferencia a través de lo mismo.

Esperón, Juan Pablo Emanuel (USAL, UNLAM, ANCBA, CONICET)

Lo que intentamos en esta ponencia es pensar conjuntamente algunos aspectos de la relación entre las filosofías de Nietzsche y Heidegger que nos permitan abrir nuevos horizontes de sentido para comprender la realidad, alternativos a la lógica dialéctica. 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. Hay muchos puntos de contacto entre ambas filosofías: por un lado la confrontación que hacen con la metafísica que a su vez compromete al destino del hombre mismo, por otro lado ambos sostienen que la metafísica y sus implicancias en la ciencia, la religión y la razón, es un modo de pensar que debe ser superado por un planteo más originario; en definitiva hay en ambos un cuestionamiento fundamental del antropocentrismo moderno, mostrando y tematizando al nihilismo que llevan. Ello se evidencia en que tanto Nietzsche como Heidegger abren caminos en torno a pensar la diferencia y problematizarla, cuya consecuencia inmediata es socavar todo tipo de cierre dialéctico. Así pues, nosotros sostenemos que en la comprensión de los elementos apolíneo y dionisiaco Nietzsche dirige una intencionada y explícita lucha contra las bases de la dialéctica que por extensión, le permite cuestionar la historia del pensamiento occidental. La filosofía trágica de Nietzsche se presenta como una crítica de la cultura en general, ello es, una crítica al ser como estabilidad, a la subjetividad moderna y a la verdad como adecuación y certeza, pero a su vez la comprensión de lo dionisiaco le permite pensar y problematizar la diferencia. Tal crítica lo acerca de sobremanera al pensar filosófico de Heidegger en torno a la destrucción de la metafísica como historia onto-teo-lógica, y al pensar la diferencia como Ereignis. En este sentido ambos están pensando sobre “el Zwischen” (la relación entre identidad y diferencia o entre Apolo y Dionisos) supone una diferencia originaria (donativa) y siempre creativa (original) que destruye las bases mismas de la dialéctica.

En primer lugar, consideremos la filosofía del joven Nietzsche. Nosotros sostenemos que la noción de Dioniso que elabora en “el nacimiento de la tragedia”¹ es la comprensión, la problematización y la expresión de la diferencia² en cuanto que piensa de una nueva manera al ser junto al devenir como afirmación absoluta de toda

¹ 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, Deutscher 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.

² 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. (Pautrat, 1971; Rey, 1971; y Kofman, 1972).

multiplicidad siempre originaria y, en este sentido, dispone un movimiento que transita “entre” las oposiciones binarias que vulnera todo cierre dialéctico.

Nietzsche afirma que intrínsecamente el mundo, y más específicamente la cosmovisión trágica griega puede explicarse a partir de una duplicidad de poderes, de instintos antagónicos, a los que denomina lo apolíneo y lo dionisiaco.³ Con estas dos divinidades artísticas Nietzsche simboliza el espíritu sensitivo e intuitivo del hombre griego que se expresa en las tragedias, y, a partir de aquí, elabora 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, que 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” (KSA I, GdT 1, p. 27. NdT 1, p. 42). Pero la grecidad no puede comprenderse si no la remitimos a la metáfora antitética y constitutiva de la originariedad griega: Dionisos.⁴ Lo dionisiaco es, en cambio, la disposición caótica y desmesurada, lo in-forme, el oleaje destructivo y corruptor de la vida, el frenesí sexual, el dios de la noche, de la música que desenfrena y enloquece.

Ahora bien, ¿cómo debemos comprender la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco? Entender lo apolíneo sólo como esfuerzo y defensa sobre el devenir-caos de lo dionisiaco es reducir el ser a fundamento de lo ente. Pero lo que perseguimos aquí es abrir un camino, entre otros, cuya noción del ser supere las vías de fundamentación metafísicas socavando sus presupuestos fundamentales, el de su unidad y el de su permanencia en cuanto onto-teo-logía. Ello nos 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 o su superación en una esfera superior (al modo dialéctico). Desde la perspectiva del Nietzsche del nacimiento de la tragedia, entonces, 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 destrucción de la metafísica y del pensamiento binario, liberar lo dionisiaco. Nietzsche muestra al comienzo de su obra que lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas complementarias de la génesis de lo real, pero a medida que avanza su discurso sobre la tragedia griega 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.⁵ 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 de toda multiplicidad originaria y novedosa. Lo dionisiaco es el escalón que nos lleva al *medio* (*la relación*) donde aleatoriamente con necesidad se generan multiplicidades y se destruyen. Ello

³En 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.

⁴ Recordemos que ambas metáforas ontológicas que parecieran aparecer de forma contrapuesta están en íntima relación ontológica constitutiva y originaria a la vez.

⁵ Recordemos que para Heidegger la metafísica se ha constituido, en cuanto tal, onto-teo-lógicamente. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe (Heidegger, 1990: 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”.

implica un deslizamiento del centro, del fundamento o del punto de vista, produciendo un efecto de descentramiento, desfundamentación o perspectivismo.

Liberar lo dionisiaco significa la afirmación del ser como devenir que genera y destruye multiplicidades cuya inter-cisión forma al mundo de las apariencias ordenadas, en el sentido de libre ejercicio de una vitalidad inventiva originaria (Vattimo, 2003: 51). Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia Deleuze sostiene que “*Dionisos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador*” (Deleuze, 1986: 23) porque Dionisos se expresa en multiplicidades de diferentes intensidades 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 multiplicidad, a través de quién la multiplicidad resulta afirmada sin más, y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior al modo dialéctico. Dado que no hay posibilidad alguna de sustraerse al sufrimiento y al desgarramiento dionisiaco, ello los convierte en plena afirmación del movimiento de múltiples y diferentes intensidades en inter-relación. 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*” (Deleuze, 1986: 28). En este sentido lo trágico afirma la diferencia, ello es, la fiesta de lo múltiple como dimensión creativa, y sólo lo trágico se halla en la multiplicidad, en la afirmación de lo diferente en cuanto tal. “*Trágico designa la forma estética de la alegría*” (Deleuze, 1986: 29). 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 esencial con la alegría de afirmar lo múltiple que es movimiento intensivo. Es por ello que Nietzsche reivindica contra el *pathos* de pesadumbre y dramatismo de la tragedia al Dionisos heroico, afirmador que baila y canta. La tragicidad afirma el devenir de multiplicidades siempre originarias.

Por su parte, Heidegger intenta pensar más allá de la dialéctica quebrantando los límites del concepto, afirmando en el prólogo a “*Identidad y Diferencia*”, “*La mutua pertenencia de Identidad y Diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar*”. A partir de ello propone un paso atrás y un salto. Por un lado, el pensar se propone como “*paso atrás*” (*der Schritt zurück*), preguntando y haciendo asunto de litigio a la diferencia en cuanto tal, observando que la diferencia onto-teo-lógica no es la diferencia-originaria que los primeros pensadores señalaron pero que dejaron sin pensar.⁶ Esto nos conduce de la metafísica hacia su esencia porque hacer patente lo no pensado, la diferencia ontológica, nos encaminamos y dirigimos a lo que hay que pensar, el olvido de la diferencia. Por otro lado, el pensar se propone como “*salto*” (*der Absprung*) más allá de la metafísica permitiendo pensar hoy cómo se manifiestan ser y hombre. Este salto es un salto más allá de la historia acontecida en dirección al ser mismo y su sentido, es el movimiento de retorno a la mutua pertenencia de ser y pensar. Es un salto fuera de la lógica dialéctica y fuera del ser en cuanto fundamento de lo ente. Este movimiento de retroceso y avance respecto de la metafísica, la sitúan en el medio como una época acabada.

Ahora bien, la 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 (como fundamento de lo ente). La

⁶ 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.

mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*)⁷ 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 (Heidegger, 1990: 68-73). 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-humano⁸ 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 (Heidegger, 1990: 68-73). Pero no podemos pensar la identidad sin referirla a la diferencia. Pensar la diferencia ontológica (*Unterscheidung*)⁹ significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo¹⁰ objetivo¹¹ y genitivo subjetivo¹² 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, adviene. 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 “sobrevvenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra” (Heidegger, 1990: 141).

Así pues, en ambos pensadores 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 que el problema que está a la base de la metafísica en particular y de la filosofía en general es ¿por qué la diferencia? 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 refiere a que todas aquellas estructuras que 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. Problematizar la diferencia es la junta de apertura hacia 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

⁷ 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. (Heidegger, 1990: 68-73).

⁸ 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*).

⁹ 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 sobrevvenida 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 sobrevvenida y la llegada” (Heidegger, 1990: 141).

¹⁰ El genitivo indica posesión o pertenencia.

¹¹ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

¹² Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

pregunta por qué la diferencia. Llegados a este punto nos encontramos con un problema en las interpretaciones de la filosofía heideggeriana. 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. Es decir, 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; que genera y destruye multiplicidades: Dionisos. Por otro lado, 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 dá. 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. 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 horizontes para pensar lo real irreductibles a la lógica de la identidad.

Referencias bibliográficas.

- Deleuze, G. (1986) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
Heidegger, M. (1990) *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
Kofman, S. (1972) *Nietzsche et la métaphore*. París: Seuil.
Nietzsche, F. (1980) *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
Pautrat, B. (1971) *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*. París: Seuil.
Rey, J.M. (1971) *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*. París: Seuil.
Vattimo, G. (2003) *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.