

ISSN: 2250-5180

Horizontes filosóficos

*Revista de Filosofía, Humanidades
y Ciencias Sociales*

editada por las áreas “Epistemología” y
“Problemas especiales de la Filosofía: el lenguaje”,
Departamento de Filosofía - Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Comahue

Año 2 – n° 2 - DICIEMBRE DE 2012

DIRECTOR Y EDITOR RESPONSABLE

Carlos Emilio Gende

CONSEJO DE REDACCION

Alicia Frischknecht

Erasmus Catrileo Salazar

Estela Ponisio

Gerardo Torres

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR NACIONAL E INTERNACIONAL

Alejandro Salcedo Aquino (Fac. de Estudios Sup., Acatlán, UNAM)

Ambrosio Velasco Gómez (Inst. de Investigaciones Filosóficas, UNAM)

Cristina Di Gregori (Univ. Nacional de La Plata)

Dora Elvira García González (Cátedra UNESCO de Derechos Humanos, TEC de Monterrey)

Elizabeth Padilla (Univ. Nacional del Comahue)

Giuseppe Cacciatore (Università degli Studi di Napoli)

Jean Grondin (Université de Montréal)

Jesús Navarro Reyes (Univ. de Sevilla)

Jorge Saltor (Univ. del Norte Santo Tomás de Aquino)

Jorge Velázquez Delgado (Univ. Autónoma Metropolitana de México)

Leonel Toledo Marín (Univ. Autónoma de la Ciudad de México)

Luis Ramos Alarcón (Univ. Autónoma de la Ciudad de México)

María Rosa Palazón (Univ. Nacional Autónoma de México)

Mariflor Aguilar Rivero (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM)

Mauricio Beuchot (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

Raúl Alcalá Campos (Facultad de Estudios Superiores, UNAM)

Víctor Rodríguez (Univ. Nacional de Córdoba)

PRESENTACIÓN

Metáfora habitual en algunas escuelas filosóficas, la del horizonte se nos ocurre un buen orientador de los propósitos que asumimos los editores de una revista académica con estas características.

El horizonte, estrictamente descripto, aparece en primer lugar como limitación. Pero si revisamos la experiencia visual misma a que nos remite la figura, recreando el estado de cosas mentado por ella, descubrimos que si bien es un límite más allá del cual no se puede ver, a la vez acompaña la direccionalidad de la vista en su ir avanzando. La línea imaginaria que separa cielo y tierra, delimita y esclarece los dos campos, por un lado, y se constituye en condición de posibilidad para el mirar, por otro. Es un más allá del cual no se puede ver, es cierto; pero esto ocurre porque si no estuviera así dado a la mirada, no resultaría un ver el otro lado, o un ver más, u otra cosa, sino más bien la imposibilidad absoluta de ver. Es posibilidad y campo desde donde la posibilidad se experimenta, a la vez que infinitud extendida de la mirada que avanza. El horizonte no tiene lugar, no es lugar en sí mismo, pero es condición de todo lugar. Así, el mundo en su totalidad queda tematizado como horizonte absoluto; hasta donde alcancen nuestras fuerzas y nuestra capacidad para extender la mirada.

Hay un matiz intencional en el plural del nombre, pues si bien estamos prevenidos de los pausterizados intentos por disolver campos disciplinares, que todo lo homogenizan para en definitiva inhabilitarse del esfuerzo teórico, sabemos que lo filosófico no puede elaborarse en el desconocimiento de la pluralidad. De allí que nos disponemos con esta publicación a contribuir al diálogo entre las más diversas corrientes, visiones y lenguajes. Y desde esa actitud, que reconoce la especificidad

de los horizontes filosóficos, disponernos también a recibir la voz de los resultados de las ciencias sociales y de los saberes humanísticos.

INDICE - 2° número – año 2012

ARTÍCULOS

- María Josefina Regnasco:** La radicalidad de la pregunta filosófica.....pág. 7
- Daniel Kalpokas y Laura Danón:** Empatía y percepción directa de las otras mentespág. 19
- Eduardo O. Romero:** La transformación pragmático-lingüística del trascendentalismo kantiano. En torno de algunas tesis apelianaspág. 35
- Mariano O. Martínez Atencio:** Hermenéutica del hecho artístico: el fundamento antropológico de la experiencia estética en clave gadamerianapág. 45
- Gastón Beraldi:** La narración como *pharmakon* y la restitución de la epistemología. La hermenéutica de Paul Ricouer y su aporte a la epistemologíapág.69
- Juan Pablo E. Esperón:** Metafísica y Religión. Caminos hacia un replanteamiento de la cuestión de lo divino a partir de las filosofías de Heidegger y Nietzschepág.99
- Pablo Martín Méndez:** Henri Bergson, o una filosofía menor sobre el control: principios, procedimientos y convergenciaspág.123
- Gustavo P. Guille:** Escepticismo y dogmatismo. Un recorrido por la *Crítica de la razón pura*.pág.149

ENTREVISTA

José Luis Jerez

Entrevista a **Mauricio Beuchot**. Hermenéutica analógica: una política interpretativa para nuestro presentepág.171

RESEÑAS

Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio (coords.), *Gadamer y las Humanidades I*, México, UNAM, 2.007, por **Zulma Yanet Contreras** pág.189

Raúl Alcalá Campos y Jorge Armando Reyes Escobar (coords.), *Gadamer y las Humanidades II*, México, UNAM, 2.007, por **Daniela Barroso Lanutti**..... pág.199

María Josefina Regnasco, *Crisis de civilización: Radiografía de un modelo inviable*, Ciudad Aut. de Buenos Aires, Jorge Baudino Eds., 2012, por **Estela Norma Ponisio**.....pág.209

Clavo, M. J. y Goicoechea, M. A. (coords.) *Miradas multidisciplinares para un mundo en igualdad. Ponencias de la I Reunión Científica sobre Igualdad y Género*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2010, por **María Victoria Goicoechea Gaona**pág.215

Goicoechea Gaona, M^a de los Á. y Clavo Sebastián, M^a J. (coords.), *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistání*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2012, por **Carolina Taboada Ferrero e Inmaculada Medina Barco**..... pág.218

La ilustración de tapa es una reproducción de la obra
“**Horizonte de esperanza**”, de Almudena Pintado,
técnica mixta.

www.almudenapintado.com

almudena@almudenapintado.com

Metafísica y Religión. Caminos hacia un replanteamiento de la cuestión de lo divino a partir de las filosofías de Heidegger y Nietzsche

Juan Pablo E. Esperón

USAL, área San Miguel, UNLAM, ANCSA, CONICET

Resumen

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

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

Para llevar a cabo nuestro propósito hemos escogido un pasaje paradigmático de la filosofía de Nietzsche titulado “*El hombre frenético*”, donde se anuncia que “...*Dios ha muerto....Nosotros lo hemos matado...*” el cual nos habla, de manera concreta, cómo se presenta el nihilismo en la religión-. Asimismo, tomaremos para una mejor comprensión la interpretación que Heidegger hace de aquel pasaje en su ensayo titulado “*La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto*”, en

donde muestra que Nietzsche no sólo da cuenta de la desvalorización y crisis de la religión en particular sino también del nihilismo en el que la cultura occidental está sumergido, en cuanto la metafísica se ha constituido onto-teológicamente. Para señalar, finalmente, caminos o lugares nuevos, tanto en Heidegger como en Nietzsche, en torno a la superación del nihilismo occidental y hacia la recuperación del fenómeno religioso como ligazón originaria entre lo divino y el hombre, fundante de toda realidad.

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

I. La metafísica como onto-teo-logía.

La metafísica es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre medio de ellas y tropieza con ellas, en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la metafísica se constituye como tal al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Por un lado, la cuestión es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto tal. Esta pregunta apunta a la estructura ontológica del ente. Por otro lado, se cuestiona ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, esta pregunta resalta el carácter contingente de todo ente mundano; pero, equívocamente, a lo largo de la historia, se ha asociado dicha pregunta, con el ente último del que todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica. Es muy difícil explicar la procedencia de tal

constitución, pero una de las hipótesis que podemos aventurar es la gran dimensionalidad que implica la noción del *ser*. La metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. Heidegger llama “historia de la metafísica” a la forma de pensar que desde Platón a la actualidad se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Así, la pregunta por el ser se ha transformado, desde el comienzo, en una pregunta por lo que tiene de general cada ente y por el ente del que dependen todos los demás, pero acá aparece un *extravío o enlace equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia. Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. *Al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente.* Aceptado esto, se abre el camino para que el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de todo lo existente.

En la metafísica entonces, se comprende al ser del ente desde una doble perspectiva: como onto-logía (como esencia general de todo lo ente) y como teo-logía, (como fundamento supremo y absoluto del que depende la existencia de los entes particulares en general). Es decir, si lo que surge como respuesta a las preguntas ¿qué es el ser? y ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, es un ente determinado, que es pensado en lugar del ser (como fundamento de lo ente), lo que ha ocurrido es una transformación radical del sentido original de la filosofía: dando comienzo a la metafísica y su historia. Para Heidegger, este *extravío* ya aparece con Platón, quién queriendo garantizar la dimensión original de la filosofía, destruyó el suelo en donde esta nació, al dirigirla por un

camino extraviado y llevándola fuera de su inicio.²⁶ De este modo, Platón contesta a la pregunta ¿qué es el ser?, respondiendo, 'el ser es la idea'; porque es aquello que tiene de general cada cosa que es, y aquello que hace posible que las cosas sean (Cfr. Leyte, 1990: 16-17). Estas nociones no pertenecen al ámbito de las cosas sensibles, individuales y físicas; no pertenecen a la *phýsis*, sino a un ámbito que se define por oposición al mundo físico.²⁷ Este mundo tiene como característica fundamental ser un lugar en donde hay movimiento, en donde el nacimiento y la desaparición se suceden. Pero, en el ámbito opuesto al físico, lo que no hay es tiempo, o lo que es lo mismo, se da el tiempo bajo la forma de la "permanente presencia". La *idea* es el ser común que corresponde a un incontable número de cosas individuales, y, que, además, procura la seguridad de la inalterabilidad, la eternidad ajena al tiempo de las cosas, en cuanto que pertenecen a un tiempo que es constantemente presencia. Las ideas son lo verdaderamente real pues no cambian ni devienen (Cfr. Leyte, 1990: 16-18).

Cuando la filosofía ha contestado con la idea a la pregunta "¿qué es el ser?", ha entendido el ser como no fue pensado originalmente, porque, en su origen, el ser fue pensado, precisamente, a diferencia de lo ente. Consecuentemente, a la diferencia originaria, que Parménides y Heráclito simplemente nombraron, pero que no tematizaron,²⁸

²⁶ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo e inicio. Inicio, hace referencia al ploteo 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.

²⁷ Atienda el lector a la lógica de oposición presente en la metafísica platónica.

²⁸ El ser fue concebido como presencia de lo presente. En este caso, el ser se manifiesta en el ente y se identifica con dicha revelación. Tal cosa aconteció en los albores de la filosofía occidental. Los primeros pensadores griegos concebían al ser como *phýsis*, entendiendo por ella la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, regulándolas y

Platón responde con el planteamiento de otra diferencia, no centrada en la problematización del ser y el ente, sino “lo ente que es verdaderamente ente (la idea), esto es, aquel ente privilegiado entre todos los demás entes, que cumple la exigencia de la determinación del ser, en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad, y lo ente que no es verdaderamente ente (las cosas sensibles)”.²⁹ Por medio de esta última diferencia, han ocurrido dos cosas: primero, se ha dado un olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente; y segundo, se ha remitido la verdad a uno de los lados en que ahora está dividida la realidad (lógica de oposición excluyente), con lo cual se ha identificado la verdad con lo que las cosas tienen en general y en común³⁰ pero que está más allá de lo físico (en el ámbito supra-sensible cuya característica es la permanente presencia, la inmutabilidad: el concepto) (Cfr. Leyte, 1990: 17-18). Lo dicho da cuenta de por qué la filosofía se disuelve y es reemplazada

manteniéndolas en lo que *son*. A la esencia de esta fuerza le corresponde un mostrarse o exhibirse; por eso, la *phýsis* es fuerza imperante en tanto que brota, emerge o nace, es decir, en tanto se muestra o se manifiesta. En semejante mostrarse se revela, justamente, como fuerza imperante.

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

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

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

por la metafísica,³¹ puesto que ella absorbe todo el significado de la filosofía.

De lo que llama Heidegger metafísica el tiempo ha desaparecido, no se ha eliminado, simplemente no ha sido pensado; y ello quizás, porque ha sido utilizado y manipulado. Preguntemos ahora ¿qué es la idea? Frente a la cosa, es la verdad, pero a su vez la idea es una abstracción; porque es una determinación que no contiene nada. Vale como soporte vacío. Si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, y eso quiere decir de la idea, esto viene a significar que la historia es el desenvolvimiento de la nada, pues éste es el ser de la idea. Ese desenvolvimiento, lo es no sólo de la metafísica, sino del nihilismo como claramente advierte Nietzsche. Para Heidegger, que recoge el término a partir del sentido que éste pensador le otorga, metafísica es sinónimo de nihilismo. La historia del nihilismo o historia de la metafísica, la historia donde se olvida al ser, comienza con Platón, y termina cuando se hace patente que allí donde se decía que estaba lo verdadero, efectivamente no hay nada. Cuando esto se hace patente, lo que ha ocurrido es que la metafísica ha llegado donde tenía que llegar, a su final, a su consumación (Cfr. Leyte, 1990: 21-23).

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

El pensar mismo se presenta en Nietzsche orientado hacia una destrucción total de las categorías metafísicas, pero

³¹ Para los griegos, el ente como tal, en su totalidad, es *phýsis*: es decir, su esencia y carácter consiste en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Más tarde, *tá physicá*, significó el ente natural, aunque todavía se seguía preguntando por el ente como tal. En griego, “traspasar algo” “por encima de”, se dice *metá*. El preguntar filosófico, por el ente como tal es “*metá tá physicá*”, lo cual refiere a algo que está más allá del ente; esto es, “metafísica” (cfr. Heidegger, 1969: 55-57).

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

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

comprensión de aquello que ya estaba germinando en el siglo XIX, el advenimiento y la consumación del nihilismo.

¿Qué entiende Nietzsche por Nihilismo?, ¿cuál es su esencia?, ¿por qué nuestra contemporánea historia se caracteriza por ser nihilista? Escuchemos las respuestas que da Nietzsche: *“Nihilismo: (significa) falta el fin, falta la respuesta al por qué; ¿qué significa Nihilismo?, que los valores supremos se han desvalorizado”* (Nietzsche, 1951: 27). Ahora bien, esto muestra, como afirmamos arriba, que la metafísica y la propia historia de occidente están constituidas sobre la base del nihilismo. En este sentido, el combate nietzscheano ha de ser muy difícil y conllevará un enorme esfuerzo. Es por esto que Nietzsche utiliza ciertas armas para planear su estrategia de lucha contra la metafísica y así destruir su estructura disyuntiva que supone, a su vez, la destrucción de la historia occidental. Esta es la filosofía del martillo. Destruir a golpes de martillo, o mejor, auscultar el sentido de todas las categorías metafísicas comenzando con aquella unidad dadora de sentido de todo lo que es: el dios de la metafísica. Así, puede caracterizar, Nietzsche, a la historia occidental como nihilista, bajo la sentencia “Dios ha muerto” que indica la pérdida del sentido y valor del mundo trascendente, unificado en dios como *arkhé*, unidad fundamentadora, rectora y unificadora de todos los ámbitos de la realidad, del conocimiento y la moral. Con la noción de nihilismo Nietzsche afirma, entonces, que el valor de los valores - unificados en dios como lo uno, la verdad, la justicia, el ser, las ideas- se ha desvalorizado, no nos orientan a nada, no ordenan nada. En esto consiste, asimismo, su labor genealógica; mostrar que el origen de los valores occidentales que se presentan como eternos, son, en realidad, producto de una voluntad débil y decadente, y por lo tanto, insignificantes. Nietzsche pone el acento en que el hombre mismo fue quien ha puesto ciertos valores, ciertos fundamentos, que fueron reverenciados en la historia occidental, y que se ha olvidado

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

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

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

Adentrémonos estrictamente en la esencia del nihilismo que en sentido amplio Nietzsche expresó con la sentencia “Dios ha muerto” anunciado en el pasaje de la Gaya ciencia que lleva el título del “Hombre frenético”:

¿No habéis oído hablar de que aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: “¡Busco a Dios, busco a Dios!” Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. “¿Es que se ha perdido?”, dijo uno. “¿Se ha

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

Aquí calló el hombre frenético y miró nuevamente a sus oyentes: también estos callaron y lo miraron extrañados. Finalmente lanzó él su lámpara al suelo, que saltó en pedazos y se apagó. “Llego muy temprano”, dijo luego, todavía no estoy a tiempo. Este acontecimiento inaudito aún está en camino y peregrina- aún no se ha adentrado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita

tiempo, los hechos necesitan tiempo, aún después de que han sido hechos, para ser vistos y escuchados. Este hecho les es todavía más lejano que la más lejana estrella -y sin embargo, ellos mismos lo han hecho!”.

Se cuenta que aquel mismo día el hombre frenético irrumpió en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam* (Descanso eterno para Dios). Sacado de ellas e impedido de hablar, sólo respondió una y otra vez: “¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y mausoleos de Dios?” (Nietzsche, 1990: 116-118).

Ahora bien, este pasaje ha dado lugar a numerosísimos malos entendidos debido a que no podemos comprender que quiere significar Nietzsche en él si no se tiene en cuenta la temática que gira en torno al problema del nihilismo. Ellas sostienen, por ejemplo, que las afirmaciones nietzscheanas llevan a un mero ateísmo. Más aún, en la misma obra pero más adelante aparece otro pasaje que podría acrecentar tal confusión porque Nietzsche afirma que la fe en el dios cristiano se ha vuelto inaceptable.³²

³² Recordemos que en la configuración de la metafísica como onto-teología el movimiento resulta no explicado y, por ende, negado. Asimismo, esto ocurre a lo largo de toda la historia de la metafísica porque el movimiento no deja apresarse en un horizonte categorial estable; así el devenir deja de ser pensable dentro de la lógica metafísica de la identidad; es decir, no permite ser pensado en esas condiciones. Esto ocurre porque Aristóteles se pregunta ¿qué determina al ser en potencia pasar al acto en vez de no pasar? La respuesta es la afirmación de que hay un primer principio idéntico a sí mismo que no es producido, sino que es siempre en acto, aquí queda fundada la metafísica como onto-teología. La conclusión de ello es que en el principio no hay caos sino algo determinado, una causa siempre en acto que impulsa el cambio. La sombra sucede después de la luz; esta luz no es sólo la luz de la ciencia sino también la de la religión, la del *lógos* “*en arkhé ho lógos*” (Juan I, 1: “*In principio erat verbum*”). De este modo, el horizonte epistémico y el religioso son uno e idénticos en su constitución occidental. No hay más misterio, ni espacio para lo divino en occidente, ni angustia, sino seguridad epistémica y salvación. “*La lógica ha derrotado al pesimismo. Pero sólo porque ha renunciado al devenir por el ser, al movimiento por la quietud. A la vida por la no-vida*” (Vitiello, 1999: 83). Es precisamente contra esta tradición del primado de la luz, de la certeza, del optimismo

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

Heidegger, por su parte, ya da cuenta de la desdivinización del mundo en su ensayo de 1938 titulado "*La época de la imagen del mundo*", como uno de los rasgos característicos de la época moderna, refiriéndose con aquella noción, no a la negación de dios, sino a cómo el cristianismo se ha configurado en una ideología, dando lugar a la huída de lo divino. Luego, interpretando el pasaje de Nietzsche citado arriba, en su ensayo titulado "La frase de Nietzsche "*Dios ha Muerto*", sostiene Heidegger que esta sentencia designa el destino de dos milenios de historia occidental (el nihilismo), (cfr. Heidegger, 1995: 160) al tiempo que nos advierte que con la muerte de dios, Nietzsche, claramente refiere al dios cristiano pero como símbolo para designar la pérdida del valor del mundo suprasensible de la metafísica y su constitución onto-teo-lógica. De este modo, el dios muerto refiere a que el valor de los valores que sostuvieron y ordenaron la historia y la cultura occidental ya no valen, o lo que es lo mismo, no tienen fuerza, no mueven a nada (cfr. Heidegger, 1995: 160). Esto muestra que la metafísica ha llegado a su consumación; lo que significa, por un lado, no que haya acabado o finalizado, sino que ha desplegado todas sus posibilidades de dominio; por

científico, contra lo que Nietzsche embate, denunciando que tanto el saber, la verdad como la religión y la ciencia son también precederos.

otro lado, al desplegar todas sus posibilidades, la metafísica muestra sus propios límites, lo cual nos coloca, de algún modo, fuera de ella. Para Heidegger, el nihilismo es el movimiento fundamental de la historia de occidente que en la época de la técnica moderna ha de consumarse y que muestra, en todos los ámbitos de la realidad, sus consecuencias devastadoras. El discurso del hombre loco, que no es un hombre ateo como se suele interpretar, sino que mienta un hombre religioso en búsqueda de la divinidad (v. g. “*el hombre loco grita incesantemente: busco a dios, busco a dios*”), nos advierte, por un lado, que el nihilismo a llegado y a penetrado en nuestra cultura, pero por otro lado, que aún no hemos de tomar conciencia de semejante situación y decadencia que conlleva semejante advenimiento (v. g. los mercaderes que creen que descreyendo de toda religión se ha superado el nihilismo). Ello muestra que seguimos pensando, aún, de acuerdo a la lógica de oposición metafísica.

Asimismo, Heidegger nos muestra que la apologética monoteísta judeo-cristiana ha desdibujado la relación con la divinidad porque aquellas religiones son subsidiarias de la constitución onto-teo-lógica propia de la metafísica, llevando a una des-sacralización de lo real culminando con la muerte de dios y el nihilismo anunciados por Nietzsche.³³

Monoteísmo y toda especie de teísmo se dan recién desde la apologética judeo-cristiana, que tiene a la metafísica como presupuesto pensante. Con la muerte de este dios caen todos los teísmos (Heidegger, 2003: 329).

³³ De lo que se trata de pensar aquí es el dios con tintes teológicos de la metafísica. Aclaremos que la noción de *Dios* no debe confundirse con el tratamiento teo-lógico que está en cuestión en el texto, porque la teología no habla, en realidad de *Dios* (como la divinidad), sino que mienta, en su concepto, el fundamento que unifica la totalidad de lo ente, es decir, el ser del todo.

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

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

Heidegger, vislumbra junto al comienzo tradicional de la filosofía como metafísica, cuya esencia gira en torno a la búsqueda de un fundamento (*arkhé*) absoluto que sea soporte de todo lo ente, a partir del *pathos* de la admiración que produce lo real; *otro comienzo del pensar* cuyo sentimiento fundamental es el temor (*Scheu*), la serenidad (*Gelassenheit*) y el espanto (*Schrecken*) (cfr. Heidegger, 2003: 20-23). Otro comienzo, no uno nuevo, porque se ubica en otra parte y no después, en otro estrato en el que el tiempo histórico se ilumina a partir de la concepción del ser como acontecimiento apropiante (*Ereignis*).³⁴ Este es un lugar en el que ya todos habitamos, pero del cual siempre alejamos la mirada. Es el lugar de toda posibilidad-posibilitante, el lugar que interroga por el porqué de la diferencia, donde no hay ya ninguna seguridad epistémica. Es un lugar que nos acoge, en el sentido

³⁴ Desde el pensar fundante o desde *otro modo de pensar* Heidegger sostiene, “*el ser tiene su lugar—con el pensar—en lo mismo*” (*Sein gehört mit dem Denken- in das Selbe*)”³⁴ (Heidegger, 1990: 69). Y ¿qué es ese “lo mismo” para el pensar no metafísico de Heidegger? Lo que da (*es gibt*) tanto al ser como al pensar su *mismidad*, es su *mutua pertenencia*. Ahora, ese mutuo pertenecerse acontece, para Heidegger, como *Er-ignis* (Heidegger, 1990: 91). En el *Er-ignis* hombre y ser se pertenecen y se apropian mutuamente.

de que tampoco descuida el pasado metafísico. Este otro comienzo es el paso de la consideración de la metafísica como onto-teo-logía a la del ser y la diferencia como acontecimiento apropiante (*Ereignis*); y el paso del pensamiento que interroga por el fundamento de lo real asegurándolo en la objetividad de la representación, al pensamiento que está a la escucha del ser, un ser abismal, una nada fundante.

En *Aportes a la filosofía* (Heidegger, 2003: 36-38), Heidegger habla de un primer comienzo que designa a toda la historia de la metafísica, y que, en su acontecer, se caracteriza por el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser; pero también, muestra la posibilidad de otro comienzo que subyace en la elaboración de la pregunta ¿qué es el ser? y ¿por qué la diferencia? Este tránsito cobra sentido cuando Heidegger comprende la diferencia ontológica como *Ereignis*. Es este un tránsito de la verdad del ente hacia la verdad del ser, y a la problematización de la diferencia. Heidegger encuentra el sentido pleno de este movimiento, en la consideración de la diferencia ontológica, como la relación entre *Aufrag* y *Lichtung* que adviene en cuanto *Ereignis*. Ello es, según Heidegger, dejar de comprender al hombre, como amo y señor que lo domina todo a través de la tecno-ciencia, hacia la comprensión del ser como destinación (*Geschick*), y como donación del ser en forma de desocultamiento y ocultamiento a la vez. El tránsito es un camino o travesía hacia lo abismal o el abismo del ser, es decir, de la metafísica que todo lo fundamenta a la des-fundamentación, o mejor dicho, a la fundación. El tránsito llega a realizarse a través del alzado (*Aufriss*) de diversos ensambles que explica Heidegger, en *Aportes a la filosofía* de la siguiente manera: en la resonancia se experimenta el abandono del ser, ello conduce al pase del primer comienzo al otro, a través de un salto hacia lo abismal del ser, y en torno a su verdad, en la cual comparecen los futuros con el fin de que pueda advenir el último dios. El

tránsito se da aquí, estrictamente hablando, en el pase. El pase es la transición del primer comienzo al otro comienzo del pensar. Esto no significa desechar la historia de la metafísica sino, que desde el otro comienzo, dialogar con ella (cfr. Santiesteban, 2009: 22-23). Este tránsito hay que interpretarlo como una manifestación histórica del ser, el primer comienzo llega a su fin cuando se encuentra con el otro comienzo.

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

Se requiere larga preparación para el gran instante de su paso” (Heidegger, 2003: 332).

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

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

“Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo Apolíneo y de lo Dionisiaco....entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente” (Nietzsche, 1995: 40).

La comprensión trágica de la realidad parte de la experiencia y la intuición de que el llamado “mundo” es un constante *fluir-devenir* que des-encubre entes y los encubre sobre el flujo del tiempo, que todo lo crea y todo lo destruye. Aquí la estética aparece como el horizonte de comprensión para el planteo de la ontología nietzscheana, dado que solo como obra de arte aparece justificado lo fenoménico y proclama a la intuición como fuente de todo conocimiento. La intuición es la mirada previa que penetra en la esencia misma del devenir. Los conocimientos fundamentales poseen siempre la forma de iluminaciones frente a lo dado, ya sea esto algo

individualizado, producto de lo apolíneo, o caótico, infinito, expresión dionisiaca (cfr. Fink, 2000: 26). El pensamiento nietzscheano permanece extraño a la especulación, su pensamiento proviene de una fundamental fuente poética, muy cercana a la expresión simbólica de los místicos; es por esto que la intuición, en cuanto sugiere la ausencia de mediaciones, posibilita llegar a la esencia de lo real, cosa para la cual está vedada la razón (representante) porque sólo se queda en lo fenoménico-formal. Aparece aquí, entonces, una comprensión ontológica del mundo que, en el arte, se des-oculta. A través de la obra de arte griega se intuye y se comprende la diferencia como devenir de fuerzas múltiples que con-forman lo fenoménico.

Adentrémonos en las metáforas ontológicas planteadas para expresar la experiencia del ser. Nietzsche afirma que, intrínsecamente, en el arte y, más específicamente, en las tragedias griegas antiguas se muestran una duplicidad de poderes de diferentes fuerzas que denomina lo apolíneo y lo dionisiaco.³⁵ Con estas dos divinidades, Nietzsche recrea una nueva forma de problematizar y comprender el carácter sagrado de la realidad de la diferencia ser-ente. Lo apolíneo es la experiencia de lo figurativo, *principium individuationis*, la claridad, la forma, la medida que hace distinguible y particulariza las cosas y, es, a su vez, la disposición bella, “... en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas, es a la vez el dios vaticinador (...) la divinidad de la luz, domina también la bella

³⁵ En *El nacimiento de la tragedia*, se presenta de forma muy oscura y confusa lo que Nietzsche entiende 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: el uno primordial, las madres del ser, el núcleo de existencia, el uno viviente. Es la presunción de una experiencia mística más que aprehensión a través de conceptos (cfr. Fink, 2000: 32).

apariencia del mundo” (Nietzsche, 1995: 42). Pero la “grecidad”, sostiene Nietzsche, no puede comprenderse si no la remitimos a la divinidad antitética y constitutiva de la originariedad griega: Dionisos.³⁶ 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 (cfr. Fink, 2000: 27).

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

La afirmación de la tragicidad de lo real consiste en concebir al ser como devenir de fuerzas diferentes, sus oleajes hacen que surja todo lo individualizado, y que, destinado a la aniquilación, ello se vuelva a sumergir nuevamente en el devenir del ser. La clave trágica se encuentra en la afirmación de que *todo lo existente es devenir*. Apolo y Dionisos se encuentran hermanados en tensión consonante y disonante a la vez. Cuando uno aparece el otro se oculta y viceversa, pero ambos son fuerzas del devenir que conforma la existencia. Fuerza es superación, devenir, y negación de la identidad de lo particularizado, además fuerza es siempre apertura hacia una posible novedad que engendra multiplicidad. La filosofía

³⁶ Recordemos que ambas figuras divinas, que aparecen de forma contrapuesta, están en íntima relación constitutiva y originaria a la vez.

dionisiaca no apunta a la sustitución de un ente, fundamental y supremo, por otro (onto-teo-logía), sino que es la afirmación de la potencia, del flujo de fuerzas diferentes, como condición de posibilidad de la emergencia de toda multiplicidad, esto es, afirmar, sin más, la multiplicidad. Ello destruye el principio de identidad, supuesto en la metafísica, que posibilita la reducción de la realidad a la lógica de oposición disyuntiva.

En la época donde la tragedia ha muerto en manos del mundo suprasensible platónico que ha de consumarse en el nihilismo actual, es posible reencontrar, o rememorar (*Andenken*), a Dionisos en todo aquello que se da (*Es-gibt*), en aquello que, por su fuerza diferenciante, desborda en aquello donde hay exceso, y el ámbito del exceso es, fundamentalmente, el arte porque es allí donde se borran todos los límites, tanto de lo real como de lo aparente; el arte se convierte en una violación y trasgresión de toda identidad entitativa y personal. El juego como exceso, que el arte representa, nos empuja al abismo (*Ab-grund*), a la desfundamentación, dado que acontece sin más. No hay necesidad de un fundamento último y absoluto, sino un devenir de fuerzas azarosas; es decir, ni un fundamento trascendente, ni trascendental; solo exceso de juego artístico que rompe y perfora por el *medio* toda estructura sistemática, social, religiosa, científica, y cultural en general. La experiencia estética, que el arte nos proporciona, excede, y a la vez, destruye toda organización jerárquica dirigida por la subjetividad; dado que fluye por *medio* de las oposiciones metafísicas creando multiplicidades y generando nuevos sentidos.³⁷ Ello es lo que mienta Dionisos.

³⁷ La destrucción nietzscheana del platonismo y, en especial, la concepción del arte como subversión ha dado lugar a la recepción de su pensamiento en numerosas corrientes artísticas del siglo XX, por ejemplo, las vanguardias, el expresionismo, el surrealismo, el dadaísmo, etcétera.

En base a los argumentos expuestos sostenemos, entonces, que Dionisos es posibilidad, apertura, el “*entre*” de la *diferencia ser-ente*. Es la transgresión de todo límite. Es experiencia sagrada que remite a la forma: lo apolíneo, a la vez que lo excede. Lo dionisiaco transforma la tragedia de vivir en una experiencia sagrada, donde *se es otro y con otros*. Lo dionisiaco habita en el *entre* de las oposiciones de la metafísica. El *entre o medio* es la apertura originaria, acontecimiento apropiante (*Ereignis*), posibilidad de movimiento siempre originario. Cragolini contrasta la noción de *medio* con la de *don*, entendido como regalo, que no es ni intercambio ni reciprocidad, sino que es dar-se. Ello pone en jaque toda lógica disyuntiva. El *don* pone en crisis la noción de razón objetivadora, dado que lo que deviene multiplicidad impide cualquier tipo de totalización o unificación, conforme a la lógica de la identidad que suprime las diferencias para que lo otro sea asimilado como lo igual, es decir, la imposibilidad de justificación, de fundamentación, al modo de la metafísica tradicional (cfr. Cragolini, 2007: 95 y ss.).

Nietzsche piensa al ser como devenir por medio de Dionisos devolviéndole a la realidad su carácter sagrado y temporal. El ser es tiempo y el tiempo es ser (cfr. Fink, 2000: 199). El arte trágico experimenta lo figurativo pero en su inquietud, goza en destruirlo porque, precisamente, en eso consiste lo trágico. En la concepción trágica del cosmos se expresa el bello aparecer y producir de las formas estables, y su destrucción, que retorna al movimiento originario que acaece sin cesar al mismo tiempo o, mejor dicho, es el tiempo mismo. Al concebir al ser como devenir, el movimiento es movimiento del límite de la cosa. La nada es pensada como aquella que produce el movimiento del límite, ello es la diferencia, *el medio*, donde el devenir crea y aniquila las cosas continuamente, en el tiempo total, dionisiaco, que repite sin cesar el movimiento infinito de creación y destrucción. *Dionisos es la santidad como*

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

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

Bibliografía

- Cragolini, M. (2007), *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Bs. As.
- Deleuze, G. (1986), *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona.
- Fink, E. (2000), *La filosofía de Nietzsche*, A. Sanchez Pascual, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M. (1971), *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, FCE, México.
- _____ (2000), "La esencia del fundamento" en *Hitos*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid.
- _____ (1990), *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona.
- _____ (1969), *Introducción a la Metafísica*, Trad. E. Estiú, Nova, Bs. As.
- _____ (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Almagesto, Bs. As.
- _____ (2000), *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vernal, Destino, Madrid.
- _____, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1990.
- _____ (1995), "La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto", en *Caminos de Bosque*, Alianza.

- _____.(1995)“La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Alianza.
- Leyte, A (1990), “Introducción a Identidad y Diferencia”, en *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Nietzsche, F. (1995), *El Nacimiento de la Tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.
- _____.(1990), *La ciencia Jovial*, Monte Avila, Caracas.
- _____.(1951), *La voluntad de dominio*, Aguilar, Bs. As.
- Santiesteban, L. (2009), “Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche”, en *Diánoia*, volumen LIV, número 63, revista de la UNAM.
- Vattimo, G. (2002), *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Paidós, Bs. As.
- _____.(1986), *Las aventuras de la diferencia*, trad. Juan Carlos Gentile, Península, Barcelona.
- Vitiello, V. (1999), “Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia” en *Secularización y nihilismo*, ed. Jorge Baudino-UNSAM, Bs. As.