



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Dionysos: a través de la Diferencia. La concepción dionisiaca de la tragedia nietzscheana como superación de la metafísica

Juan Pablo Esperón (USAL-UNLAM-CONICET)

“La mutua pertenencia de Identidad y Diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar”. M. Heidegger, Prólogo a *“Identidad y Diferencia”*.

“Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso”. F. Nietzsche, *“El nacimiento de la tragedia”*.

Planteo de la cuestión

El artículo que presentamos se inscribe, de modo general, dentro de la actual discusión sobre el lugar que ocupa la filosofía de Nietzsche en relación a la interpretación heideggeriana¹ cuestionando y polemizando su unidireccionalidad² pues lo considera como el pensador que consuma “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). Ahora bien, dado que Nietzsche renuncia a pensar filosóficamente desde un ámbito demostrativo como método universal y absoluto 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 sus bases, sus supuestos han dado suficientes indicios para ponerlos en cuestión desconfiando de su validez. 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.

¹ 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.

² Para Heidegger, Nietzsche es el último pensador de la historia de la metafísica, o mejor dicho, en quien dicha historia llaga a su consumación pues su filosofía piensa al ser del ente y se le sustrae el ser en cuanto tal; lo considera todavía como un pensador metafísico que teoriza al ser como voluntad de poder.

Nosotros proponemos una lectura del joven Nietzsche donde consideramos que la noción de Dionisos 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).

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.

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

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, 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.

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.

(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 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).

El principio de identidad: el presupuesto de la metafísica occidental

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 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.

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,⁷ 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,

⁵ Cfr. CRAGNOLINI, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La Cebra, 2007, p. 14 ss.

⁶ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Trad. E. Estiú, Bs. As., Nova, 1969, p. 39.

⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1998, L. alfa, p.74, 982^a.

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”.⁸ 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,⁹ 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;¹⁰ dando comienzo,¹¹ a la metafísica y constituyendo la historia misma de occidente.¹² De este modo, sólo será pensado lo ente y se dejará sin pesar al ser en cuanto tal, 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) eînai te kai lógos*”,¹³ que Heidegger traduce: “Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser”.¹⁴ 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

⁸ CORTI, Enrique, *La inteligencia y lo inteligible*, Pensamiento y Realidad, Bs. As. Usal, 1985, p. 23.

⁹ 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.

¹⁰ 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*.

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ *Los filósofos presocráticos*, trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, Gredos, 1994, tomo I, p.436-438.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1957. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 69, “Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohe als auch Sein”.

inicio del pensar. Si lo mismo, *to autó* en griego, *idem* en 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. 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 (del ente) determina la identidad con respecto al pensar.¹⁵ 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 ante la objetividad del objeto (certeza de la representación). Pienso, luego soy.¹⁶ 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 el fundamento (la representación) y lo fundamentado (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.¹⁷ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo 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-

¹⁵ Ello es así comprendido desde la transmisión de la tradición filosófica en su devenir histórico.

¹⁶ “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 conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba, DESCARTES, René, *Discurso del Método*, Trad. R. Frondizi, Madrid, Alianza, 1999, 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.

¹⁷ “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”. DESCARTES, René, *Discurso del Método*, trad. cit., 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.

sujeto.¹⁸ 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 unidad 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 esta garantizado de antemano la unidad de su objeto.

Diferencia e identidad: un nuevo pensamiento

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 mutua pertenencia (*Zusammengehören*)¹⁹ 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.²⁰ 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-humano²¹ 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.²²

Pero no podemos pensar la identidad sin referirla a la diferencia. Pensar la diferencia ontológica (*Unterscheidung*)²³ significa que hay que comprender al ser del ente como

¹⁸ 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 esta en cuestión.

¹⁹ 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. HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia...*, trad. cit., pp. 68-73.

²⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia...*, trad. cit., pp. 68-73.

²¹ 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*).

²² Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia...*, trad. cit., pp. 68-73.

²³ 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 sobrevenida 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 sobrevenida y la llegada”. HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia...*, trad. cit., p.141.

genitivo²⁴ objetivo²⁵ y genitivo subjetivo²⁶ 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 “sobrevvenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra”.²⁷

Este ámbito oscilante quizás pueda pensarse como el devenir en cuanto devenir, esto es la diferencia-diferenciante. 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*²⁸ 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.

Retomemos la frase de Heidegger con la que abrimos nuestra reflexión, “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”.²⁹ 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 dionisíaco?

²⁴ El genitivo indica posesión o pertenencia.

²⁵ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

²⁶ Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

²⁷ HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia...*, trad. cit., p.141.

²⁸ Para aclarar el sentido de esta noción cfr. infra. p. 19 y 20.

²⁹ HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia...*, trad. cit., p. 155.

Lo trágico como transición a un nuevo pensamiento. Dionisos en *medio de Apolo*³⁰

Nietzsche se vale de la tragedia griega para expresar la experiencia ontológica de lo existente en su totalidad. En el acontecimiento trágico se expresa el ser – múltiple, el uno-todo: experiencia ontológica, no sólo 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, determinarla y dominarla. Entonces, para acceder y expresar la experiencia del ser 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.

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 Dionisiacoentre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente”.³¹

Lo trágico³² 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. 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 que penetra en la esencia misma del devenir. El pensamiento nietzscheano permanece extraño a la especulación, su pensamiento

³⁰ 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.

³¹ KSA I, GdT 1, p. 25. NdT 1, p. 40.

³² 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.

proviene de una fundamental fuente poética, muy cercana a la expresión simbólica; es por esto que la intuición posibilita llegar a la esencia última de lo real, a lo uno-todo primordial, cosa para la cual está vedada la razón porque solo se queda en lo fenoménico-formal. De este modo, aparece aquí una interpretación ontológica del mundo que en el arte griego se des-vela. 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 contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco,³³ 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".³⁴ Pero la greicidad no puede comprenderse si no la remitimos a la metáfora antitética y constitutiva de la originalidad griega: Dionisos.³⁵ Lo dionisiaco es, en cambio, la disposición caótica y desmesurada, lo informe, el oleaje de la vida, el frenesí sexual, el dios de la noche, de la música que desenfrena y enloquece. 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...".³⁶

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".³⁷ Es una fuerza creadora y plástica a la vez. Da forma al caos,

³³En 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.

³⁴ KSA I, GdT 1, p. 27. NdT 1, p. 42.

³⁵ Recordemos que ambas metáforas ontológicas que parecieran aparecer de forma contrapuesta están en íntima relación ontológica constitutiva y originaria a la vez.

³⁶ KSA I, GdT 1, p. 26. NdT 1, p. 41.

³⁷ KSA I, GdT 1, p. 26. NdT 1, p. 41.

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 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...”³⁸

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”³⁹

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 sólo como esfuerzo y defensa sobre el devenir-caos de lo dionisiaco es reducir el ser a principio, esto es, a la lógica binaria 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 del principio de identidad. Ello también lleva a la necesidad de redefinir en términos no metafísicos la relación ser – ente, donde el problema por pensar sea el *medio*, el *entre* de los polos del binarismo y no la decisión por uno de ellos. Desde la perspectiva del 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 ello, porque leído desde la tradición metafísica pareciera haber aquí una decisión por uno de los polos donde lo dionisiaco se presenta como el

³⁸ KSA I, GdT 1, p. 28. NdT 1, p. 43 y 44.

³⁹ KSA I, GdT 1, p. 30. NdT 1, p. 45.

presupuesto onto-teo-lógico;⁴⁰ 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 *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 que 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”⁴¹.

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.⁴² Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia, Deleuze sostiene que “Dionysos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador”⁴³ porque Dionisos se expresa en multiplicidades de fuerzas que resultan ser afirmativas; ello es, afirmar el dolor del crecimiento mas que los sufrimientos de la individuación. Dionisos es el dios que afirma la multiplicidad, a través de quién la multiplicidad 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 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”.⁴⁴ En este sentido lo trágico afirma la diferencia, ello es, la fiesta de lo múltiple como única dimensión, y sólo lo trágico se haya en la multiplicidad, en la afirmación de lo diferente en cuanto tal. “Trágico designa la forma estética de la alegría”.⁴⁵ Lo trágico es alegría que afirma el devenir que se resuelve en diferencia-diferenciante. Desde aquí podemos afirmar que lo trágico no está fundado

⁴⁰ Recordemos que para Heidegger la metafísica se ha constituido, en cuanto tal, onto-teo-lógicamente. HEIDEGGER, Martin, *Identidad y Diferencia...*, trad. cit., 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”.

⁴¹ KSA I, GdT 21, pp. 139 y 140. Ndt 21, p.172.

⁴² VATTIMO, Gianni, *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 2003 p. 51.

⁴³ DELEUZE, Giles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 23.

⁴⁴ DELEUZE, Giles, *Nietzsche y la filosofía...*, trad. cit., p. 28.

⁴⁵ DELEUZE, Giles, *Nietzsche y la filosofía...*, trad. cit., p. 29.

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 de intensidades diferenciales.

Una nueva ontología: *en medio de las oposiciones metafísicas*. Diálogo entre Nietzsche y 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 juego de las diferencias. 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.

Otro elemento a tener en cuenta para sostener por qué Nietzsche no consuma la metafísica de acuerdo a la interpretación heideggeriana, o mejo dicho, la consuma pero consumir no solo en el sentido de llevarla a su fin, al despliegue de todas sus posibilidades; sino también que consumir es transitar, ello implica una movimiento que hiere de muerte al modo de pensar metafísico, es que Nietzsche intenta pensar al ser y al devenir conjuntamente. Ello evidencia cómo su pensamiento se inserta en un punto de quiebre de modos de pensamiento. Combate contra la concepción metafísica que piensa al ser del ente como unidad e igualdad consigo mismo, esto es, la presuposición de identidad, y elabora una nueva noción del ser junto al movimiento y devenir. El arte trágico experimenta lo figurativo, pero que 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, retorno al movimiento originario que acaece sin cesar al mismo tiempo o, mejor dicho, es el tiempo mismo. Dionisos es la santidad como donación del ser y del tiempo.

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”.⁴⁶ En este sentido 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 sobremanera 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 Dionysos). 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.

Por último, desde la perspectiva de una filosofía de la diferencia, la subjetividad no es absoluta y concebida al modo cartesiano, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde la filosofía de Nietzsche la presencia del otro es pensable 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*”.⁴⁷ Esta noción supone la inseguridad de que todo lo que se construye, se construye en relación con y en los otros. Cragolini afirma desde la comprensión de la noción de *entre* de las oposiciones binarias “*el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad*”.⁴⁸ 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...”.⁴⁹

Bibliografía

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

⁴⁶ KSA I, GdT 21, pp. 139 y 140. NdT 21, p.172.

⁴⁷ CRAGNOLINI, Mónica, *Derrida, un pensador del resto...*, trad. cit., p. 129.

⁴⁸ CRAGNOLINI, Mónica, *Derrida, un pensador del resto...*, trad. cit., p. 130.

⁴⁹ KSA I, GdT 1, p. 29. NdT 1, p. 44.

PAUTRAT, Bernard, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, París, Seuil, 1971.

CORTI, ENRIQUE, *La inteligencia y lo inteligible*, Pensamiento y Realidad, Bs. As. Usal, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980.

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

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

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

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

REY, J.M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, Seuil, 1971.

CRAGNOLINI, MÓNICA, *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La Cebra, 2007.

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

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

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

KOFMAN, SARAH, *Nietzsche et la métaphore*, París, Seuil, 1972.

VV.AA. *Los filósofos presocráticos*, trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, Gredos, 1994.