

## **Diálogo Nietzsche-Heidegger sobre a diferença como superação do pensamento metafísico\***

Juan Pablo E. Esperón \*\*

Data de recebimento: 12/08/2010

Data de aprovação: 10/12/2010

### **Resumo:**

O artigo que apresentamos se inscreve dentro da atual discussão sobre o lugar que ocupa a filosofia de Nietzsche em relação à interpretação heideggeriana, questionando e polemizando a unidirecionalidade dessa interpretação na medida em que ela considera Nietzsche como o pensador que consoma a “história da metafísica”. Nós propomos uma leitura do jovem Nietzsche, de onde consideramos que a noção de Dionísio elaborada em *O nascimento da Tragédia* é a compreensão, a problematização e a expressão da diferença, enquanto pensada de uma nova maneira, no ser junto ao devir e, nesse sentido, dispõe de um movimento que transita “entre” as oposições binárias desde a superação do pensar metafísico.

**Palavras-chave:** Dionísio; metafísica; ser.

## **The Nietzsche-Heidegger dialogue about difference as the overcoming of metaphysical thinking**

### **Abstract:**

This paper is inscribed in the current discussion about the place Nietzsche’s philosophy has in Heidegger’s interpretation, questioning and debating its *unidirectionality* when it considers him the thinker who ends “the history of metaphysics”. We propose a reading of the young Nietzsche in which we consider the notion of Dionysus elaborated in *The birth of tragedy* to be the understanding, the discussion and the expression of difference, thought in a new manner, in being and becoming and, in this sense, it creates a movement that navigates “between” binary oppositions until the overcoming of metaphysical thinking.

**Keywords:** Dionysus; metaphysics; being

---

\* Tradução de Danilo Bilate. O texto original, em espanhol, se encontra disponível neste mesmo número da *Revista Trágica*. [Nota da Revisão Técnica]

\*\* Juan Pablo E. Esperón é professor e pesquisador de filosofia pela Universidad del Salvador. Professor e pesquisador da Universidad Nacional de la Matanza em Buenos Aires, Argentina. É pesquisador em formação do CONICET (Becario doctoral) e doutorando em filosofia pela Usal. Buenos Aires, Argentina. Contato: [jpesperon@hotmail.com](mailto:jpesperon@hotmail.com)

## 1. Estado da questão: Heidegger e Nietzsche

Para Heidegger, a confrontação com Nietzsche constitui uma das tarefas centrais da filosofia neste século e nos séculos vindouros. Isso se evidencia na grande preocupação que a filosofia nietzschiana desperta nele e em todo o seu pensamento. Contudo, Nietzsche, em vários aspectos, é um precursor das idéias heideggerianas – quer dizer, há muitos pontos de contato entre ambas as filosofias: o combate que elaboram contra a metafísica que, por sua vez, compromete o destino do homem mesmo, e o fato de ambos argumentarem que ela não é uma disciplina fundamental, mas sim que deve ser superada ou deixada para trás do mesmo modo que a ciência, a religião, a razão; definitivamente, há em ambos um questionamento fundamental do antropocentrismo moderno, mostrando e teorizando o niilismo a que se chega e um caminho para sua superação. Entretanto, Heidegger se esforça em fazer de Nietzsche um pensador de um único tema metafísico, qual seja, a vontade de poder, salientando os seus aspectos calculadores e racionais, e a íntima relação que ela tem com o eterno retorno. Pensar em Nietzsche, como o faz Heidegger, somente a partir dessa perspectiva, faz com que sua filosofia fique totalmente fechada e enclausurada, colocando Nietzsche como filósofo culminante e consumidor da metafísica da subjetividade e da tecnociência. Com a unilateralidade interpretativa heideggeriana, a filosofia nietzschiana é esvaziada de risco, risco que supõe todo pensar pela multiplicidade e pela diferença, que em Nietzsche talvez apareça sob a forma do perspectivismo, porque está assegurada na lógica do pensar representativo que supõe a identidade da vontade de poder como vontade de vontade, calculadora dos valores que asseguram as condições de seu crescimento. É por tudo isso que a filosofia de Nietzsche está morta em Heidegger, já que ele é quem pensou o impensado em sua filosofia. Mas nós sustentamos que Nietzsche, além de ser um filósofo em sentido pleno, é um pensador ontológico; sua atenção está centrada em torno do problema do ser. Deste modo, a recepção da filosofia de Nietzsche é determinada mais por fatores periféricos de sua obra do que pela compreensão do núcleo de sua filosofia mesma. Nietzsche renuncia a pensar filosoficamente desde o âmbito demonstrativo como método universal, absoluto e necessário para se chegar à verdade, mas, no entanto, o chamado pensador da suspeita não renuncia a pensar a partir da crítica radical à cultura ocidental. Ele suspeita que as bases e os suportes dela tenham dado suficientes indícios para pô-los em questão, motivo pelo qual ele desconfia de sua validade. É por isso que o problema que nossa investigação tocará é o de mostrar se Nietzsche anuncia uma nova

experiência do ser ou se ele, como defende Heidegger, é um filósofo que pensa e se move pelas categorias metafísicas.

O que queremos aqui é pensar conjuntamente alguns aspectos da relação entre Nietzsche e Heidegger por meio e através de suas filosofias, de maneira que ambas se sobreponham mutuamente, e não decidir ou justificar uma sobre a outra. Sobrepondo-as e contrastando-as, esperamos pensá-las em conjunto. Deste modo, Nietzsche se subtrai da petrificante e unilateral interpretação heideggeriana e esperamos que ambas fluam e dialoguem dinamicamente. Os dois pensadores são indiscutivelmente atuais e suas filosofias são determinantes para compreender nosso mundo, mas ao mesmo tempo transportam um grande fluxo de pensamento para o futuro filosófico. Ainda que a interpretação heideggeriana de Nietzsche não possa ser ignorada, assinalamos que deve ser matizada e corrigida, o que propomos fazer em seguida, além de apontar sinais necessários para seguir pensando. Em todo caso, tenhamos presente, de modo geral, que ambos os filósofos teorizam de sua perspectiva sobre a experiência da dissolução do fundamento, quer dizer, sobre a experiência da superação das estruturas metafísicas.

O artigo que apresentamos se inscreve dentro da atual discussão sobre o lugar que ocupa a filosofia de Nietzsche em relação à interpretação heideggeriana, questionando e polemizando a unidirecionalidade dessa interpretação na medida em que ela considera Nietzsche como o pensador que consuma a “história da metafísica”, sendo esta caracterizada pelo esquecimento da pergunta que interroga pelo sentido do ser e sua diferença em relação ao ente (a diferença ontológica). Nós propomos uma leitura do jovem Nietzsche, de onde consideramos que a noção de Dionísio, elaborada em *O nascimento da Tragédia* é a compreensão, a problematização e a expressão da diferença, enquanto pensada de uma nova maneira, no ser junto ao devir e, nesse sentido, dispõe de um movimento que transita “entre” as oposições binárias desde a superação do pensar fundamental (metafísico).

Em primeiro lugar, em nossa análise partiremos do marco teórico heideggeriano, segundo o qual a metafísica ocidental se constitui e se caracteriza desde o seu começo histórico por estar determinada a partir de uma estrutura de pensamento binária que pressupõe a lógica da identidade. Ela está constituída por dois pólos que se opõem entre si para logo fundamentar a redução de um ao outro, discurso que põe em marcha a metafísica mesma e a própria história do ocidente. Tal estrutura dual e de oposição que Platão instituiu ao estabelecer duas realidades opostas, onde uma funciona como fundamento da outra, e onde a verdade opera do lado do fundamento em detrimento do

outro, termina por adotar-se em toda a história da metafísica, elaborando-se de diferentes maneiras a redução: do múltiplo ao uno (antiguidade grega), das criaturas ao criador (idade média) e do representado à representação (modernidade).

Heidegger coloca Nietzsche em um lugar particular da história ao considerá-lo como último pensador metafísico. Ele incorpora Nietzsche em seu projeto filosófico e o lugar que ocupa muitas vezes parece ser ambíguo, porque a noção mesma de consumação é já problemática, dado que ela implica ao mesmo tempo término e começo, ou seja, transição. Nesse sentido, Nietzsche consome e começa ao mesmo tempo, transita de um lugar para outro. Por isso, sustentamos que Nietzsche, além de ser um filósofo no sentido pleno, é um pensador ontológico; isto é, que sua atenção está centrada em torno do problema do ser e da diferença. Ele mina as bases mesmas do sistema do pensamento binário, destrói seu fundamento, a *arkhé* em torno da qual se constituiu todo o pensamento e a cultura ocidental em sua totalidade. Deste modo, deixa em suspenso todo par de contrários da lógica binária e des-vela o que verdadeiramente há para pensar: *o entre, o meio* do binarismo<sup>1</sup> (a diferença).

Queremos mostrar, por isso, que Dionísio é possibilidade, abertura do *entre*, do *Ereignis*. Ele é a transgressão de todo limite, é experiência vital e sagrada ao mesmo tempo, que remete ao limite, à forma: o apolíneo. Do mesmo modo, o dionisíaco transforma a tragédia de viver em uma experiência, um êxtase sagrado, no qual se é outro e com outros. O dionisíaco habita no *entre* das forças das oposições binárias da metafísica. O *entre* ou *meio* é a abertura originária (*Ereignis*) ao devir múltiplo.

## 2. O princípio de identidade e a metafísica

Desde seu começo, a metafísica nasce ligada, de modo geral, a uma lógica binária do pensamento que permite a busca de um fundamento ou princípio (*arkhé*) que permita explicar a relação entre as coisas existentes e o pensamento. Da mesma maneira, esta lógica assume uma disposição e determinação particular do discurso (*logos*) daquilo que é pensado e fundamentado, cuja nota distintiva é a aproximação à verdade. Quando Aristóteles define o homem como um ser dotado de razão, quer dizer, quando ele diz que sua capacidade racional o diferencia dos demais seres, passa a existir uma exigência racional que é colocada entre os primeiros princípios ou entre as primeiras causas<sup>2</sup>, assentando, deste modo, as bases da metafísica como ciência. Dar

<sup>1</sup> Cf. CRAGNOLINI, *Derrida, un pensador del resto*, p.14 em diante.

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. alfa, p.74, 982a.

razões de suas afirmações é próprio desta ciência que adota a forma de demonstração. Mas Aristóteles percebe que nem todas as proposições a reclamam para si porque cairíamos em uma demonstração circular de resolução indefinida, o que destruiria a sua essência mesma. Dado que a demonstração absoluta é impossível, podemos, no entanto, proceder através de uma mais restrita, a partir de proposições privilegiadas que não a requerem, dado que são absolutas, universais e necessárias, devem ser, além disso, imediatamente verdadeiras, quer dizer, evidentes: “A metafísica se constitui como tal ao adotar os princípios que hão de guiar sua reflexão e a explicação do ente enquanto ente e seus atributos essenciais” (CORTI, *La inteligencia y lo inteligible*, p. 23). Em sua história, descobrimos que a identidade se constituiu como princípio fundamental, é seu pré-sub-posto supremo. O que significa pré-sub-posto? *Posto* significa algo que é instalado, afinado, consolidado em um lugar. *Sub* significa que é posto em um suporte por baixo, é o cimento que sustenta toda a estrutura. Por último, *pré* significa que o que é posto por debaixo e que cimenta toda a estrutura é posto de antemão, é impensado<sup>3</sup>, e, portanto, está a salvo de todo questionamento, litígio e análise por parte do pensamento. Segundo Heidegger, ao adotar a identidade como pré-sub-posto, a filosofia desvia o caminho iniciado por Parmênides e Heráclito<sup>4</sup>; dando começo<sup>5</sup> à metafísica e constituindo a história mesma do ocidente<sup>6</sup>. Deste modo, só será pensado o ente e se deixará sem pensar o ser, como também a diferença entre ser e ente.

A primeira formulação da identidade aparece no pensamento ocidental graças a Parmênides, que dizia: “τὸ αὐτό (estin) εἶναί τε καὶ λόγος”<sup>7</sup>, que Heidegger traduz por:

---

<sup>3</sup> O não-pensado não se refere a tudo aquilo que a filosofia deixou de pensar ou aos temas que foram deixados de fora da reflexão e do pensar conceitual, senão que, ao contrário, se refere ao que aparece como esquecido na história do ser, na metafísica, mas que, precisamente, por aparecer assim, deu lugar à metafísica mesma. O impensado não foi esquecido no princípio dessa história e, por isso, não é algo que tinha que se recuperar, mas é o que está presente em cada pensador no modo da ausência.

<sup>4</sup> O pensar se inicia, segundo Heidegger, na frase de Parmênides relativa à mesmidade de pensar e ser; e no modo pelo qual Heráclito retém a unidade *physis* e *logos*.

<sup>5</sup> Para Heidegger, há uma diferença essencial entre começo (*Beginn*) e início (*Anfang*). Início faz referência à colocação da pergunta que dá origem à filosofia enquanto tal: o que é o ser?; ao contrário, começo nomeia o esquecimento da diferença ontológica que dá origem à história da metafísica e suas diferentes épocas. Deste modo, começo nomeia o instante cronologicamente primeiro, já que o nele mencionado é o temporalmente ordenador – tal é o objeto da história (*Historie*) que intenta apreender desde a exatidão do cálculo tanto o começo como o que devém desde aquele primeiro instante. Frente a isso, o início é o espaço originário do qual se nutre o acontecer da história acontecida (*Geschichte*), da qual se alimenta também todo acontecer posterior.

<sup>6</sup> Posto que o ser acontece no ente que o oculta, é fundamento do acontecer o fazer-se (*Geschichte*), é o que, ao temporalizar-se, funda toda temporalidade. Há, pois, uma história (*Historie*) ôntica, abarcada pela ciência histórica, e outra do ser, que corresponde ao transcurso da revelação do ser mesmo. Posto que este se faz manifesto enquanto se abre temporalmente, sua verdade ou des-velamento constituirá o tempo mesmo.

<sup>7</sup> *Los filósofos presocráticos*, tomo I, p.436-438.

“O mesmo é, com efeito, o perceber (pensar) e o ser” (HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia*, p. 69)<sup>8</sup>. Reparemos na citação; *to autó*, em grego, significa “o mesmo”, mas é compreendido pelas categorias onto-lógicas da ciência filosófica em seu devir histórico. Traduzido para o latim como “idem”, ele é, deste modo, interpretado como igualdade no sentido lógico e como unidade no sentido ôntico. Assim, a frase de Parmênides tal como lida pela tradição filosófica opera uma mudança radical de sentido, já que se entendeu que ser e pensar são idênticos e formam uma unidade. A mensagem de Parmênides em sentido próprio, fundadora do pensamento filosófico, se transforma assim em princípio de identidade, dando começo à história da metafísica ocidental. Por quê? Porque se transformou totalmente o início do pensar. Se o mesmo, *to autó* em grego, *idem* em latim, *das Selbe* em alemão, se compreende como igualdade lógica e unidade onto-lógica, a frase de Parmênides diz, por um lado, que são idênticos o ser e o pensar; e, por outro lado, ser e pensar formam uma unidade. Na proposição “S é P” se compreende o “é” como identidade e como unidade, quer dizer, como identidade onto-lógica. Ao identificar o ser do ente enquanto tal como fundamento de cada ente como o fundado, esquece-se o ser mesmo em termos de sua diferença ontológica. Este modo de pensar rege todo o pensamento ocidental, na medida em que ele se constituiu como história da metafísica. Mas o ser fundamento que funda não é o ser em sua *diferencia-diferenciante* em relação ao ente. Deste modo, a identidade, pressuposta na metafísica, disporá de um lugar privilegiado determinado pelo ser ou pelo pensar que permitirá um modo peculiar de acesso e inteligibilidade do real. No caso da época antiga, graças a Parmênides, o ser determina a identidade em relação ao pensar. O ser é. Dado que fora do ser nada existe e só é possível pensar o que é, necessariamente o pensar tem que identificar-se com o ser. A verdade se apresenta enquanto *adaequatio*, adequação do pensamento e o enunciado na proposição em relação ao ser. Assim, ser e pensar são idênticos em sentido lógico e formam uma unidade em sentido ôntico. Por outro lado, na época moderna, o pensar determina a identidade em relação ao ser, manifestando-se numa nova concepção da verdade como certeza, certeza que tem no eu-sujeito ente a objetividade do objeto (certeza da representação). Penso, logo existo<sup>9</sup>. Dado que fora do

<sup>8</sup> “Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohe als auch Sein”.

<sup>9</sup> “Mas, logo a seguir, notei que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, era de todo necessário que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava” (DESCARTES, *Discurso do Método*, 4ª parte). É o pensamento que afirma o ser, do que descobrimos que pensar e ser se

pensamento nada existe, o ser necessariamente tem que se identificar com o ser pensamento. O pensamento mesmo garante para si a certeza do ser. O pensar se apresenta idêntico ao ser como consciência de ser (o pensado) e autoconsciência de si (o pensamento). A época moderna está determinada como *Identidade Subjetiva*. A identidade se compreende entre a representação e o representado. Se o traço fundamental do ser do ente é ser fundamento; e se o eu ocupa o lugar do ser como fundamento, então este se constitui em fundamento do real efetivo, quer dizer, de todo ente em geral, enquanto o ente privilegiado entre todos os entes restantes, porque satisfaz a nova essência da verdade determinada enquanto certeza<sup>10</sup>. E se seu fundamentar (representar claro e distintamente) é certo, então todo representar é verdadeiro; e se todo representar é verdadeiro, tudo o que o sujeito-eu representa é real. Observamos, portanto, que a identidade entre o fundamento e o fundamentado é subjetiva porque a verdade do representar corretamente depende do eu-sujeito<sup>11</sup>. Descartes reinterpreta a noção de identidade, mostrando uma nova essência da verdade enquanto certeza; e abre o caminho para que o eu-sujeito se constitua nesse ente privilegiado entre todos os demais. A identidade como tal permanece sem ser questionada, impensada, e garantida por si e para si a identidade sujeito-verdade-objeto. Este modo de pensar rege todo o pensamento ocidental, enquanto ele se constitui como história da metafísica. A partir da garantia que proporciona a identidade, a ciência assegura para si o êxito de seu domínio através da técnica porque tem garantida de antemão a unidade de seu objeto.

---

nos apresentam como uma identidade. O pensar é fundamento que afirma o ser do homem. O pensamento se apresenta como fundamento, enquanto ser do ente.

<sup>10</sup> “Jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” (DESCARTES, *Discurso do Método*, 2ª parte). As notas distintivas da verdade enquanto certeza são a clareza e a distinção, mas assim mesmo requerem um fundamento absoluto e indubitável que satisfaça essa nova essência da verdade. A constituição do eu como sujeito absoluto e fundamento do representar claro e distinto é que vai reclamar para si a essência da verdade como certeza.

<sup>11</sup> Recordemos, também, que a consumação do que Heidegger chama metafísica da subjetividade só começa com Descartes, mas falta muitíssimo para que o caminho aberto seja levado a cabo; levando a seu fim a história da metafísica. Assim, devemos ter em conta dois pontos: a) as palavras históricas que Descartes mesmo disse, as quais permanecem abertas a diferentes interpretações e b) o que já aparece em Descartes e logo se consumará no chamado “idealismo alemão”, e que a caracterização heideggeriana faz da modernidade, que é o que aqui está em questão.

### 3. O lugar que ocupa Nietzsche na interpretação heideggeriana

A metafísica é a história do esquecimento do ser e a diferença a favor do ente ordenado como sistema de causas e efeitos. Quando o esquecimento do ser é total, a metafísica realiza totalmente sua tendência. O nexos que une metafísica, domínio e vontade se explicita através da técnica. Este sistema total de articulação do real em causas e efeitos que prefigura em sua imagem do mundo, e que a técnica moderna realiza, se constitui na expressão da vontade de domínio como disposição do mundo e como sujeição do sujeito em estruturas de domínio. Deste modo, o pensamento interrogou sempre o ente enquanto ser, mas identificando-o como um princípio, desde Platão, com a presença do presente. Na última época da metafísica, a moderna, como último passo da consumação, o ser é pensado como ser-representado por um sujeito representante, o que quer dizer que todo objeto se funda na possibilidade de ser representado por um sujeito. Como se sabe, para Heidegger, Nietzsche não pode ser considerado como um pensador da diferença, posto que em sua filosofia se consuma a metafísica, isto é, o pensamento objetivador no qual se esqueceu completamente o ser e sua diferença com o ente. Isto se sucede quanto Heidegger interpreta a noção de vontade de poder que o mesmo Heidegger traduz como vontade de vontade. Se se aceita isto, a relação de Nietzsche com a diferença seria somente negativa e Nietzsche teria terminado o plano começado por Platão e continuado por Hegel. Mas a noção mesma de consumação já é problemática, dado que ela implica ao mesmo tempo término e começo, quer dizer, transição. Neste sentido, Nietzsche consuma e começa ao mesmo tempo, transita de um lugar para o outro.

Como afirmamos na seção anterior, a partir da mudança essencial da verdade integrada à certeza moderna, o sujeito moderno está seguro de suas representações. O objeto está assegurado na representação do sujeito. Desta perspectiva, o sujeito quer tal representação, isto é, a vontade de representação. O que move a representação é a vontade, assim a representação é concebida como produto da vontade de poder que violenta o real. Isto é o que vem à luz em Nietzsche segundo a interpretação heideggeriana. O que o sujeito representa em si mesmo e para si mesmo se converte na entidade do ente, ou melhor, se converte na objetividade do objeto. Agora tudo é vontade de poder. A vontade de poder consuma a metafísica moderna enquanto pensa a substância como vontade de poder e como sujeito; por isso Heidegger interpreta o além-do-homem como o homem guiado pela vontade de poder, o homem que é escravo e senhor de todo o real enquanto consumação da tecnociência, e todo isso para se dar



segurança (todo tipo de manipulação tecnocientífica). Assim, Heidegger também põe em relação a noção de eterno retorno que é o modo de realizar a vontade de poder, já que a manipulação técnica, desenvolvimento que implica mais desenvolvimento, até o infinito, devir que não tem direção, se repete constantemente como o mesmo, e o além-do-homem é aquele homem capaz de assumir a vontade de poder, lugar em que a história da metafísica o colocou para dominar o mundo em sua totalidade através da tecnociência moderna. O ser representado coincide, agora, com o ser posto por um sujeito. As coisas são enquanto são produzidas e organizadas pela atividade (vontade) do homem. Em consequência, as sociedades modernas se apresentam cada vez mais integradas em sua organização produtiva e mais controladas, ao mesmo tempo. O homem mesmo é capital disponível, é matéria para o trabalho. Na época da metafísica realizada como técnica, o ser mesmo foi subtraído completamente:

Não se oculta por trás da unicidade do querer algo mais profundo que a vontade mesma, algo que Nietzsche sentiu que devia definir de outra maneira, recorrendo à linguagem do mito? Talvez Dionísio denomine um abismo mais profundo que o abismo da vontade. (VITIELLO, *Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia*, p. 69)

#### **4. O trágico como nova experiência do ser. Dionísio em *meio* a Apolo<sup>12</sup>**

Nietzsche se vale da tragédia para expressar sua experiência ontológica do existente em sua totalidade. No acontecimento trágico se expressa o ser-múltiplo, o um-todo, o caos-forma: experiência ontológica, não apenas como par de opostos de uma lógica binária, mas que expressa a tensão que se mantém *entre* ambos e que constitui o real enquanto tal. Nietzsche reconhece aqui o limite de nossa linguagem ocidental, que tende a conceitualizar, objetivar a realidade, isto é, limitá-la e dominá-la. Então, para ter acesso a e expressar sua experiência ontológica, se vale de máscaras ou figuras que a traduzem em uma experiência ontológica. O eixo central que se apresenta como fio condutor, neste sentido, é o par apolíneo-dionisíaco. Esse é, ao mesmo tempo, uma interpretação da cultura grega que provoca uma revolução filosófica e estética, mas também uma crítica da cultura contemporânea com perspectiva de superação. Como afirmamos antes, o problema aqui tratado é a experiência ontológica nietzschiana, cuja

---

<sup>12</sup> Recordemos que na cultura grega, os deuses olímpicos são o modelo pelo qual os gregos dão sentido e suportam sua própria existência, dado que neles se mostra o nascimento e o extermínio de tudo e isso é experimentado de um modo tão profundo que mostra uma similaridade com o conhecimento que os gregos têm do real. Assim, eles justificam e dão sentido à existência. Nos deuses olímpicos, os homens contemplam sua vida em uma esfera superior.

peculiaridade é a tragédia. É por isto que não é relevante se seu estudo sobre a tragédia grega tem rigor filológico ou não, porque ela traça as linhas mestras de sua ontologia originária, dado que no fenômeno do trágico encontra-se a verdadeira essência do devir múltiplo do real. Nesse sentido, a experiência devir-multiplicidade se traduz em mutação artística necessária para toda compreensão intuitiva que adquire uma preponderância capital como expressão originária do mundo-cosmos e, por sua vez, como acesso e captação primordial do ser.

Nas quatro primeiras frases do texto em questão está condensado o núcleo da ontologia trágica:

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à inteligência lógica mas à certeza imediata da intuição de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco* [...] em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações.” (GT/NT, §1)

O trágico é a primeira experiência nietzschiana para expressar o ser. Nesse sentido, a metáfora para expressá-la é o antagônico par de contrários Apolo-Dionísio. Na experiência trágica, vida e morte, nascimento e decadência, se encontram inseparavelmente entrelaçados. Remetendo-se à experiência trágica grega, Nietzsche vê a antítese entre ser-múltiplo que devém e se dissolve na aniquilação infinita e que, deste modo, novamente funda a multiplicidade tornada em particularidades. É por isso que o apolíneo e o dionisíaco, que em princípio pareciam ser somente um par de opostos, na realidade moldam o real em uma unidade indissolúvel.

O pensamento trágico é a experiência e a intuição do constante fluir-devir de multiplicidades que des-encobre e encobre o fluxo do tempo que tudo cria e que tudo destrói. Aqui a estética aparece como o horizonte de compreensão para a implementação da ontologia nietzschiana e proclama a intuição como fonte de todo conhecimento. A intuição é a visada prévia que penetra na essência mesma do devir. Os conhecimentos fundamentais possuem sempre a forma de iluminações frente ao dado, seja já este algo individualizado, produto do apolíneo, ou caótico, infinito, expressão dionisíaca. O pensamento nietzschiano permanece estranho à especulação, seu pensamento provém de uma fonte poética fundamental, muito próxima da expressão simbólica; é por isso que a intuição possibilita chegar à escrita última, ao uno-todo primordial, coisa para a qual a razão está vedada, porque só permanece no fenomênico-formal. Aparece aqui uma interpretação ontológica do mundo que na arte grega se

revela. Através da obra de arte grega se experimenta a compreensão ontológica do devir-múltiplo da totalidade do real.

Adentramos nas metáforas ontológicas utilizadas para expressar a experiência do ser. Nietzsche afirma que intrinsecamente à arte e, mais especificamente, na tragédia grega antiga, funciona uma duplicidade de poderes, de instintos antagônicos, que ele denomina contraposição entre o apolíneo e o dionisíaco<sup>13</sup>, que o homem grego trágico conhece intuitivamente. Com essas duas divindades artísticas, Nietzsche simboliza o espírito intuitivo do grego nas tragédias e, a partir daí, descobrirá uma nova forma de conceber e viver no mundo. O apolíneo é a experiência do figurativo, *principium individuationis*, a claridade, a forma, a medida, torna distinto e particulariza as coisas, é, por sua vez, a bela disposição: “na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório [...] a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo” (GT/NT, §1). Mas o helenismo não pode ser compreendido se não o remetemos à metáfora antitética e constitutiva da originalidade grega: Dionísio<sup>14</sup>. O dionisíaco é, ao invés disso, a disposição caótica e desmedida, o in-forme, as ondas da vida, o frenesi sexual, o deus da noite, da música que solta e enlouquece. Agora, para ilustrar estes poderes antagônicos e instintos artísticos a partir da perspectiva do ser humano, Nietzsche utiliza, por analogia, a contraposição fisiológica humana do sono, onde se reflete a atividade apolínea e a embriaguez, onde se reflete a atividade dionisíaca. Nietzsche afirma:

Para nos aproximarmos mais desses dois impulsos, pensemo-los primeiro como os universos artísticos, separados entre si, do *sonho* e da *embriaguez*, entre cujas manifestações fisiológicas cabe observar uma contraposição correspondente à que se apresenta entre o apolíneo e o dionisíaco. (GT/NT §1)

O sonho é a atividade criadora de imagens, é “a bela aparência do mundo do sonho, em cuja produção cada ser humano é um artista consumado, constitui a precondição de toda arte plástica”. É uma força criadora e plástica ao mesmo tempo. Da forma ao caos, produz a bela aparência, o individualizado e particularizado e traz

---

<sup>13</sup> Em *O nascimento da tragédia* se apresenta muito dificilmente de se perceber, e o que é objeto deste artigo, o que entende Nietzsche por dionisíaco. O significado do apolíneo é mais compreensível dado que o princípio de individualização é o mundo de forças no qual vivemos e no qual nós mesmos estamos individualizados. Mas o devir-multiplicidade do caos, ou o fundo primordial, parece algo que está envolto em trevas. Nietzsche usa imagens ou metáforas para falar disso: fala do uno primordial, das mães do ser, do núcleo da existência, do uno vivente. É a presunção de uma experiência mítica mais do que uma apreensão através de conceitos.

<sup>14</sup> Recordemos que ambas as metáforas ontológicas que pareciam tratar-se de forma contraposta, estão em íntima relação ontológica, constitutiva e originária ao mesmo tempo.

felicidade frente à contemplação. Mas Apolo não é somente o deus do sonho que produz a bela forma, mas também o deus que produz a forma real das coisas e o mundo em geral. É o *principium individuationis*, é o fundamento da particularidade que aparece no espaço e no tempo. Por outro lado, a embriaguez é aquele estado em que saímos de nós mesmos, em que aparece todo o caótico, em que se está fora de si e se forma parte de um todo informe, dado que:

Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *Principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais perto possível, pela analogia da embriaguez [...] por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento. (Ibidem)

Tudo é um no fluir do devir infinito, “o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez”. A embriaguez destrói todo o particular, é o devir vital do ser. Apolo e Dionísio se contrapõem, lutam, mas necessitam um do outro. Sua discórdia é concórdia em tensão. O mundo apolíneo, jogo da medida e da ordem, repousa sobre a desmedida do devir. Apolo não pode sem Dionísio e Dionísio não pode sem Apolo.

Agora, entender o apolíneo somente como esforço e defesa sobre o devir-caos do dionisíaco é reduzir o ser ao princípio, isto é, ao instinto de autoconservação com caracteres onto-teo-lógicos da ciência metafísica. Mas o que Nietzsche quer aqui é abrir um caminho, entre outros, cuja noção de ser supere as vias de fundamentação metafísicas minando seu pressuposto, o de sua unidade. Isto também leva à necessidade de redefinir em termos não metafísicos a relação ser-ente, onde o problema por pensar seja o *meio*, o *entre* daqueles pólos e não a decisão por um deles. Da perspectiva de Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, podemos enunciar seu problema assim: o que pareceria, em um primeiro momento, ser Nietzsche sugerindo se liberar do dionisíaco é, em realidade, o caminho da superação da metafísica e do pensamento binário – liberar o dionisíaco. Se partimos da tese geral da obra, segundo a qual o apolíneo e o dionisíaco são forças complementares da gênese do real, pareceria que, no transcurso da obra, Nietzsche vai inclinando a balança e, em última instância, reduz o apolíneo ao dionisíaco. Isto é assim, mas devemos assinalar como se deve interpretá-lo, porque, se lido pela tradição metafísica, pareceria haver aqui uma decisão por um dos pólos, onde

o dionisíaco se apresenta como o pressuposto onto-teo-lógico<sup>15</sup>; mas liberar o dionisíaco significa, no contexto nietzschiano, a impossibilidade de um encerramento dialético na compreensão do real, que possibilita a abertura múltipla do uno-todo. O dionisíaco é a etapa que nos leva ao *meio* de onde aleatoriamente e necessariamente se produzem multiplicidades e se as destroem.

No efeito conjunto da tragédia, o dionisíaco recupera a preponderância; ela se encerra com um tom que jamais poderia soar a partir do reino da arte apolínea. E com isso o engano apolíneo se mostra como o que ele é, como o véu que, enquanto dura a tragédia, é tão poderoso que, ao final, impele o próprio drama apolíneo a uma esfera onde ele começa a falar com sabedoria dionisíaca e onde nega a si mesmo e à sua visibilidade apolínea. Assim, a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades. Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio (GT/NT, §21).

Liberar o dionisíaco significa a afirmação do ser como devir cuja inter-cessão forma o mundo das aparências ordenadas, no sentido de livre exercício das forças metaformizantes de uma vitalidade inventiva originária que não se contenta em haver alcançado um plano de segurança e liberdade garantida pela ciência<sup>16</sup>. Dessa perspectiva, seguindo a análise nietzschiana da tragédia, Deleuze sustenta que “Dionísio é insistentemente apresentado como o deus afirmativo e afirmador” (DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, p. 23), porque Dionísio se expressa em multiplicidades de forças que resultam afirmativas; isto é, afirma a dor do crescimento mais que os sofrimentos da individuação. Dionísio é o deus que afirma a vida, através de quem a vida resulta afirmada e não justificada ou fundamentada em uma instância ou nível superior segundo o modo dialético. Posto que no sofrimento e no destroçamento dionisíaco não há possibilidade de subtração, este converte o sofrimento em plena afirmação vital do devir de forças. Deste modo, Deleuze pode afirmar: “Dionísio afirma tudo o que aparece, inclusive o mais duro sofrimento, e aparece em tudo o que afirma, já que a afirmação múltipla ou pluralista é a essência do trágico” (Ibidem, p. 28). Nesse sentido, o trágico afirma a vida, isto é, a festa do múltiplo como única dimensão, e somente o trágico se acha na multiplicidade, na afirmação do diferente enquanto tal: “o

---

<sup>15</sup> Recordemos que para Heidegger a metafísica se constitui, enquanto tal, onto-teo-logicamente: “A constituição da essência da metafísica jaz na *unidade* do ente enquanto tal no geral (onto-logia), e no supremo (teo-logia)”; “In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik” (HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia*, p. 133).

<sup>16</sup> Cf. VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*, p. 51.

trágico designa a forma estética da alegria” (Ibidem, p. 29). O trágico é alegria que afirma o devir que se resolve em diferença-diferenciador. Disso podemos afirmar que o trágico não está fundado em uma oposição binária reducionista e totalizadora ao mesmo tempo, mas sim em uma relação essencial com a alegria de afirmar o múltiplo que é movimento. É por isso que Nietzsche reivindica, contra o *pathos* da tristeza e o dramatismo da tragédia, o Dionísio heróico, afirmador que dança e canta. A arte trágica, deste modo, afirma a vida e a vida se afirma em arte; da mesma maneira, o artista se coloca em sua obra e outras vezes sobre ela:

Segundo Nietzsche, o trágico nunca foi compreendido: trágico = alegre [...] Não se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágico é a afirmação: porque afirma o acaso e, pelo acaso, a necessidade; porque afirma o devir e, pelo devir, o ser; porque afirma o múltiplo e, pelo múltiplo, o uno. (Ibidem, p. 55)

### **5. Uma nova ontologia. Diálogo Nietzsche-Heidegger**

Dionísio é a possibilidade, abertura do *entre*, do *Ereignis*. É a transgressão de todo limite. É experiência vital e sagrada, ao mesmo tempo em que remete à forma: o apolíneo. Não seria isso o pensar o *mesmo* que Heidegger assinala a partir da mútua relação *entre* identidade e diferença? O dionisíaco transforma a tragédia de viver em uma experiência, um êxtase sagrado onde se é outro e com outros. O dionisíaco habita no *entre* das forças das oposições binárias da metafísica. O *entre o meio* é a abertura originária (*Ereignis*) ao devir múltiplo do fluxo vital. Este é o dom como presente que não é nem intercâmbio nem reciprocidade, mas sim dar-se. Isto põe em xeque toda lógica da identidade. O dom, da mesma maneira, põe em crise a noção de *logos* como reunião, dado que o que se torna multiplicidade impede qualquer tipo de totalização ou unificação conforme a lógica da identidade, que suprime as diferenças para que o outro seja assimilado como o igual, quer dizer, a impossibilidade de justificação, de fundamentação ao modo da metafísica tradicional. É a supressão de toda *arkhé*, contrariamente ao pensar metafísico, cuja lógica nos obriga a identificar um dos extremos do binarismo como fundamento.

Outro elemento a se levar em conta para sustentar porque Nietzsche não consuma a metafísica de acordo com a interpretação unilateral heideggeriana – ou, melhor dizendo, a consuma, mas consumir não significa apenas levá-la ao seu fim, ao dispersá-la de todas as suas possibilidades, mas também consumir é transitar, o que implica uma transição que fere mortalmente o modo de pensar metafísico – é o fato de

que Nietzsche tenta pensar o ser e o devir conjuntamente. Deste modo, se concebemos o ser como estabilidade, permanência, isto é, o orientando para o ser do ente, Nietzsche os pensa de maneira contraposta, opõe ser e devir; mas se é pensado dinamicamente como devir, os pensa conjuntamente. Isso evidencia como seu pensamento se insere em um ponto de transição de modos de pensamento. Ele combate contra a concepção metafísica que pensa o ser como unidade e igualdade consigo mesmo, isto é, a pressuposição da identidade. O ser é devir, o ser tem tempo e o tempo tem ser.<sup>17</sup> A arte trágica experimenta o figurativo, mas, em sua inquietude, goza ao destruí-lo, porque precisamente nisso se constitui o trágico. Na concepção trágica do cosmos, uno-todo, se expressa o belo aparecer e produzir aparentemente das formas estáveis e sua destruição e retorno ao movimento originário que acontece sem cessar ao mesmo tempo ou, melhor dizendo, é o tempo mesmo. Ao conceber o ser como devir, o movimento é movimento do limite da coisa. O nada é pensado como aquilo que produz o movimento do limite, isto é, a diferença-diferenciadora, o *meio*, de onde o devir cria e aniquila as coisas continuamente, no tempo total dionisíaco que repete sem cessar o movimento infinito de criação e destruição. Dionísio é a santidade como doação do ser e do tempo.

Nesse sentido, Nietzsche, em nenhum momento de seu pensar, tenta responder o que é a diferença, senão que com a noção de Dionísio, com a qual pensa e problematiza de um modo novo o que é a diferença e por que a diferença, cuja elaboração, deste modo, não se deixa aprender pelo pensamento objetivador da representação. Isso está sintetizado na frase: “Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio” (GT/NT, §21). Aqui observamos uma grande aproximação entre Heidegger e Nietzsche, no que tange o pensar a diferença em si mesma e problematizá-la, posto que ela mesma reúne todo tipo de encerramento estrutural e todo tipo de redução que identifique sua objetividade no conceito. Na consideração do apolíneo e do dionisíaco, Nietzsche expõe e dirige uma luta deliberada e explícita contra as bases da metafísica, de onde ela mesma começou, contra Sócrates e o socratismo, que, por extensão, o permite questionar a história do pensamento em sua totalidade. Assim, a filosofia trágica de Nietzsche se apresenta como uma crítica da cultura em geral, isto é, uma crítica do ser como estabilidade, do sujeito e da verdade. Tal crítica o aproxima sobremaneira do pensar filosófico de Heidegger, no que se refere à destruição da metafísica como história onto-teo-lógica, e nesse sentido ambos estão pensando

---

<sup>17</sup> Cf. FINK, *La filosofía de Nietzsche*, p. 199.

sobre “o mesmo” (a relação entre identidade e diferença ou entre Apolo e Dionísio). Heidegger tende a não reconhecer a experiência ontológica nietzschiana expressada em Dionísio, porque isso o obrigaria a aceitar que Nietzsche está muito próximo do pensar que interroga pelo sentido da diferença e a partir desse lugar não pode ser considerado um filósofo metafísico.

Em Heidegger, o problema da diferença está concebido a partir da noção de *Ereignis*, isto é, a partir da consideração do ser como evento ou acontecimento de transpropriação, como algumas de suas traduções possíveis. Isto se relaciona com todas aquelas estruturas que formam o real, o mundo das formas apolíneas, como por exemplo, a substância, a verdade como adequação, a matematização dos entes físicos, etc., seus eventos, dimensões, aberturas históricas do ser. Nesse sentido, a história que Nietzsche consoma, segundo Heidegger, é a história do ser, a história dominada pela presença, pelo ideal de objetividade; mas então podemos dizer: esta não é também a história da diferença? Problematizar a diferença é a conexão de abertura para um diálogo entre Nietzsche e Heidegger que não seja monológico, e também a possibilidade de pensar novamente a diferença. A diferença está na base de qualquer abertura do ser, de qualquer época histórica, dado que não há história sem uma repetição original e originária da diferença ser-ente e, por sua vez, nossa história é a história da metafísica como repetição do esquecimento do problema que coloca a pergunta pelo por que da diferença. Chegamos a este ponto, nos encontramos com um problema que Heidegger muitas vezes deixou de lado. A diferença ontológica é aquele caráter pelo qual o ser se retrai ao desvendar-se no ente. A metafísica é consequência disso como destino histórico do ser. Mas pensada assim, a conexão entre ocultar-desocultar e o destino parece ser uma estrutura objetiva que se subtrai à diferença como modo de abertura, eventual-dionisíaco. Pareceria que o ser de que fala Heidegger é estável e se renova ao implicar-se na abertura e na ocultação. Mas nós que perseguimos o pensamento da diferença para problematizá-la é que não devemos cair nas estruturas objetivadoras da metafísica para pensar pelo *meio* por onde a diferença é diferença móvel, evento e fluxo vital que gera e destrói multiplicidades: Dionísio. Ademais, quando Heidegger diz que a história da metafísica se produz pelo esquecimento da diferença, ele não aponta somente para o fato de que não se tinha pensado o ser mesmo, mas também para o esquecimento da diferença como problema, para a diferença em sua eventualidade. A metafísica é história da diferença porque ela a constitui, porque desde ela se dá. Porque a diferença é o que mostra Dionísio em sua dança trágica. Dessa perspectiva é que o dionisíaco nos



permite problematizar e pensar a diferença como devir que flui por *meio* das oposições binárias, como movimento de multiplicidades, ou, dito em linguagem heideggeriana, problematizar a diferença em sua eventualidade. Para isso é necessário que estejamos no ponto de inflexão da metafísica – por isso Nietzsche traz elementos importantíssimos do seu modo de pensar, já que leva a cabo a transição que permite problematizar a diferença. Um desses elementos é a noção do dionisíaco como devir múltiplo que flui pelo *meio* das oposições binárias, e que assinala um novo lugar para pensar a diferença que se recusa à conceitualização. Mas a estrutura da pergunta “por que a diferença?” é metafísica e sua resposta pede uma redução a um fundamento último (o conceito). É por isso que pensar a diferença a partir da noção de Dionísio abre portas incomensuráveis de novos lugares para pensar o real, que são irredutíveis à lógica da identidade.

Por último, da perspectiva de uma filosofia da diferença, a subjetividade não resulta absolutamente concebida ao modo cartesiano, a irredutível identidade entre ser e pensar. Desde a filosofia de Nietzsche, a presença do outro é pensável a partir do *entre* como modo de articular a própria subjetividade e construí-la, posto que ela se configura no *médio* do entrecruzamento de forças, “não se trata aqui do eu fechado em si mesmo, mas sim do eu que é ao mesmo tempo os outros de si mesmo e de nós-outros”<sup>18</sup> (CRAGNOLINI, *Derrida, un pensador del resto*, p. 129). A idéia do *entre* indica desapropriação frente ao sujeito moderno que se assegura no real como disponível ao modo de objetivação. Esta noção supõe a insegurança de tudo o que se constrói em relação com e nos outros. Cragnolini afirma a partir da compreensão da noção de *meio* das oposições binárias que “o outro pode ser pensado como nós-outros: esse outro diferente e, por sua vez, presente em nossa suposta mesmidade” (Ibid., p. 130). Talvez o *entre* seja o lugar do acontecimento originário comparável ao amor que, sem resguardo, oscilante e agitado, ama a estranheza intocável do outro, do ser e da natureza. Assim o expressa Nietzsche:

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada – hostil ou servil – volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. (GT/NT, §1)

---

<sup>18</sup> No original, “nos-otros”, contém um jogo com o destrinchamento da palavra que é impossível para o português. O pronome “nós” diz-se em espanhol por “nosotros” e “outros” por “otros” [N. do T.].

### Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998.
- CORTI, Enrique. *La inteligencia y lo inteligible*. Pensamiento y Realidad, Buenos Aires: Usal, 1985.
- CRAGNOLINI, Mónica. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1986.
- DESCARTES, René. *Discurso del Método*. Trad. de R. Frondizi. Madrid: Alianza, 1999.
- FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Ed. Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Identidad y Diferencia*. Trad. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Trad. de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PARMÊNIDES. In: *Los filósofos presocráticos*. Trad. de C. Eggers Lan e V. E. Juliá. Madrid: Gredos, 1994.
- VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Trad. de Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 2003.
- VITIELLO, Vincenzo. Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia. In: *Secularización y nihilismo*. Buenos Aires: Jorge Baudino-UNSAM, 1999.