

Nietzsche Dioniso: el gesto de las bacantes

Miguel Morey

Universitat de Barcelona

morey@telefonica.net



Fecha de recepción: 11-9-2021

Fecha de aceptación: 29-9-2021

Resumen

La finalidad de este artículo es documentar, contextualizar y hacer el relato de las ocurrencias de la fórmula «Ich habe [...] bei den Hörnern gepackt» («He cogido [...] por los cuernos») a lo largo de los escritos de Nietzsche. Las ocurrencias están concentradas en un lapso de tiempo entre el principio de 1886 y el verano de 1888, que, por lo que se refiere a su escritura, cubre desde los preparativos de *Más allá del bien y del mal* (y la redacción de los prólogos para la reedición de sus textos anteriores) hasta la recepción de *El caso Wagner*. La ubicación estratégica y el énfasis con el que se manifiestan estas ocurrencias parecen indicar que con ellas se alude al obstáculo fundamental que impedía llevar más allá su pensamiento, superado el cual se abre conceptualmente el espacio de la transvaloración, y el devenir dionisiaco experimenta una aceleración que no cesará hasta el fin de su vida lúcida.

Palabras clave: «Ich habe [...] bei den Hörnern gepackt»; Nietzsche; *El caso Wagner*; dionisiaco; *Más allá del bien y del mal*; Dioniso

Abstract. *Nietzsche Dionysus: The Bacchantes' Gesture*

The purpose of this text is to document, contextualise and narrate the occurrences of the formula: “*Ich habe [...] bei den Hörnern gepackt*” (“I have [...] taken by the horns”), throughout Nietzsche’s writings. The occurrences are concentrated in a time span between the beginning of 1886 and the summer of 1888, which, as far as his writing is concerned, covers the period from the preparations for *Beyond Good and Evil* (and the writing of the prefaces for the reprinting of his earlier texts) to the reception of *The Case of Wagner*. The strategic location and the emphasis with which these occurrences are expressed seem to indicate that they allude to the fundamental obstacle that prevented him from taking his thought further, beyond which the space of revaluation conceptually opens up, and the Dionysian becoming undergoes an acceleration that will not cease until the end of his lucid life.

Keywords: “*Ich habe [...] bei den Hörnern gepackt*”; Nietzsche; *The Case of Wagner*; Dionysian; *Beyond Good and Evil*; Dionysius

Transvaloración de todos los valores: he aquí mi fórmula para una acción de suprema reflexión de la humanidad respecto de sí misma [*einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit*], — esto es lo que quiere mi destino, que yo haya sabido bajar mi mirada para que alcance a penetrar las cuestiones de todos los tiempos con mayor hondura, mayor coraje, y *mayor probidad* que ningún otro ser humano hasta ahora.

F. NIETZSCHE, *Al emperador Guillermo II*,
Turín, primeros de diciembre de 1888 (borrador)

1.

Transvaloración de todos los valores es el último de los nombres con los que, a partir del verano de 1886, Nietzsche trata de armar la inteligibilidad de su legado filosófico. La fórmula aparece primero de un modo complementario, como subtítulo de su proyecto «La voluntad de poder» (FP, IV: 2[100]: 195), y de manera completamente explícita a partir del verano de 1888, cuando renuncia al título original de su obra magna y pasa a titularla con su anterior subtítulo, *Transvaloración de todos los valores* (FP, IV: 19[2]: 712). Aunque podría decirse que la noción ya comienza a fraguarse con los trabajos destinados a *Aurora: Pensamientos sobre los prejuicios morales* (1881), en muchos de los cuales se hace cuestión de la posibilidad de la creación de nuevos valores y con ella abre la pregunta por el porvenir de la humanidad, lo cierto es que aparece formulada por vez primera en estos términos en 1884, como subtítulo (*Ein Versuch der Umwerthung aller Werthe —Ensayo de transvaloración de todos los valores—*; FP, III: 26[259]: 582) de un proyecto de libro titulado *Filosofía del eterno retorno*, que no llegó a cuajar en ese formato. Ahora, en su último año de vida lúcida, la noción de transvaloración trata de resumir los resultados de todos sus intentos por dar con la vara que permita medir el valor de todos los valores, transfigurándose a menudo en consigna antes que en doctrina; un programa que quiere ofrecer a la posteridad como una suerte de regalo envenenado destinado a partir en dos la historia de la humanidad. Así se lo comunica a Paul Deussen (§ 1111: 14/IX/1888; CO, VI: 253), diciéndole que se halla «en medio de una tarea desmesuradamente difícil y decisiva, que, *si se entiende*, partirá por la mitad la historia de la humanidad. El sentido de la misma se resume en cinco palabras: *Transvaloración de todos los valores*». En términos parecidos se expresa un mes después, en una carta dirigida a Malwida von Meysenbug (§ 1126: 4/X/1888; CO, VI: 269): «[...] el acontecimiento filosófico más grande de todos los tiempos, con el cual la historia de la humanidad se parte por la mitad [...]». También en una carta dirigida a Franz Overbeck (§ 1132: 18/X/1888; CO, VI: 274): «Esta vez, como viejo artillero, presento mi cañón de gran calibre: temo que con su fuego partiré por la mitad la historia de la humanidad»; o a Strindberg (§ 1176: 8/XII/1888; CO, VI: 318): «[...] soy bastante fuerte para partir en dos trozos la historia de la humanidad [...]». La última misiva en este sentido irá dirigida a Peter Gast,

informándole de que acaba de enviar el manuscrito de *Ecce Homo* al editor Naumann:

[...] después de que, para mi definitiva tranquilidad de conciencia, hubiera sopesado una vez más cada una de las palabras, de la primera a la última. Sobrepasa en tal medida el concepto de «literatura» que propiamente incluso en la naturaleza no existe una analogía comparable: hace estallar, literalmente, la *historia* de la humanidad en dos trozos — supremo superlativo de *dinamita*. (§ 1181: 9/XII/1888; CO, VI: 323)

En la carta se expresa en términos muy semejantes a los que utiliza en *Ecce homo* (en el último capítulo, «Por qué soy yo un destino»), recogiendo la ocurrencia del periodista V. Widmann, en su crítica a *Más allá del bien y del mal*: «Aquí hay dinamita»¹. Allí, en el parágrafo 8, el penúltimo del libro, sentencia de este modo:

El *descubrimiento* de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene parangón, una auténtica catástrofe. Quien arroja luz sobre ella es una *force majeure* [‘fuerza mayor’], un destino — escinde en dos partes la historia de la humanidad. Se vive *antes de él*, se vive *después de él*. El rayo de la verdad cayó justamente sobre lo que ahora se tenía por lo más elevado: quien comprende *qué* es lo que se ha destruido aquí, que considere si aún le queda algo en las manos. (OC, IV: 858)

2.

Se hace muy difícil de aquilatar el trabajo de Nietzsche después del *Zarathustra* sin tener presente el dictamen que estableció en *Ecce homo*, al comienzo de su exposición de *Más allá del bien y del mal*:

La tarea para los años siguientes quedaba trazada a partir de entonces de la manera más rigurosa posible. Una vez que la parte de mi tarea que dice sí había quedado resuelta, le tocaba el turno a la mitad que dice no, que hace no: la transvaloración misma de los valores habidos hasta la fecha, la gran guerra, — el conjuro de un día de la decisión. (OC, IV: 843)

Cuando estaba redactando la última parte del *Zarathustra* ya le había escrito a Peter Gast en este sentido, aunque entonándolo entonces con la inseguridad propia del presente, que resultó ser mucho más veraz², porque es cierto

1. Nietzsche comienza el capítulo con esta declaración: «Conozco mi suerte. Un día irá unido a mi nombre el recuerdo de algo inmenso, — de una crisis como no hubo jamás ninguna en la tierra, de la más honda colisión de conciencias, de una decisión adoptada contra *todo* cuanto hasta ahora se había creído, exigido, santificado. No soy un hombre, soy dinamita» (OC, IV: 853).
2. «La tarea de los próximos diez años se me *muestra* ahora con estupenda *claridad* — aunque me quedo aterrorizado y sin palabras cuando me pregunto qué *fuerzas* serán necesarias para afrontar una tarea así. Hay que *esperar* y, al primer viento que sacuda el árbol,

que hubo un tiempo en que su escritura anduvo errátil una vez concluido el *Zarathustra*. Aunque menudearon en sus notas títulos y subtítulos de futuras obras, ninguno alcanzó la pregnancia suficiente como para encauzar la escritura. Tal vez la primera ayuda que tuvo en este sentido vino de su decisión de reeditar *Humano, demasiado humano*, añadiéndole una nueva colección de aforismos. Aquello le brindó una posible vertebración para su escritura fragmentaria, utilizando los títulos de los antiguos capítulos como bloques temáticos en los que encuadrar sus fragmentos de ahora. (Y cabe suponer que es también la cercanía de *Humano, demasiado humano* lo que le lleva de nuevo al formato del aforismo.) Perseverará en esta dirección durante meses, hasta que finalmente aparecerá el título, *Más allá del bien y del mal: Preludio a una filosofía del futuro*³, que, este sí, funcionará como un imán perfecto para recoger lo esencial de «la tarea que dice no» llevada a cabo después del *Zarathustra*, y realizar un primer anuncio de la transvaloración. Y será así, incluso de un modo programático, porque cuando se publique el libro, a finales de julio de 1886, allí aparecerá, en la contraportada, anunciada ya como su próxima obra, *La voluntad de poder: Ensayo de una transvaloración de todos los valores*. En el transcurso del trabajo de composición y copiado en limpio, no mucho después de haber dado por bueno el título, será cuando aparecerá la fórmula sobre la que quisiera llamar la atención. A principios de 1886, Nietzsche anota un listado de capítulos y temas a tratar (o ya tratados y a recuperar), que parece corresponderse con el trabajo en curso en *Más allá del bien y del mal*, cerrando el listado con dos N.B. En la primera de ellas se califica a sí mismo de «Maestro de las artes liberales y de la jovialidad» (*magister liberalium artium et hilaritatum*); en la segunda confiesa: «He cogido algo por los cuernos, pero dudo que fuese precisamente un toro» [NB. «Ich habe irgend etwas bei den Hörnern gepackt — nur zweifle ich, ob es gerade ein Stier war»] (FP, IV: 2[66]: 94). Lo curioso del caso es que nunca antes ha utilizado una expresión como esta, y sin embargo, a partir de ese momento, la repetirá en algunas ocasiones cruciales, para señalar por lo general el trabajo llevado a cabo en alguno de sus libros. Efectivamente, a Peter Gast le escribe usando la misma expresión no mucho después, agradeciéndole su oferta de ayuda en la corrección de pruebas de *Más allá del bien y del mal* (que todavía no ha encontrado editor, y finalmente publicará por cuenta propia), y diciéndole que no encontrar editor podría tener para él «un aspecto positivo». «Porque lo que me ha fluido [*geflossen*] del alma esta vez es un libro terrible, muy negro, casi tinta de calamar. Me siento

“mantener el delantal abierto” — *no sé más*» (§ 536. *A Heinrich Köselitz*, 20/IX/1884; CO, IV: 483).

3. Lo cierto es que el título ya había aparecido en diversas ocasiones, pero siempre aplicado a alguna parte o capítulo de un proyecto de libro titulado de otro modo. Así, por ejemplo, en 1884, en una de sus primeras apariciones, figura así: «La Nueva Ilustración / Un prólogo en pro (*Vor- und Für-Wort*) / de la filosofía del eterno retorno / *De la superstición entre los filósofos*. / *Más allá del bien y del mal*. / *El filósofo — un artista superior*. / *La nueva jerarquía*. / *La posibilitación del nuevo filósofo*. / *El pensamiento más grave como martillo*» (FP, III: 26[298]: 589).

como si hubiera cogido algo “por los cuernos”: con toda seguridad que no es un “toro”» (§ 690: 21/04/1886; CO, V: 166). Nietzsche repite exactamente el mismo estribillo, con la única diferencia de que lo que antes se expresaba en términos de duda, ahora se afirma «con toda seguridad».

3.

Nunca antes Nietzsche había usado la fórmula «coger al toro por los cuernos»⁴, aunque sí se haya referido al toro a menudo en sus cursos de filología, como animal mitológico, como víctima en sacrificios rituales, como símbolo de la agricultura (en tanto que animal de labor, cuyo «opuesto es el lobo», en *El culto griego a los dioses*, I, § 7; OC, II: 953), o como signo astronómico... Más interesante al respecto parece la afirmación de que «restos del culto de los animales tenemos en Dioniso representado bajo la figura del toro, o con los cuernos del toro...» (OC, II: 981), porque nos remite a las *Bacantes* de Eurípides (un texto que Nietzsche conocía de memoria, podría decirse), donde se lo caracteriza repetidamente de este modo (principalmente en los versos 100, 618, 743-745, 920-922, 1018 y 1159). Y es en una de estas ocasiones, la correspondiente al relato del Mensajero en la segunda escena del tercer episodio⁵, donde veremos aparecer mencionado el mismo gesto: «Los toros feroces, con toda la furia / en sus cuernos, se dejaban derribar de frente a tierra, / arrastrados por mil manos de muchachas» (vv. 743-45). Si tiene interés esta resonancia es por el modo natural de acomodarse en la atmósfera de una obra como *Más allá del bien y del mal*, en la que se hace la presentación pública de Dioniso, redescubierto ahora como dios filósofo, sin dejar por ello de ser artista. Desde que Nietzsche comienza su andadura como «espíritu libre» puede decirse que la referencia a Dioniso desaparece de su escritura. Ni en sus papeles privados ni en los publicados encontramos ninguna mención significativa. Habrá que esperar a 1883 para encontrarlo en su correspondencia, en carta a Peter Gast (§ 392: 22/03/1883; CO, IV: 334-335), donde le comunica que ha vuelto a ver *Carmen*, y que

[...] cuando escucho esta música surge en mí un fondo profundo, profundo que se agita, y entonces, en cada ocasión de éstas, me propongo aguantarlo y,

4. A lo largo de todos sus escritos y desde muy pronto aparece con cierta regularidad el calificativo de *Hornvieh* ('con cuernos', 'cornudo' o 'cornúpeta'), cuyo uso no guarda relación con la fórmula que nos ocupa. Se emplea por vez primera en una carta a Rohde (§ 604: A Erwin Rohde: 09/12/1868), aplicado a F.W.A. Mullach, editor de los fragmentos de Demócrito, a quien Nietzsche tilda de «bestia con cuernos negligente». Sin embargo las más de las veces se usa en plural (y se traduce en ocasiones por «ganado vacuno») aplicado principalmente a los eruditos («doctos animales con cuernos»: *gelehrtes Hornvieh*) y sobre todo al pueblo alemán en sus variantes más nacionalistas. Cuando, a partir de la *Gaya ciencia* en adelante comience a hablar de «rebaño» y «animal de rebaño», los términos que utilizará serán *Heerden* y *Heerdenthier*.
5. Relato al que Nietzsche se referirá en varios momentos de *El nacimiento de la tragedia* (especialmente en los capítulos 5 y 12), así como en *La visión dionisiaca del mundo* (§ 1).

mejor aún, desahogar mi peor malicia, en lugar de sucumbir por mi causa. Me puse a componer sin interrupción cantos de Dioniso [*Dionysos-Lieder*], en los cuales me tomo la libertad de decir las cosas más terribles de manera terrible y cómica: ésta es mi última forma de locura.

Respecto a sus *Fragmentos póstumos*, será aproximadamente por las mismas fechas también cuando reaparece la figura de Dioniso: «*Embriaguez*. Su forma común en el remordimiento. ¡Cuidado con Dioniso!» (FP, III: 9[50]: 252). Por aquellos días, Nietzsche acaba de publicar el primer volumen del *Zaratustra* y está trabajando en el segundo; tarea en el curso de la cual comenzarán a aparecer cada vez con más frecuencia en sus papeles privados las menciones al dios, así como se hace patente la eficacia de su presencia escondida en el texto mismo del *Zaratustra*. En un fragmento muy extenso del verano de 1883, que llevaba el título de «La sagrada carcajada de Zaratustra», leemos la siguiente estampa: «Dioniso sobre un tigre; el cráneo de una cabra, una pantera. Ariadna soñando: “abandonada por el héroe, sueño con el super-héroe [*Über-Helden*]”». ¡Callar completamente de Dionisos! [*Dionysos ganz zu verschweigen!*]» (FP, III: 13[1]: 300). Esta parece ser también la consigna del propio Nietzsche, quien se esmeró en borrar las huellas de Dioniso de su *Zaratustra*, comenzando por los *Dionysos-Lieder* a los que se refiere en su carta a Peter Gast. A día de hoy, sabemos de su presencia continuada a través de sus *Fragmentos póstumos* y, sobre todo, por los comentarios del propio Nietzsche, en el capítulo dedicado al *Zaratustra* de *Ecce homo*, aunque, ya en la reaparición solemne del dios en *Más allá del bien y del mal* («Dioniso, aquel gran dios ambiguo y tentador a quien en el pasado, como sabéis, ofrecí mis primicias en el secreto y la veneración más absolutos»), tal como es anunciado en § 295, daba entonces lugar a las sospechas: «Entre tanto, he aprendido muchas cosas, demasiadas cosas sobre la filosofía de este dios, y, como ya he apuntado, de boca a boca, — yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso» (OC, IV: 433-34). En compensación, cabría añadir que, en el *Zaratustra* (en el tercer libro, «De las tablas viejas y nuevas»; OC, IV: 196), podría entenderse que el dios escondido ya anticipa y saluda el camino que lleva a *Más allá del bien y del mal*, adoptando precisamente la figura del toro:

El viento del deshielo [*Thauwind*], un toro que no es un toro de arar, — ¡un toro enojado, un destructor que rompe el hielo con cuernos coléricos! Pero el hielo — — ¡rompe los puentes! Oh, amigos míos, ¿no fluye todo ahora? ¿No han caído al agua todas las barandas y los puentes? ¿Quién se aferraría aún al «bien» y al «mal»?

4.

La siguiente aparición de la fórmula tiene lugar en el «Ensayo de autocrítica», que Nietzsche antepone al «Prólogo a Richard Wagner» en su reedición de 1886 de *El nacimiento de la tragedia*, donde, en el párrafo 2, escribe: «Lo que yo conseguí agarrar entonces, algo terrible y peligroso, un problema con

cuernos, no necesaria ni precisamente un toro, en todo caso un problema *nuevo*: hoy yo diría que fue *el problema de la ciencia* misma — la ciencia entendida por vez primera como problemática, como cuestionable» (OC, I: 330). Aunque el libro se publica en el mes de octubre, Nietzsche envía el «Ensayo de autocrítica» al editor el 29 de agosto, solo cuatro meses después de su carta a Peter Gast, de la que repite la fórmula, con una diferencia de importancia sin embargo, la determinación de aquello que es cogido por los cuernos. Así, lo que en las dos formulaciones anteriores se caracterizaba como «algo» (*irgend etwas*), ahora queda determinado como «un problema» (*ein Problem*), y se repetirá de este modo de aquí en adelante, aunque el contenido del problema se modifique según la ocasión. Esta vez el texto de Nietzsche cae de lleno dentro del ámbito académico, es la obra de un profesor universitario con una formación científica como filólogo, y de los diversos malentendidos que quiere corregir en su autocrítica, el primero será este. De ahí la consigna metodológica con la que cierra el párrafo 2: «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...». En el capítulo 15 de *El nacimiento de la tragedia* ya había denunciado el socratismo y su efecto funesto sobre la tragedia, con la mediación de Eurípides, al tiempo que Sócrates pasaba a representar el tipo de una forma de existencia nunca vista anteriormente, el tipo del *hombre teórico*. El optimismo racionalista socrático quedaba caracterizado allí como:

Una profunda *representación ilusoria*, que vino al mundo por vez primera en la persona de Sócrates, aquella creencia inquebrantable de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar alcanza los abismos más hondos del ser, y que el pensar está en condiciones no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia, y una y otra vez la lleva a sus límites en los que ésta tiene que convertirse en *arte*: en el cual es en el que, sirviéndose de este mecanismo, se han puesto propiamente las miras. (OC, I: 396)

En su momento, Nietzsche creía posible un renacimiento de la sensibilidad trágica de la mano de Wagner (otro de los malentendidos a enmendar, junto con su devoción juvenil por Schopenhauer o su culto al *deutsche Geist*); ahora, en la reedición de *El nacimiento de la tragedia*, los acentos cambian, el título mismo del libro ha dejado de ser *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, para convertirse en *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, con el optimismo racionalista en su punto de mira⁶. Y la cuestión que deja planteada en el primer párrafo de su autocrítica («¿Es el pesimismo, *necesariamente*, el signo del declive, de la ruina, del fracaso, de los instintos fatigados y debilitados? — ¿como lo fue entre los indios, como lo es, según todas las apariencias, entre nosotros los humanos y europeos “modernos”? ¿Existe un pesimismo de la *fortaleza*?»; OC, I: 329), ahora sabemos que encontrará una respuesta afirmativa en el pesimismo dionisiaco.

6. Respecto a la ciencia como problema con cuernos en el «Ensayo de autocrítica», véase Babich (2008: 14-15).

5.

«Coger al toro por los cuernos» en griego clásico recibía el nombre de *taurokathapsia* (ταυροκαθάψια: ταῦρος + καθάπτω) o *taurocatapsia*, y correspondía a la práctica, en festejos y certámenes, del derribo del toro por medio de este gesto, práctica atestada desde la época minoica, aunque se supone que su origen se remonta al neolítico, a la primigenia caza del toro salvaje para su posterior doma. En la *Guirnalda* de Filipo de Tesalónica (*Antología palatina II*, § 467) se encuentra una caracterización de este ejercicio en su versión ecuestre, titulada por algún copista «Prácticas deportivas a caballo».

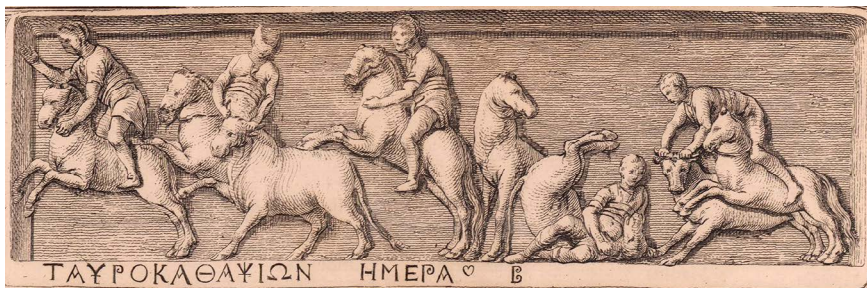
Un grupo de tentadores de toros de Tesalia, la de los buenos caballos, / con el arma de sus desnudas manos frente a las fieras, / emparejó sus espoleados caballos al trote de los toros, / dispuesto a echarse entre las astas de su testuz: / haciendo presa desde lo más alto, fácilmente las llevaron al suelo / y superaron la descomunal fuerza de la fiera⁷.

Los tesalios (como Teágenes) tenían fama de ser buenos jinetes, expertos en la taurocatapsia ecuestre, aunque parece ser que esta era una práctica tardía, bastante posterior a las taurocatapsias pedestres ejecutadas por cazadores y acróbatas, de las que nos dan un hermoso ejemplo los llamados *Frescos del salto del toro*, del Palacio de Knossos. Nietzsche no pudo conocerlos, dado que su descubrimiento por Arthur Evans tuvo lugar entre 1900 y 1904, aunque sí pudo haber tenido noticia del relieve de Esmirna (actualmente en el Ashmolean Museum de Oxford), documentado por Richard Chandler en 1763 (figura 1), donde aparecen cinco jinetes que glosan cada uno de los movimientos principales que componen el ejercicio, con la mención al pie del nombre del mismo (Ταυροκαθαψίων ἡμέρα β⁷; que en el texto se traduce por *Taurorum*

7. La descripción más detallada que se conserva nos la brinda Heliodoro en sus *Etiópicas* (X, § 30): «Teágenes acababa de dejar al caballo acrecentar su velocidad al máximo, y, cuando había tomado una ligerísima delantera, y el pecho del caballo iba a la par de la cabeza del toro, lo abandonó para que siguiera en libertad y, de un salto, se lanzó sobre el cuello del toro. Una vez allí, asienta con firmeza la cabeza en el espacio que separa las dos astas, abre los brazos en forma de corona y apresa la frente del toro con el nudo de sus dedos, mientras el resto de su cuerpo va en vilo, suspendido del hombro derecho del animal, sufriendo a breves intervalos las sacudidas de los furiosos brincos del toro. Cuando notó que el peso ya lo ahogaba y que los tendones se le relajaban por lo desmedido del esfuerzo, en el momento en que pasaba por la parte del círculo donde presidía Hidaspes, se deja resbalar, adelanta su cuerpo y echa los pies sobre las patas delanteras del animal, trabándole sin cesar las pezuñas para impedirle proseguir su carrera. Zancadilleado en pleno impulso, abrumado por el peso y el esfuerzo vigoroso del joven, las rodillas del toro trastabillan y, girando súbitamente la cabeza, como una honda, cae de bruces, volteando con violencia los hombros y los lomos. Un buen rato estuvo tendido de ese modo, con los cuernos hincados en tierra, firmemente arraigados, como si tuvieran raíces, sin que la cabeza pudiera hacer el más leve movimiento, mientras agitaba inútilmente las patas, sacudiendo en vano el aire, enloquecido por la derrota».

spectaculi dies secunda). Y parece evidente que pudo tener conocimiento de prácticamente todos los fragmentos literarios que hoy consideramos fundamentales al respecto, los que hemos citado ya y los pocos que restan: Artemidoro (*Oneiro*. I, § 8), Dion Casio (*Hist. Rom.* LXI, § 9), Plinio el Viejo (*Nat. Hist.* VIII, § 182) y Suetonio (*Claud.*, § 21). Aunque es cierto que buena parte del saber que hoy se tiene sobre la taurocatapsia procede de materiales pictóricos, epigráficos o numismáticos, cuya documentación fue en gran medida posterior a la muerte de Nietzsche. Así y todo, ya en 1883, en una revista que le fue tan próxima como el *Rheinisches Museum für Philologie*, apareció un informe de Johannes Baunack que aportaba las pruebas y las evidencias descubiertas hasta entonces a propósito de la taurocatapsia, en el contexto de un estudio sobre la caza y la lucha con animales salvajes (Baunack, 1883: 297). Pero todo lo que sabemos es que Nietzsche tuvo cerca la ocasión, no si llegó a hacerse realmente con unas cuantas imágenes que recogieran el gesto de las mil muchachas de Eurípides y lo diversificaran sobre el naciente paisaje arqueológico; resulta imposible saber si llegó a verlo repetido de tantos modos, y tantas veces: como conmemoración ciudadana, festejo sacro o *agon* deportivo, el mismo gesto.

Figura 1. Relieve de Esmirna, reproducido en Richard Chandler, *Marmora Oxoniensia*; § 58, p. 105.



6.

Encontramos la siguiente aparición del problema con cuernos en una anotación de la primavera-verano de 1888 (FP, IV: 16[80]: 691), una reseña de *El caso Wagner* (1888) que preparó el propio Nietzsche para el editor Naumann:

El caso Wagner. Un problema para músicos por F.N. Bajo este título aparece en mi editorial un genial panfleto contra Wagner, que será vivamente discutido por partidarios y adversarios. El prof. Nietzsche, a quien todos *concederán que <es> el más profundo conocedor del movimiento de Bay<reuth>*, ha cogido aquí por los cuernos el *problema del valor* que ese movimiento en sí mismo encierra: él demuestra que ese problema tiene cuernos. La refutación de W<agner> que

este escrito ofrece no es meramente estética: es, sobre todo, una refutación fisiológica. Nietzsche considera a Wagner como una enfermedad, como un peligro público⁸.

Y así es, efectivamente, queda dicho desde las primeras páginas del prólogo, y en primera persona: «La mayor vivencia que he tenido fue una *curación*. Wagner forma parte de mis enfermedades, nada más» (OC, IV: 574). Y desde el principio resuena el eco del desencuentro entre ambos a raíz del estreno de *Parsifal*, y la «ofensa mortal» a la que Nietzsche alude entonces en varias ocasiones⁹. Ahora, el diagnóstico («el arte de Wagner es un arte enfermo»; Wagner «ha hecho que la música se ponga enferma»; OC, IV: 583) convierte a Wagner en un *caso* ejemplar en el que se manifiesta, tal como escribe en el «Segundo postscriptum», la fatalidad moderna: «[...] *en* lo esencial, nada puede curar a la música *de* lo esencial, de la fatalidad de tener que ser expresión de la contradicción fisiológica — de tener que ser *moderna*» (OC, IV: 603)¹⁰. Y precisamente en la carta que le dirige a Peter Gast al respecto (§ 1082: 09/08/1888; CO, VI: 218), volverá a aparecer el problema con cuernos:

«Todavía hay *post scripta* a mi «carta» que se han de corregir, — ¡lo lamento por usted! Con mucha sal y mucha pimienta; en el *segundo* post scriptum cojo el problema por los cuernos de forma ampliada (— no será fácil que *vuelva* a

8. No mucho después de enviado el texto al editor, Nietzsche le escribirá de nuevo, diciéndole: «El pequeño borrador para el *Buchhändler-Börsenblatt* debe, como es obvio, cambiarse en todos los sentidos y *en cada una de las palabras*. Quizá no le guste a usted la expresión “panfleto genial”; o el asunto con los “cuernos”; ¡haga, por favor, como mejor le parezca! Aquí me falta toda experiencia en lo referente a qué está permitido y qué es *conveniente*» (§ 1089: 12/08/1888; CO, VI: 225).
9. Véase por ejemplo su carta a Malwida von Meysenbug (§ 382: 21/2/1883; CO, IV: 324-325): «Wagner me ha ofendido *mortalmente* —¡quiero que usted lo sepa!—. Su lento retorno a rastras al cristianismo y a la Iglesia lo he sentido como un insulto personal: toda mi juventud con sus aspiraciones me parecía contaminada, porque había rendido homenaje a un espíritu capaz de *este* paso». Ahora, parece insistir en continuidad con lo dicho entonces: «Al cristianismo no se lo refuta, tampoco se refuta una enfermedad ocular. El haber combatido el pesimismo como si fuera una filosofía ha sido el colmo de la docta idiotez. A mi parecer, los conceptos de “verdadero” y “no verdadero” carecen de sentido en la óptica. — Lo único que hay que combatir es la falsedad, la ambigüedad instintiva que no *quiere* percibir esas antítesis como tales antítesis: como no lo quiso percibir, por ejemplo, la voluntad de Wagner, que en semejantes falsedades tuvo una maestría nada pequeña. ¡Mirar de reojo la moral de los señores, la moral *aristocrática* (—la saga islandesa es prácticamente su documento más importante—) y a la vez tener en los labios la doctrina contraria, la del “evangelio de los humildes”, de la *necesidad* de redención!» (OC, IV: 605-606).
10. En las líneas finales del epílogo esta «contradicción fisiológica» se caracteriza de un modo que queda señalado el itinerario de la transvaloración: «Todos nosotros tenemos en el cuerpo, sin saberlo y sin quererlo, valores, palabras, fórmulas y morales de *contrapuesta* procedencia, — nosotros somos, considerados desde un punto de vista fisiológico, *falsos*... ¡Por dónde comenzaría — *un diagnóstico del alma moderna*! Por una enérgica incisión en esta contradictoria instintiva, por la eliminación de sus valores antitéticos, por la vivisección practicada en su caso más instructivo. — *El caso Wagner* es para el filósofo una *verdadera fortuna*» (OC, IV: 607).

tener la oportunidad de hablar de estas cosas; la forma que he escogido esta vez me permite muchas «libertades» —). Entre otras, un juicio final incluso sobre Brahms. En una ocasión hasta me he permitido aludir a *usted*: de una forma ¡que espero merezca su aplauso!

7.

El caso Wagner se cerraba en su primera redacción con lo que ahora conocemos como «Postscriptum» («La adhesión a Wagner se paga cara», será allí el estribillo con el que comienza cada párrafo), y con la última frase acababa el libro. Pues bien, en el último párrafo viene a aparecer una figura que tiene que ver, ni que sea de un modo fantasmal, con el problema con cuernos. Dice allí:

Wagner ha redimido a la mujer; en recompensa, la mujer le ha construido Bayreuth. Sacrificio absoluto, entrega absoluta; no posee nada que no se le ofrezca. La mujer se empobrece en beneficio del maestro; resulta conmovedora, está ahí desnuda ante él. — La wagneriana — la ambigüedad más encantadora que hoy en día existe: ella es *la personificación* de la causa de Wagner — bajo su signo *vence* esta causa... ¡Ah, este viejo bandido! ¡Nos arrebató a los adolescentes; arrebató incluso a nuestras mujeres y las arrastra a su cueva...! ¡Ah, este viejo Minotauro! ¡Cuánto nos ha costado ya! Año tras año le llevan a su laberinto comitivas de las más hermosas muchachas y de los más bellos adolescentes para que las devore — año tras año Europa entera entona «¡Nos vamos a Creta! ¡Nos vamos a Creta!». (OC, IV: 600)¹¹

Resulta muy curioso que aparezca ahora la figura del Minotauro, cuando apenas había sido mencionado anteriormente, ni en papeles públicos ni privados, y es evidente que ha tenido numerosas oportunidades para hacerlo. Es de suponer que se acuerda de él cuando en sus cursos de filología se refiere a la demora en la ejecución de Sócrates (a la espera del regreso del navío de los jóvenes delios que en un tiempo remoto eran entregados anualmente al Minotauro, y cuya inmolación la ciudad conmemoraba ahora, en un tiempo en el

11. A Peter Gast le subraya este *finale* en una carta posterior en dos semanas a la ya citada, donde le dice: «Querido amigo, acabo de remitirle a Naumann el *epilogo*, con la indicación de que se lo presente a usted una vez más para una *última* revisión. Me pareció provechoso decir unas pocas cosas con mayor claridad (— me pareció una *finese* salir contra W<agner> en defensa del cristianismo —). Incluso la última frase es ahora más fuerte —y también más jovial... “¡Nos vamos a Creta!” —, es un célebre coro de *La bella Helena*. Se lo digo con maldad después de que me haya “instruido” sobre las palabras finales del *Parsifal*. Estas “últimas palabras” de Wagner eran, en efecto, mi *leitmotiv*» (§ 1095: 24/8/1888; CO, VI: 231). El *Parsifal* acaba con estas palabras: *Erlösung dem Erlöser!* (Redención para el Redentor). Será Peter Gast quien se lo señale ante la afirmación que hace Nietzsche en el post scriptum: «En el entierro de Wagner sucedió que la primera Asociación Wagner de Alemania, la de Munich, sobre su tumba depositó una corona cuya *inscripción* se hizo famosa en seguida. “¡Redención al redentor!” —así decía. Todo el mundo admiraba la elevada inspiración que había dictado esas palabras, ese gusto que es una prerrogativa que tienen los que se han adherido a Wagner; pero también muchos (¡era una cosa bastante extraña!) en tales palabras hacían la misma corrección: “¡Redención del redentor!” — Se empezaba a respirar» (OC, VI: 598).

cual estaba prohibida la ejecución de sentencias de muerte), pero no lo menciona (*Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, OC, II: 498). Cuesta imaginar que no tuvo presente que sin la existencia del Minotauro el mundo se hubiera visto privado del *Fedón*; que sin el peso de aquel mito no existiría una de las obras maestras del pensamiento racional —se hace difícil imaginar que haya pasado por alto un vértigo tan obvio, y sin embargo no dijo una palabra al respecto—. Habrá que esperar a la publicación de *Más allá del bien y del mal* para que el Minotauro aparezca nombrado.

Es cosa de muy pocos ser independiente: — es un privilegio de los fuertes. Y quien intenta serlo sin tener necesidad, aunque tenga todo el derecho a ello, demuestra que, probablemente, es no sólo fuerte, sino temerario hasta el exceso. Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que ya la vida comporta en sí; de éstos no es el menor el que nadie vea con sus ojos cómo y en dónde él mismo se extravía, se aísla y es despedazado trozo a trozo por un Minotauro cualquiera de las cavernas de la conciencia. (OC, IV: 318)

Un año más tarde encontramos una mención que incluye la figura del Minotauro en uno de sus planes para «La voluntad de poder»: «MINOTAURO, *catástrofe* (el pensamiento al que habría que entregar *sacrificios humanos* — ¡cuánto más, mejor!)» (FP, IV: 9[105]: 266). Finalmente, la última mención tiene lugar en octubre de 1888, al principio de un borrador que lleva por título «Nosotros los hiperbóreos»:

Por naturaleza somos demasiado felices, demasiado virtuosos, para no encontrar una pequeña tentación en hacernos filósofos: es decir, inmoralistas y aventureros... Nosotros tenemos por el laberinto una curiosidad peculiar, nos esforzamos por trabar conocimiento con el señor Minotauro, de quien se cuentan cosas peligrosas: ¿qué nos importa vuestro camino que va hacia arriba, vuestro hilo que conduce hacia fuera? ¿que lleva a la felicidad y a la virtud? que nos lleva hacia ustedes, es lo que temo... ¿Quieren ustedes salvarnos con su hilo? — Y nosotros, nosotros les pedimos con insistencia, ¡úslenlo para ahorcarse! (FP, IV: 23[3]: 753)¹²

Así las cosas, no puede menos que sorprender tanta insistencia en esta figura, en tan poco tiempo y con una sorpresa de un calibre parecido a la que

12. Las restantes referencias al Minotauro son: un apunte de «Pieza satírica» con la participación de Teseo, Dioniso y Ariadna al final de su proyecto para «El libro perfecto» (FP IV: 9[115]: 270), y una mención (cuyo final consueña claramente con la mención de *Más allá del bien y del mal*, antes citada) en el Tratado tercero (§ 24) de *La genealogía de la moral*: «Cuando los cruzados cristianos se encontraron en Oriente con aquella Orden invencible de los Asesinos, orden de espíritus libres *par excellence*, cuyos grados ínfimos vivían en obediencia como jamás lo ha hecho orden monacal alguna, recibieron, por alguna vía, también el aviso de cuál era el símbolo y el lema en que se reconocían, su *secretum*, reservado a los grados supremos: “Nada es verdad, todo está permitido” ... Pues bien, *eso* era *libertad* de espíritu, con ella se dejaba de creer en la verdad ... ¿Acaso se ha perdido alguna vez un espíritu libre europeo o cristiano en dicha tesis y en sus laberínticas *consecuencias*? ¿Conoce *por experiencia* al Minotauro que hay en ese antro?» (OC, IV: 552).

levantaban las repeticiones del problema con cuernos. Y he aquí que Arthur Bernard Cook (profesor de arqueología clásica en Cambridge, discípulo eminente de J.G. Frazer), en un estudio monumental que se comenzó a publicar no mucho después de la muerte de Nietzsche, titulado *Zeus: A study in ancient religion*, hiciera la siguiente apreciación que nos ofrece un nexo imprevisto entre el «coger el toro por los cuernos» y el Minotauro. Dice allí:

La característica esencial del deporte minoico parece haber sido el agarre del cuerno o los cuernos del toro. Ahora bien, el mismo rasgo se encuentra en los tipos artísticos más antiguos de uno de los mitos tesalios y de tres cretenses, el de Jasón luchando contra los toros de la Cólquida, el de Heracles capturando al toro cretense, el de Teseo matando al Minotauro [figura 2], y el de Europa raptada por el Zeus bovino. Tal vez sea lícito sugerir que detrás de estos tipos de arte se esconde una pose tradicional del agarra-toros [*traditional pose of the bull-grasper*]. (Cook, 1914: 499)¹³

Figura 2. Kylix ático de figuras rojas (c. 430 a. C.), British Museum, Londres. Cook (1914: 473, figura 329)



13. En su estudio *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Carl Kerényi hace de esta pose un ejemplo eminente de lo que él denomina *el gesto minoico* (*the minoan gesture*), al que pone en relación con la Creta visionaria en el capítulo «Minoan Visions» (Kerényi, 1976: 10-20).

En un solo movimiento, Cook vincula las taurocatapsias tesalia y cretense con cuatro mitos fundacionales de estas culturas, y desplaza al Minotauro a la condición de «toro cogido por los cuernos», subrayando ante todo el valor de la pose, su supervivencia autónoma, independiente a través de los tiempos, los hechos y las obras. Por lo que respecta al *Caso Wagner*, este acercamiento entre la taurocatapsia y el Minotauro hace aparecer finalmente una constatación tan difícil de encajar como de sortear: el que sea en el «Postscriptum» donde aparece señalado el Minotauro, y en el «Segundo Postscriptum» donde se coge «el problema por los cuernos de forma ampliada», como si se tratara de una prolongación natural, sobre la misma deriva problemática.

8.

Queda, como última aparición de la fórmula, una mención en carta a C. Fuchs que es anterior en once días a la dirigida a Peter Gast, antes citada (§ 1082), pero cuyo lugar hemos entendido que debía ser este, dado que el contexto es aquí un balance de su obra y de todo su trabajo, por lo que resulta idóneo para una recapitulación.

Aún no se me ha caracterizado nunca — ni como *psicólogo*, ni como *escritor* (incluido el «poeta»), ni como descubridor de una *nueva* especie de pesimismo (de un pesimismo dionisiaco, nacido de la *fuerza*, que se da el *placer* de agarrar por sus cuernos el problema de la existencia), ni como *inmoralista* (— la forma más elevada alcanzada hasta ahora de «probidad intelectual», a la que le es lícito tratar a la moral como ilusión, después de haberse convertido ella misma en *instinto e inevitabilidad* [Instinkt und Unvermeidlichkeit] —). (§ 1075: 29/07/1888; CO, VI: 212-213)

Lo que se coge por los cuernos aquí finalmente es el problema de la existencia [*das Problem des Daseins*], la cuestión del sentido de la existencia, la necesidad en la que está la existencia de una justificación. Y el contexto en el que se da esta afirmación es una queja por la falta de perspicacia de sus críticos, que no han sabido reconocer sus principales méritos en lo que tienen de específico, en tanto que psicólogo, escritor y poeta, descubridor del pesimismo dionisiaco e inmoralista. Entonces, llama la atención que, apenas un mes después, cuando abandona el proyecto de «La voluntad de poder» y lo reformula como *Transvaloración de todos los valores*, los elementos que articulan esta reformulación guarden una notable proximidad con los que usaba para caracterizarse a sí mismo. Dice allí: «TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES. Libro 1: *el Anticristo*. Libro 2: *el Misósofo*. Libro 3: *el Inmoralista*. Libro 4: *Dioniso: Transvaloración de todos los valores*» (FP, IV: 11[416]: 492). El término *misósofo* desorienta al principio, aunque su simetría invertida con *filósofo*, al modo de *filántropo/misántropo*, lleva a pensar en alguien que odia el saber, enfrentado por tanto con aquel que lo ama, un antifilósofo en definitiva. Sin embargo, no pertenece al léxico de Nietzsche (es un hápax, solo está documen-

tado en esta ocasión), ni tampoco al alemán, sino que está importado del griego [μισόσοφος: *misosophos*], en el que es también un término raro, aunque aparezca una vez en Platón¹⁴. Por suerte, en una reformulación del proyecto, al mes siguiente, se clarifica el estorbo al tiempo que se aportan indicios sobre la línea a seguir en cada apartado. Dice allí:

Transvaloración de todos los valores. *Libro primero. El Anticristo*. Ensayo de una crítica del cristianismo. *Libro segundo. El Espíritu libre*. Crítica de la filosofía como movimiento nihilista. *Libro tercero. El Inmoralista*. Crítica de la especie más funesta de ignorancia, de la moral. *Libro cuarto. Dioniso*. Filosofía del eterno retorno. (FP, IV: 19[8]: 713-714)

Hasta ahora la mayor parte de los proyectos para «La voluntad de poder» que conocemos están articulados también en cuatro libros que siguen la pauta: nihilismo, crítica de los valores, transvaloración de todos los valores y eterno retorno; cuanto menos desde el verano de 1886, cuando aparece el término *transvaloración* en el subtítulo, en lugar del anterior *interpretación*. Ahora, sin duda se puede hacer una aproximación temática entre los proyectos de «La voluntad de poder» y el nuevo planteamiento, pero lo que manda en este último no son tanto los temas como unas figuras convertidas en emblema del problema a tratar; unos *tipos*, que son tanto diferentes modos de existencia posibles, cuanto diferentes registros de una misma modalidad existencial. Sin duda, el que los temas se ordenen ahora según un criterio emblemático es significativo, y no dejará de tener consecuencias en el modo de abordarlos. Al igual como lo es también que en los proyectos de agosto y setiembre de 1888 se mantenga a Dioniso en el libro cuarto, como cierre de la *Transvaloración*, con la doctrina del eterno retorno, que fue también la lección que reservó para el último libro del *Zaratustra* (cuya publicación quiso que se mantuviera en secreto). Allí, en «La canción del noctámbulo», encontró una fórmula feliz para expresarla, con aires de consigna: «¿Esto era — la vida?», quiero decirle yo a la muerte. «¡Bien! ¡Otra vez!»». En *Ecce homo*, en el párrafo 6 del capítulo dedicado a *Así habló Zaratustra*, dice al respecto:

Zaratustra es un bailarín —; cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible, de la realidad, aquel que ha pensado los «pensamientos más abismales», no encuentra en sí mismo, pese a ello, ninguna objeción contra la existencia, ni siquiera contra su eterno retorno, — sino más bien una razón más para *ser él mismo* el eterno sí a todas las cosas, «el inmenso e ilimitado decir sí-y-amén» ... «A todos los abismos llevo yo la bendición de mi decir sí» ... *Pero esto es, una vez más, el concepto de Dioniso*. (OC, IV: 839)

14. En el libro v de *República*, donde, hablando de las aptitudes de las mujeres en referencia a la administración del Estado, Sócrates le pregunta a Glaucón: Τί δέ; φιλόσοφος τε καὶ μισόσοφος; καὶ θυμοειδής, ἢ δ' ἄθυμός ἐστι; que Conrado Eggers Lan traduce por: «¿Y no será una amante de la sabiduría y otra enemiga de esta? ¿Y una fogosa y otra de sangre de horchata?» (Platón, 1986: 255).

9.

Hemos visto repetido el gesto de las bacantes de Eurípides en las taurocatapsias de la antigua Grecia (la pose del *bull-grasper* de Cook, el gesto minoico de Kerény), y hemos visto también cómo Nietzsche acude a la mención de ese gesto y la reitera a modo de muletilla o bordón, para indicar la acción de apalancar un obstáculo para quitarlo del paso, un obstáculo vivo, en continuo movimiento. El que «coger el toro por los cuernos» sea una frase hecha no debería llevarnos a la suposición de que Nietzsche la utiliza de un modo gramaticalizado, sin tener presente el contenido literal de lo que dice o la imagen que convoca. Debería recordarse no solo lo obvio, que Nietzsche es filólogo (y «poeta»), sino además que la frase aparece en plena resaca después de la escritura de *Así habló Zaratustra*, texto para el que ha reclamado toda su capacidad visionaria, procediendo tal como el coro de la antigua tragedia, que alucinaba los lances que ocurrían en escena poseído por la música dionisiaca. En este sentido, «coger el toro por los cuernos» entendemos que debería alinearse formando constelación con otros estribillos en los que insiste por la misma época, como «soy dinamita», «partir en dos la historia de la humanidad» o también «filosofar con el martillo», entre otros, sin duda; imágenes muy potentes todas, como gestos en los que se dramatizara la transvaloración. El frenesí publicista que caracteriza los últimos tiempos de Nietzsche suele ordenarse sobre el telón de fondo del proyecto de «La voluntad de poder», para tratar de restituir en lo posible el sistema conceptual que lo sostiene. Ahora bien, «coger por los cuernos» a lo que parece invitarnos es a olvidar por un momento todo intento de restitución, porque es nimia su importancia desde el punto de vista conceptual, y otro tanto podría decirse de buena parte del resto de estribillos. Sin embargo, ya en su primera aparición la fórmula señala claramente la relevancia del momento en el que aparece, porque con ella se constata el cruce de un umbral, un paso más allá. Y es cierto que esquiva toda reducción conceptual pero dejando claro su papel decisivo en el itinerario de escritura, el lugar crucial que ocupa en el devenir de su prosa. No se trata solo de la mutación del proyecto de *La voluntad de poder* y su sustitución por *La transvaloración de todos los valores*, sino de la aparición pública de la figura de Dioniso ahora como dios filósofo, con todo lo que conlleva encarar el pesimismo dionisiaco hasta sus últimas consecuencias. Se trata en definitiva de la importancia que va a tener en adelante para Nietzsche como escritor entenderse como discípulo de Dioniso, de cara a la dramatización de su pensamiento. En la carta a Deussen (§ 1111) citada al principio de estas páginas veíamos que había una condición (que se subraya) para que su *Transvaloración* lograra el efecto previsto de partir por dos la historia de la humanidad: «sí se entiende» («wenn sie verstanden wird»), decía Nietzsche. Sus dudas al respecto serán insistentes¹⁵, así como los variados movimientos con los que intenta hacerle

15. Poco después de concluido el *Zaratustra*, cuando está comenzando a trabajar en la reelaboración de *Humano, demasiado humano*, ya le escribe a Franz Overbeck en este sentido

frente. En particular uno de ellos atañe directamente a la cuestión que hemos desarrollado: la importancia del aspecto gestual en la escritura. En *Ecce homo* (en «Por qué escribo libros tan buenos», § 4; OC, IV: 813) escribe al respecto: «Bueno es todo estilo capaz de comunicar efectivamente un estado interior, que no se equivoca sobre los signos, sobre el *tempo* de los signos, sobre los *gestos* —todas las leyes del período son arte del gesto—. Mi instinto resulta infalible en este punto». Lo que no puede dejar de evocar su *Para la teoría del estilo*, escrito para Lou Salomé, en agosto de 1882, donde en el punto 5 dice: «La riqueza de vida se revela en la *riqueza de gestos*. Hay que *aprender* a sentir todo como un gesto: la largura o brevedad de las frases, la puntuación, la elección de las palabras, las pausas, la sucesión de los argumentos» (CO, V: § 288: 8-24/08/1882: 251)¹⁶. Que la escritura del *Zarathustra* resultó un campo de pruebas de incalculable valor por lo que respecta a «sentir todo como un gesto» parece evidente. Y también que lo aprendido gobierna en buena medida lo que escribirá después, y la manera en que lo hará. Poco tiempo antes de que el problema con cuernos hiciera su aparición, escribía lo siguiente:

[...] todos los *movimientos* tienen que entenderse como *gestos*, como una especie de lenguaje por medio del cual las fuerzas se comprenden. En el mundo inorgánico no existe el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo orgánico comienza el *error*¹⁷.

Entendemos que es bajo este presupuesto que debe leerse el gesto de coger al toro por los cuernos, en un momento en el que hacerse entender pasa por un proceso de simplificación extremo, de concentración en fórmulas cada vez más compactas («la invención de signos para especies enteras de signos»), que abrevian como una consigna todo un recorrido reflexivo que solo pretenden desencadenar. Ahora, «coger por los cuernos el problema de la existencia» no consiste sino en aplicar el saber del dios filósofo y artista: «la violencia entera de las virtudes *transfigurantes* [*verklärender*] ... todo lo que da por bueno, lo

(§ 609: 02/07/1885: CO, V: 77): «He dictado casi todos los días 2-3 horas, pero mi “filosofía”, si tengo derecho a llamar así a lo que me maltrata hasta las raíces de mi ser, *no es ya comunicable* [*ist nicht mehr mittheilbar*], al menos a través de la imprenta».

16. Y en el punto 6 su recomendación consueña claramente con lo que decía en *Ecce homo*: «¡Cuidado con el período! Sólo las personas que también al hablar tienen un largo aliento tienen derecho al período. Para la mayoría el período es afectación». Para una primera redacción de estos mandamientos del estilo, véase FP, III: 1(45): 35.
17. Y prosigue así: «“Cosas”, “substancias”, propiedades, activ-“idades” — ¡todo esto no debe proyectarse al mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos. ¿El problema de la posibilidad del “error”? La oposición no es entre “falso” y “verdadero”, sino entre las “*abreviaturas de los signos*” y los signos mismos. Lo esencial es: la constitución de formas que *representan* muchos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos. — todos los movimientos son *signos* de un acontecer interno, y todo acontecer interno se expresa en tales cambios de las formas. El pensar no es aún el acontecer interno mismo, sino también sólo un lenguaje de signos para el equilibrio de poder de los afectos» (FP, IV: 1[28]: 47-48).

que dice sí [*Jasagende*], lo que hace sí» (FP, IV: 14[11]: 511), frente a los nihilismos a los que aboca la cuestión del sentido de la existencia, denunciada ahora como una ilusión religiosa. Nombra y señala así su decisión de enfrentarse a lo que haga falta con tal de defender y propagar el entusiasmo dionisiaco, diciéndolo todo en pocas palabras. De modo análogo a como, en sus últimos días de lucidez, toda la *Transvaloración* iba a quedar cifrada finalmente, el 2 de enero de 1889, en la pregunta y la proclama con la que cierra *Ecce homo*: «¿Se me ha comprendido? — *Dioniso contra el crucificado*» (OC, IV: 859)¹⁸.

Referencias bibliográficas

- Antología palatina II*. Traducida por G. Galán Vioque. Madrid: Gredos, 2004.
- BABICH, B. (2008). «Un problema con cuernos... *El problema de la ciencia misma*». *Estudios Nietzsche*, 8, 13-52.
- BAUNACK, J. (1883). «Ueber das lakonische Wort *κασσηρατόριον* und die *θηρομαχία* bei den Griechen». *Rheinisches Museum für Philologie*, XXXVIII, 293-300.
- CHANDLER, R. (1763). *Marmora Oxoniensia*. Londres: Universitas Oxoniensis.
- COOK, A.B. (1914). *Zeus: A study in ancient religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HELIODORO (1979). *Las Etiópicas o Teágenes y Cariclea*. Traducido por E. Crespo Guemes. Madrid: Gredos.
- KERÉNY, C. (1976). *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- NIETZSCHE, F. (2005-2012). *Correspondencia*, I-VI (CO). Director editorial Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Trotta.
- *Digitale Kritische Gesamtausgabe*. Recuperado de <<http://www.nietzschesource.org/>>.
- (2006-2010). *Fragmentos Póstumos*, I-IV (FP). Director editorial Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- (2011-2016). *Obras Completas*, I-IV (OC). Director editorial Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- PLATÓN (1986). *República*. Traducido por C. Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- WIDMANN, J.V. (1886). «Nietzsche's gefährliches Buch». Berna: *Der Bund* (16-17 de septiembre).

18. «Hat man mich verstanden? — Dionysos gegen den Gekreuzigten.» La fórmula ha aparecido en un par de ocasiones anteriormente, en la primavera de 1888 (FP, IV: 14[89], y 14[137]. Y se recordará que las cartas (y borradores) que se conservan fechadas a primeros de enero de 1889 están firmadas todas ellas (con la excepción de la última, dirigida a Jacob Burckhardt, el día 6, en la que se despide: «Con amor cordial [*In herzlicher Liebe*], su Nietzsche») como «El crucificado» (en nueve ocasiones), o bien como «Dioniso» (en diez), y en una ocasión, anterior a todas las demás, como «Nietzsche Dioniso» (§ 1234: 01/01/1889; CO, VI: 370).

Miguel Morey (1950) es catedrático de Filosofía jubilado de la Universitat de Barcelona. El ámbito de trabajo en el que se enmarca este artículo ha sido uno de los principales a lo largo de mi carrera, tanto en mis publicaciones como en cursos, seminarios y conferencias, en Europa e Hispanoamérica. He abordado la deriva abierta por el pensamiento nietzscheano, tanto por lo que respecta al propio Nietzsche (*Vidas de Nietzsche*, Madrid: Alianza, 2018), como a aquellos pensadores que han sido más o menos afectados por la onda expansiva de su pensamiento: en el posestructuralismo francés (*Escritos sobre Foucault*, Madrid/México, Sexto Piso, 2014); en el pensamiento español del exilio (*Monólogos de la bella durmiente: Sobre María Zambrano*, Madrid: Alianza, 2021); o en el espacio literario (*Pequeñas doctrinas de la soledad*, Madrid/México, Sexto Piso, 2015), y también como traductor (G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1989; M. Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Barcelona: Paidós, 1999, y buena parte de la obra de Giorgio Colli, desde *Filosofía de la expresión*, Madrid: Siruela, 1996, hasta *Apolíneo y dionisiaco*, Madrid/México, Sexto Piso, 2020).

Miguel Morey (1950) is Emeritus Professor of Philosophy at the University of Barcelona. The area which this article addresses has been one of the main ones throughout my career, both in my publications and in courses, seminars and conferences in Europe and Latin America. I have explored the currents thrown up by Nietzschean thought, both regarding Nietzsche himself (*Vidas de Nietzsche*, Madrid: Alianza, 2018), and in those thinkers who have been more or less affected by the shockwave of his thought: in French post-structuralism (*Escritos sobre Foucault*, Madrid/México, Sexto Piso, 2014); in the Spanish thought of exile (*Monólogos de la bella durmiente: Sobre María Zambrano*, Madrid: Alianza, 2021); or in the literary space (*Pequeñas doctrinas de la soledad*, Madrid/Mexico, Sexto Piso, 2015); and also as a translator (G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1989; M. Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Barcelona: Paidós, 1999, and much of the work of Giorgio Colli, from *Filosofía de la expresión*, Madrid: Siruela, 1996, to *Apolíneo y dionisiaco*, Madrid/México, Sexto Piso, 2020).
