

EL ZARATUSTRA DE CARL G. JUNG

Luis Enrique de Santiago Guervós

Universidad de Málaga

La Editorial Trotta, en una edición muy cuidada y saludada con entusiasmo por los estudiosos de la obra de Nietzsche, ha publicado recientemente (2019) el primer volumen, de dos, (el segundo volumen se publicará en mayo-junio de 2021) de los Seminarios sobre *El Zarathustra de Nietzsche*, de Carl Gustav Jung¹. Una edición de James L. Jarrett, que se publicó en lengua inglesa², bajo el epígrafe de *The Seminars* y con el título *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939 by C. G. Jung*, por Bollingen Series XCIX. Princeton University Press 1988, 1616 pp. Durante su vida, Jung nunca dio permiso para que sus notas fueran distribuidas hasta 1957. Las notas del seminario no se publicaron hasta 1989, casi treinta años después de la muerte de Jung (1961). Como indica el mismo título, se trata de un «seminario», entre una serie de seminarios que había impartido anteriormente Jung, como las *Conferencias en el Club Zofingia* (1896-1899), *Análisis de sueños* (1928-1930) o *Visiones* (1930-1934)³. Jung había renunciado a su puesto de profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad de Zúrich en 1914. Aprovechó esa pausa hasta 1935 año en el que fue nombrado profesor titular en la Escue-

1 Carl Gustav Jung, *El Zarathustra de Nietzsche*. Vol. I. Ed. de James I. Jarrett. Trd. esp. de Antonio Fernández Díez. Madrid: Editorial Trotta, 2019, 776 pp. ISBN: 978-84-9879-757-2. (SNZ I)

2 La única excepción fue la sección de Zarathustra, «La canción de la noche», que Jung prefirió anotar en alemán porque era «tal su cualidad musical que expresaba algo de la naturaleza del inconsciente que era intraducible», *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, edited by James Jarrett, II, London: Routledge, 1989, p. 1142. (SNZ II) (vol. II, 1994)

3 Jung, C. G., Claire Douglas, ed. *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930-1934 by C. G. Jung* (en inglés). Dos volúmenes. 41 ilustraciones a color, Bollingen Series XCIX. Princeton University Press, 1997, 1457 pp.

la Politécnica Federal de Zúrich, para impartir una serie de Seminarios en el *Club Psicológico de Zúrich*.

Este primer volumen sobre el *Zarathustra* de Nietzsche contiene la transcripción de las 43 sesiones que impartió durante 5 trimestres, desde el trimestre de la primavera de 1934 hasta el trimestre de otoño de 1935, en concreto hasta el 11 de diciembre del mismo año. En otoño e invierno de 1936 no hubo sesiones. El segundo volumen, todavía no editado incluirá las sesiones de 1937, que solo se celebraron en primavera. Se reanudó en primavera y otoño de 1938, y el 15 de febrero de 1939 tuvo lugar la última sesión, interrumpiéndose al estallar la Segunda Guerra Mundial, dejando sin analizar los cuatro últimos capítulos de la tercera parte del *Zarathustra* y toda la cuarta parte. El seminario estuvo dedicado enteramente a una lectura «psicológica» del *Zarathustra* de Nietzsche. La idea de este seminario monográfico parece ser que no fue precisamente suya, sino sugerencia de otros, después del éxito que tuvieron los seminarios impartidos con anterioridad. El compromiso era importante, como lo demuestran los casi cinco años de análisis minuciosos del texto. Estos seminarios tenían un formato más bien poco académico, es decir, se escogía a un grupo de veinticinco o treinta personas, de todas las edades y de todas las clases sociales, que participaban en las discusiones durante las mañanas de los miércoles de una manera informal, muchas de ellas mujeres que alguna vez fueron pacientes suyas. Jung no tenía ninguna intención de publicar las notas que iban tomando sus alumnos, y que las distribuían entre ellos en cuadernillos para estudiarlas con mayor facilidad. Por eso se sentía libre para hablar de una manera desenfadada, libre para bromear, libre para decir lo que pensaba, para criticar y arremeter contra algunas personas, libre para hacer comentarios sobre temas políticos de actualidad sin ningún tipo de cortapisas e impedimentos. Por otra parte, el hecho de que se transcriban también las intervenciones de los oyentes, con sus preguntas y excursus, proporciona al escrito un interesante dinamismo dentro del cual el lector se ve inmerso.

Durante las sesiones, el Jung maduro hablaba esta vez informalmente a los miembros de su círculo más cercano sobre un pensador, F. Nietzsche, cuyas obras no sólo le habían abrumado por la profundidad de su comprensión de la naturaleza humana, sino porque también le habían proporcionado las fuentes filosóficas y las formas de muchas de sus propias ideas psicológicas y metapsicológicas. El hecho de que Carl G. Jung, que a sus sesenta años disfrutaba de un reconocido prestigio como padre de la psicología analítica, dedicase un seminario monográfico a una obra tan señalada de F. Nietzsche, tuvo que despertar gran interés, y al mismo tiempo sorpresa, en aquella época, no solamente por la figura controvertida de su autor y su patología, sino también por sus ideas, que comenzaban a ser ya un referente importante para las teorías del inconsciente. Por otra parte, tampoco hay que olvidar que

en aquellos años el filósofo se había convertido en el gran profeta de lo que estaba aconteciendo entonces en Alemania, hasta el punto de que muchas de sus ideas se identificaban cada vez más con el nacionalsocialismo, esto, en parte, como se sabe, gracias a su hermana, que había procurado ganarse las simpatías de las autoridades nazis. En este ambiente no es extraño que al propio Jung no pocas veces se le tildase de nacionalsocialista por su ambigüedad en sus manifestaciones políticas.

LA RECEPCIÓN DE NIETZSCHE EN C. G. JUNG

La recepción de la obra de Nietzsche por parte Jung se puede entender en líneas generales como un proceso de reapropiación y de interpretación de las figuras presentes en el *Zaratustra* frente a los conceptos jungianos. Pero, para comprender el contexto en el que se desarrolla este seminario sobre la obra central de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, que había escrito en cuatro partes entre 1883 y 1885, conviene dar respuesta a algunas cuestiones pertinentes a la recepción de Nietzsche por parte Jung. Las preguntas que se puede hacer el lector ante esta obra monumental podíamos resumirlas en dos, principalmente: ¿cómo llegó Jung a interesarse por la obra de Nietzsche? y ¿qué grado de influencia tuvieron sus ideas sobre su proyecto psicoanalítico? Para ello nada mejor que remitirnos a su libro parcialmente autobiográfico: *Erinnerungen, Träume, Gedanken* («Recuerdos, sueños y pensamientos»⁴), editado en 1961 y escrito en colaboración con Aniela Jaffé, secretaria del *C.G. Jung-Institut Zürich* así como del propio Jung. Publicada originalmente en alemán el año del fallecimiento de Jung, en 1961, fue traducida posteriormente al inglés en 1963. Aquí nos relata de una manera elocuente cómo tuvo lugar su descubrimiento de la filosofía de Nietzsche y cómo se vio envuelto y fascinado no solo por sus ideas, sino por su autor, una personalidad excéntrica y psicótica, que tuvo una influencia notable y permanente en su pensamiento. El 18 de abril de 1895 Jung entraba en la Universidad de Basilea⁵ como estudiante de medicina, dos meses antes de cumplir los veinte años, donde terminó su carrera en 1900. Curiosamente, en la misma Universidad donde Nietzsche había impartido sus clases como Catedrático de Filología Clásica, pocos años antes, (1869-1879), teniendo que abandonar la enseñanza por motivos de salud. En aquellas mismas aulas se asociaba todavía el nombre de Nietzsche a la locura, mientras

4 Carl G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken* Zürich: Rascher, 1961. (*Recuerdos, sueños y pensamientos*. Barcelona: Seix Barral, 1989). (Citamos con las siglas, RSP). No es una autobiografía de Jung en sentido estricto. Él escribió algunas secciones, pero fue su secretaria la que, basándose en entrevistas que ella mantuvo con Jung en el periodo anterior a su muerte, elaboró un texto no aprobado por Jung. Por eso es una obra póstuma, pero representa una valiosa fuente de información para darnos una visión de sus impresiones sobre la obra de Nietzsche.

5 Jung estudió también el bachillerato (Pädagogium) en Basilea.

él se iba consumiendo poco a poco en un estado de enajenación mental en la villa Silberblick, en Weimar, bajo los cuidados de su hermana Elisabeth, hasta su muerte el 25 de agosto de 1900.

Al principio, Jung siempre tuvo un cierto reparo y temor a que él pudiera terminar también como Nietzsche, «se trataba de un miedo secreto a que quizá yo era semejante a él por lo menos en lo referente al misterio que le aislaba de su ambiente»⁶. Ese miedo posiblemente le pudo haber afectado y ayudado a mantener una cierta distancia con sus ideas durante los años de Universidad. «Dudaba – dice - en leer a Nietzsche porque no me sentí lo suficientemente preparado. Se discutía entonces mucho sobre Nietzsche, pero se rechazaba casi siempre, con mayor viveza por los estudiantes de filosofía “competentes”, de lo que yo sacaba mis conclusiones sobre la oposición reinante en las altas esferas. La máxima autoridad era naturalmente Jakob Burckhardt, de quien se divulgaban diversos juicios críticos en relación con Nietzsche»⁷. El propio Jung no salía de su asombro cuando oía hablar sobre el *Zarathustra* recientemente publicado y el desconcierto que provocó en especial entre personas cultas: «No tenían la menor idea de qué se trataba. A Jacob Burckhardt, el famoso historiador, le dio una especie de conmoción. Se asustó mucho. Cuando salió a la luz el rumor de que Nietzsche se encontraba en un manicomio, todos dijeron: “¡Gracias a Dios!”»⁸.

Jung cuenta también cómo algunos de sus compañeros habían conocido personalmente a Nietzsche, y cómo se recreaban con algunos de sus aparentes caprichos: «en su modo de tocar el piano, en sus excentricidades estilísticas, pura curiosidad que sacaba de quicio a los estudiantes de Basilea de aquel entonces»⁹. Por otra parte, siempre dejaba entrever una distancia grande entre su preparación y la de él. Esa inseguridad, «como un modesto suizo procedente de una casa parroquial», le hacía pensar respecto a Nietzsche, que «él hablaba un correcto alemán académico, sabía latín y griego, quizás también francés, italiano y español, mientras que yo sólo sabía expresarme con cierta seguridad en el rudo alemán de Basilea. En posesión de todas estas riquezas podía él permitirse después de todo una cierta excentricidad, pero yo no podía saber entonces hasta qué punto me parecería a él.»¹⁰. A pesar de todos esos prejuicios, Jung no pudo resistir la curiosidad de acercarse a un pensamiento tan controvertido, porque quería conocer la personalidad

6 RSP, p. 114. En SZN I, p. 58, dice: «Su contemporáneo Jacob Burckhardt, el famoso historiador, se quedó completamente horrorizado cuando leyó *Zarathustra*, por lo que sé de la gente de Basilea que trató a ambos».

7 RSP, p. 129

8 SZN I, pp. 120-121.

9 RSP, p. 129.

10 RSP, p. 130.

del autor a través de sus escritos, en cuya filosofía dionisiaca veía el descubrimiento del inconsciente del siglo XIX. «Nietzsche es en realidad un psicólogo moderno. En nuestros días, podría haber sido un analista famoso, pues tenía una ingeniosa perspectiva para los antecedentes oscuros y las motivaciones secretas y se anticipó en gran medida a Freud y Adler»¹¹.

Lo primero que cae en sus manos, una vez que se decide a leer a Nietzsche fueron las *Consideraciones Intempestivas*, (1873-1876), que le causaron una profunda impresión. Pronto se dio cuenta de que para comprender la personalidad de Nietzsche había que examinar lo que había escrito en el contexto de su vida, porque vida y pensamiento están tan estrechamente relacionados en él, que no se puede comprender su pensamiento sin acercarse a su modo de existencia. Tan fascinado quedó con sus primeras lecturas que no tardó en leer el *Así habló Zaratustra*, su obra maestra, «algo – decía Nietzsche en *Ecce Homo* – por lo que la humanidad habrá de estar agradecida. Este regalo no es otro que la liberación del espíritu de la venganza y la promesa de una nueva condición que ya no podrá ser llamada, sin más, “humana”»¹². La lectura de la obra de Nietzsche supuso para él, como el Fausto de Goethe, una fuerte conmoción, «una experiencia tremenda», en cierto sentido, porque pensaba que el *Zaratustra* era la experiencia espiritual de Nietzsche. «Zaratustra era el Fausto de Nietzsche, y la número 2 era mi Zaratustra, era —esto me resultó claro— morboso. ¿También la número 2 era anormal? Esta posibilidad me dio un miedo que hacía mucho que no quería reconocer aunque me preocupaba mucho y se me presentaba siempre inoportunamente forzándome una y otra vez a meditar sobre mí mismo. Nietzsche había descubierto tarde a su número 2, transcurrida ya la mitad de su vida, mientras que yo conocía mi número 2 ya desde mi primera juventud»¹³. Es decir, sentía que su propia personalidad nº 2 se correspondía con Zaratustra, y temía que ella fuese similarmente mórbida, pues el libro ilustraba tanto el genio de Nietzsche como sus tendencias neuróticas y prepsicóticas. Jung atribuía este desdoblamiento de la personalidad a «las religiones, las que siempre han hablado del número 2 como del “hombre interior”. En mi vida la personalidad 2 ha desempeñado el papel principal, y siempre he intentado dejar libre el proceso que del interior quería aproximarse a mí»¹⁴.

Jung siempre pensó que Zaratustra era un producto del encuentro de Nietzsche con su más íntima naturaleza, nunca abandonó ese temor de terminar como Nietzsche, sentimiento que se incrementa notablemente durante la lectura de su obra. Esta edificación con su personalidad número 2 se explicaba

11 SZN, p. 145.

12 EH, *Prólogo*, 4, OC IV 782.

13 RSP, 130

14 RSP, 267.

también por el hecho de que el mismo Jung, como Nietzsche, se sentía diferente e incomprendido dentro del ambiente que frecuentaba, y como él se sentía fuera del mundo. Pero por otra parte, pensaba que el propio Nietzsche no había sabido que era esta segunda personalidad la que no se debía enseñar a un mundo que no la comprendía; él lo sabía desde hacía tiempo. El origen de la tragedia del filósofo y su extraño estilo correspondían al esfuerzo por hacerse comprender. Aquí estaba el «error morboso» que, según Jung, había mostrado que Nietzsche estaba dominado por la infantil esperanza de encontrar hombres que compartiesen sus éxtasis y comprendieran la «transvaloración de todos los valores». Pero sólo halló filisteos de la cultura; en realidad «fue tragicómico que él mismo fuera de los que, como todos los demás, no se comprendían a sí mismos, cuando se sumergió en el misterio y en lo indecible y quiso ensalzarlo ante una multitud indiferente y dejada de la mano de todos los dioses. De ahí lo ampuloso de su lenguaje, lo recargado de sus metáforas, la ditirámica exaltación que inútilmente intentaba hacer inteligible este mundo que se basó en datos científicos inconexos. Y así este equilibrista no concordó ni consigo mismo. No conocía a fondo este mundo —“dans ce meilleur des mondes posibles” — y fue por ello un poseso, alguien que sólo podía ser tratado con sumo cuidado por sus adeptos. De entre mis conocidos y amigos supe yo sólo de dos que se declarasen abiertamente partidarios de Nietzsche, ambos homosexuales. Uno de ellos acabó suicidándose, el otro degeneró en un genio incomprendido. Todos los demás quedaban no sólo algo perplejos ante el fenómeno Zaratustra, sino también absolutamente inmóviles»¹⁵. Un juicio, que parece a todas las luces exagerado, pero que revela los prejuicios que había generado una obra tan intempestiva como la de Nietzsche.

La lectura de Nietzsche del *Zaratustra* en esa época tuvo una enorme influencia sobre el modo en que tomaron forma sus primeros pensamientos. Se ve claro, por ejemplo, al analizar las *Lecturas de Zofingia*,¹⁶ (1896-1899), conferencias impartidas en el seno de una asociación de estudiantes, de la que él fue algún tiempo presidente, en las que repetidamente hace referencia a la obra de Nietzsche. Pero la primera confrontación de Jung con el *Zaratustra* de Nietzsche fue en 1902 cuando termina su tesis doctoral de medicina: *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos (Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okulter Phänomene)*¹⁷, realizada con el profesor

15 *Ibid.*, p. 131

16 El programa del club para sus encuentros semanales incluía conferencias y debates serios o simuladamente serios, así como fiestas con cerveza, excursiones y bailes, y en el que más tarde entre 1896-1899 impartió cinco conferencias.

17 C.G. Jung. *Obra completas, I. Estudios Psiquiátricos*. Madrid: Trotta, 2007, p. 85ss. Donde pone el ejemplo de Za II «De los grandes acontecimientos» como de una creación *criptomnésica* (plagio) tomada de los *Blätter von Prevorst* (1833), de Justinus Kerner, que Nietzsche había leído en

Eugen Bleuler en la Facultad de Medicina de la Universidad de Zúrich. En ella reconocía en la sección de *Así habló Zaratustra*, segunda parte, «De los grandes eventos», un ejemplo de «criptopnesia»¹⁸.

En 1914, en un momento crítico para él, después de su traumática separación de Freud, que seguía su investigación centrada en el inconsciente y en los problemas de la sexualidad, y que además, según comentaba a sus colegas, no había leído a Nietzsche por miedo a dejarse influir por sus ideas, comenzó a escribir su famoso *Libro rojo*, (*Liber Novus*) y, al mismo tiempo, estudió muy de cerca el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, que había leído por primera vez en su juventud: «Había leído *Zaratustra* por primera vez cuando tenía solo veintitrés años y más adelante, en el invierno de 1914-1915, lo estudié muy detenidamente y tomé un montón de notas.»¹⁹ Más tarde recordaría con más detalles: «Leí *Zaratustra* por primera vez con consciencia en el primer año de la guerra, en noviembre de 1914, hace veinte años; entonces de repente el espíritu me poseyó y me llevó a una tierra desierta en la que leí *Zaratustra*. En realidad, no lo entendí, pero marqué con mi lápiz cada lugar en el que quedaba un poco atascado»²⁰. Este libro moldeó firmemente la estructura y el estilo del *Libro rojo* o *Liber Novus*²¹, que representa el descenso de Jung al Infierno. Como Nietzsche en *Zaratustra*, Jung divide el material en una serie de libros compuestos de capítulos cortos. Pero mientras que *Zaratustra* proclama la muerte de Dios, el *Liber Novus* describe el renacimiento de Dios en el alma. El rol de Filemón en la obra de Jung presenta analogías con el de *Zaratustra* en la obra de Nietzsche y el de Virgilio en la de Dante.

su juventud, donde hablaba del diario de a bordo de un navío inglés, el Sphins, durante su singladura por el Mediterráneo en 1686.

18 Esta enfermedad suele ser una fuente continua de confusiones, dado que la persona olvida de dónde obtuvo la información que recibe, y la asume como de su autoría.

19 SZN I, p. 410. Cf. Luca Lupo, «Also spricht meine Seele». O *Zaratustra* de Nietzsche no Livro vermelho de Jung: a verdade como vida entre experiencia e experimento», en *Cadernos Nietzsche*, v.37, n.2, julho/setembro, 2016, p. 83-122.

20 SZN I, p. 280 y en SZN I, p. 560 recuerda una vez más: «Cuando leí *Zaratustra* por primera vez siendo un estudiante de veintitrés años, no lo entendí en absoluto, pero recibí una impresión tremenda. No puedo decir si era esto o aquello, aunque me impresionó la bella poética de alguno de sus capítulos, pero sobre todo el *pensamiento* extraño se apoderó de mí. Me ayudó en muchos aspectos, como ha ayudado a mucha otra gente».

21 Carl G. Jung, *El libro rojo (Liber Novus)*. Edición de Sonu Shamdasani. Prólogo de Ulrich Hoerni. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012. La última sección del «Liber secundus» y «Escrutinios», se pueden interpretar como una respuesta a *Zaratustra* a través del diálogo con el mago Philemón. Muchas de las características que pertenecen a Philemón serán atribuidas a *Zaratustra* en los años 30. Sobre esto cf. Gaia Domenici, *Jung's Nietzsche. Zarathustra, The Red Book, and «Visionary» Works*. Londres: Palgrave Macmillan, 2019, p. 116ss.

En 1921 cuando está describiendo los *Tipos psicológicos*, (1921)²², califica a Nietzsche de «intuitivo», «introvertido», cuya máxima expresión era el *Zaratustra*. «En mucho mayor medida – dice - se sirvió de la fuente intuitiva Nietzsche, librándose así del nudo intelecto en la génesis de su concepción filosófica, mas de modo y manera, ciertamente, y a un grado tal, que su intuicionismo rebasó con mucho los límites de una concepción del mundo filosófica, abocando a un hecho estético que constituye una magnitud en buena parte inatacable por la crítica filosófica. Me refiero, naturalmente, a *Zaratustra* y no a las series de aforismos filosóficos, accesibles a una crítica en primer término psicológica en virtud de su método preponderantemente intelectualista. Así, pues, si puede hablarse de un “método intuitivo”, el *Zaratustra* de Nietzsche nos ofrece, en mi opinión, el mejor ejemplo y al mismo tiempo nos demuestra, decisivamente, la posibilidad [de una aprehensión de los problemas no intelectualista y sin embargo filosófica]²³. Es decir, que para Jung en Nietzsche la intuición se situaría por encima del intelecto, a diferencia, por ejemplo, de Hegel. En cuanto al tipo «introvertido» que le atribuye implicaría la reducción de la esencia del hombre al impulso inconsciente de poder. Otro de los tipos que le atribuye es el «concretismo», en el sentido de aquella peculiaridad del *pensar* y el *sentir* que está en contraste con la abstracción. Paul Bishop, que ha estudiado con dedicación la influencia de Nietzsche en Jung, en su monografía, *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Nietzsche*²⁴, nos ofrece dos razones de por qué Jung se refería a Nietzsche como un predecesor de su propia psicología analítica. Primero, Nietzsche y Jung están de acuerdo sobre «la preeminencia de la psicología, cualquiera que sea la diferencia en sus perspectivas psicológicas; y segundo, las imágenes nietzscheanas [...] influyeron en las caracterizaciones de dos arquetipos jungianos: el Viejo Sabio y el Anima».

Es indudable que ya entonces Jung pensaba que el problema de Nietzsche era su incapacidad de aceptar el inconsciente como algo independiente de su conciencia, lo cual ponía de manifiesto el lado patológico de su *Zaratustra*. En este momento, curiosamente, la representación del desorden psíquico del autor es asociada a la figura del Arlequín de Picasso. En septiembre de 1932, después de haber presenciado en el *Kunsthhaus* de Zúrich, la primera gran retrospectiva de la obra de Picasso, se sintió impresionado por lo que vio allí.

22 C. G. Jung, *Tipos psicológicos*. II, Trd. esp. Ramón de la Serna. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985, p. 71. En el primer volumen, el c. 3, lleva como título: «*Lo apolíneo y lo dionisiaco*», pp. 184-199.

23 *Ibid.*, p. 151.

24 *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995, 192-193

El análisis psicológico fue publicado en el *Neue Züricher Zeitung*,²⁵ donde escribía: «El Arlequín es una figura trágicamente ambigua. Es ciertamente el héroe que debe pasar a través de los peligros del Hades pero no lo conseguirá. Esta es la cuestión que no puedo responder. Arlequín me da miedo – él es una reminiscencia de ese “tipo multicolor, como un bufón” en Zaratustra, que saltaba sobre la cuerda confiado y [...] Zaratustra habló entonces las palabras que iban a probar tan horripilante verdad de Nietzsche mismo: “tu alma morirá incluso antes que tu cuerpo: no temas nada más”. Quién es el bufón, queda claro cuando grita sobre la cuerda, su más débil alter ego».

EL ZARATUSTRAS DE JUNG

En 1934 emprende su tercera lectura del *Zaratustra* cuando comienza a impartir el Seminario sobre Nietzsche. Se trata de un seminario psicoanalítico que se interesa por individuo Nietzsche en tanto que autor de su *Zaratustra* y por el lenguaje simbólico que emplea para expresar la composición d su propi sí-mismo. Es curioso observar que casi al mismo tiempo Heidegger también comenzó, desde 1936 hasta 1940, con sus lecturas sobre Nietzsche en la Universidad de Friburgo, aunque éste se habría escandalizado de la interpretación de Jung. El libro que resultó de este Seminario es el testimonio más elocuente para poder constatar hasta qué punto Nietzsche había influido en sus pensamientos. La razón inmediata para la elección de esta materia para su seminario, fue la interrupción del Seminario *Visiones* (1930-1934), y en parte por la relación que se comenzaba a establecer entonces entre el nombre de Nietzsche y los recientes acontecimientos políticos que tenían lugar en Alemania con el ascenso del nacionalsocialismo. Tampoco es sorprendente que se centrara en el *Zaratustra* de Nietzsche, pues desde hacía años, como hemos visto, Zaratustra había sido un punto de encuentro en el desarrollo intelectual de sus primeros años. La presencia de *Zaratustra* en la obra de Jung es constante. Paul Bishop²⁶ escribe sobre las veces que lo cita, hasta 87 veces, en su obra publicada, lo hace unas veces para mostrar a Nietzsche como un caso clínico, otras aparece como anticipando alguno de los conceptos clave de la psicología analítica. Nietzsche había descrito el origen de su *Zaratustra* en términos de «inspiración»²⁷, destacando el escaso tiempo en el que fueron escritas las cuatro partes de su libro, «en diez días». Esa autonomía y ese

25 «Picasso», 1932. Ver C.G. Jung, Vol. 15, parg. 214. OC 15 Trotta, 1999, «Sobe el espíritu en el arte y en la ciencia».

26 P. Bishop, «Jung’s annotation of Nietzsche’s works: an analysis», en *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 271-314.

27 Sobre la idea de «inspiración» en la creación de Zaratustra, véase mi artículo: «Nietzsche y la experiencia artística: la “inspiración” poética», en *Rigel. Revista de Estética y Filosofía del Arte* 4 (2017), pp. 11-32

carácter impulsivo y frenético lleva a Jung a vincular el escrito de Nietzsche con un proceso inconsciente, fuente del vitalismo dionisiaco y foco de regulación para la vida de la conciencia. «*Zaratustra* – afirma en *Visiones* – es una gran tragedia psicológica, y de alguna manera es la tragedia del hombre moderno. Por supuesto nunca se ha entendido como tal, porque la gente que lo lee no tiene los conocimientos necesarios sobre simbología para darse cuenta, pero con la psicología analítica uno puede realmente llegar a conseguirlo.»²⁸ Sin embargo, *Zaratustra* era un libro que no solamente decía algo sobre Nietzsche, sino también sobre el «espíritu del tiempo» de la cultura occidental en este momento histórico particular, en época confrontada con un arrebató del espíritu dionisiaco-wotánico en el inconsciente colectivo. Él mismo solía decir que «la biografía de Nietzsche es una maravillosa anticipación de nuestro tiempo» y que «Nietzsche era demasiado sensible al espíritu de la época» porque percibía con toda claridad que vivimos en un tiempo en el que deben descubrirse nuevos valores, porque los viejos están en decadencia. «Nietzsche sintió que de pronto, y de un modo natural, todo el proceso simbólico que había llegado a su fin en el exterior comenzaba en él mismo»²⁹.

Ya de entrada advierte a su auditorio en la primera sesión el 2 de mayo de 1934 que el *Zaratustra* «resulta tremendamente confuso y extraordinariamente difícil» en relación con las *Visiones* y que será hartó complicado tratar de «elucidar esta obra desde un punto de vista psicológico»³⁰. Por lo tanto, los capítulos de *Zaratustra*, que son sermones en verso, guardan para Jung cierta analogía con las *Visiones*, en cuanto que también son «episodios evolutivos»³¹ y no duda en calificarlos de «experiencias y acontecimientos», que son manifestaciones del inconsciente. Por lo tanto él piensa que el método a seguir con el *Zaratustra* será el mismo que el de *Visiones*.

Así pues, Jung parte de cómo esta obra supone una experiencia profunda con el inconsciente. «Cuando uno ha tenido una experiencia interior vivida, se siente tentado a ponerla por escrito, a darle forma y expresión. [...] Así Nietzsche abandona de pronto su modo de expresión intelectual, aforística. *Zaratustra* es una confesión sumamente apasionada de principio a fin, y además es una experiencia: su vida fluye en esos capítulos»³². Por eso, piensa Jung que «cada capítulo de *Así habló Zaratustra* es una etapa de un proceso de iniciación, porque siempre que alguien toma el camino de la experiencia inmediata de su situación interna, llega a estar cada vez más bajo su influencia

28 C. G. Jung, *Seminario Visiones*, Sesión del 11 de marzo de 1931.

29 SZN I, p. 299-300.

30 SZN I, p. 33.

31 *Ibid.*

32 SZN I, p. 479

y a ser iniciado»³³. En el Seminario insiste una y otra vez que el libro hay que interpretarlo como una «experiencia interna», una experiencia individual, corroborando el presupuesto del carácter experimental de la obra de Nietzsche, en la que la filosofía y el pensamiento deben de ser, «un testimonio determinante acerca de *quién es él*, esto es, en qué orden jerárquico se disponen los instintos más íntimos de su naturaleza»³⁴, y para el que el conocimiento «es un mundo de peligros y victorias en el que también los sentimientos heroicos tienen sus tarimas para el baile y sus palabras para la lucha. *La vida un medio para el conocimiento*»³⁵. Recordemos aquí también el testimonio de Lou Andreas-Salomé, cuando decía que Nietzsche «pensó para sí, escribía para sí, puesto que él únicamente se describía a sí mismo, sólo describía su propio yo transformado en pensamientos»³⁶.

En este contexto Jung nos recuerda con sus palabras lo que Nietzsche decía de sus escritos³⁷: «Zaratustra es uno de los libros escritos con sangre, y cualquier cosa escrita con sangre contiene la idea de cuerpo sutil, el equivalente del inconsciente somático»³⁸. En este sentido, Nietzsche es verdaderamente un modelo único y singular, consciente de que su propia vida y su obra eran algo indisoluble, de que sus pensamientos no se podían entender sin vincularlos a un cuerpo enfermo pero paradójicamente lleno de vida. Se podría hablar en cierta manera de que su obra, más que un conjunto de proposiciones teóricas, es toda una «fisiología del pensamiento», el resultado de experiencias múltiples vividas en lo más íntimo de su ser como si se tratara de un *taller experimental* en el que se emprende el experimento de «invertir» todos los valores. Lo mismo ocurre con Zaratustra. Una cosa es lo que dice Nietzsche sobre él, pero lo que siente está más allá de nosotros mismos. Jung lo dejaba claro también cuando hablaba del objetivo de este seminario: «Este seminario está dedicado al análisis de uno de nuestros “excelentes libros” para determinar todo lo posible la cualidad de la vida de su autor, pues ¿cómo podríamos no estar en nuestras propias creaciones? ¿No han dicho ustedes: “yo juzgo a un filósofo por el hecho de si es capaz de servir como ejemplo?”»³⁹. Y de la misma manera se expresaba en 1937 en su obra *Psicología y religión*: «el Zaratustra de Nietzsche no es filosofía, es un dramático proceso de transformación por el cual el intelecto ha sido totalmente devorado. Lo importante aquí ya no es el

33 SZN I, p. 477.

34 MBM, §6, OC IV 300.

35 GC §324, OC III 847.

36 Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Tr. esp. de Luis Fernando Moreno Claros, Barcelona: Minúscula, 2005, p. 53.

37 Carta de Nietzsche a Overbeck, 17 de abril de 1883: «En este libro [Zaratustra] hay mucha sangre mía». (CO IV 347).

38 SZN I, p. 460

39 SZN I, *Intr.*, p. 25. C.G. Jun, OC 7, parg. 40-41.

pensamiento, sino en su sentido más elevado, el pensador del pensamiento»⁴⁰.

ZARATUSTRAS: «LA EXPERIENCIA DIONISIACA PAR EXCELLENCE».

Jung insistiendo en ese carácter experiencial del *Zaratustra* de Nietzsche, concreta ya desde el principio a qué tipo de experiencia se refiere: «la experiencia dionisiaca *par excellence*. En la última parte aparece el *ekstasis* dionisiaco. [...] Pero *Zaratustra* fue la experiencia que lo hizo todo realidad»⁴¹. Ese interés de Jung por uno de los conceptos fundamental de la filosofía de Nietzsche, lo dionisiaco, fue posiblemente acentuado gracias al encuentro con Otto Gross (1877-1920), discípulo de Freud, en mayo de 1908⁴². Según Gross Nietzsche proporcionó las metáforas y Freud proporcionó la técnica para analizar el inconsciente humano. Él fue probablemente uno de los que sirvieron de puente para que Jung se interesase en la filosofía dionisiaca de Nietzsche, profundizara en ella y la llevase a un nivel práctico, inculcando en él una sensibilidad mayor en relación al lado dionisiaco de la vida. Se puede apreciar ya ese interés de Jung por lo dionisiaco en la correspondencia que mantenía en aquella época con Freud. En una carta del 25 de diciembre de 1909 se dirige a él a en estos términos: «A cerca de Dioniso me gustaría contarle muchas cosas, si no fuese demasiado para una carta. Nietzsche parece haber intuido mucho al respecto. A mí me parece como si lo dionisiaco hubiese sido una oleada del reflujo de la sexualidad, que no ha sido lo suficientemente tenida en cuenta por lo que se refiere a su importancia histórica y de la cual fluyeron hacia el cristianismo esenciales elementos, sin bien aplicados a otro compromiso»⁴³.

No obstante, la interpretación de Jung sobre lo dionisiaco es problemática. Él reconoce explícitamente el peligro de Dioniso en el modelo de Nietzsche y este es uno de los temas subyacentes al Seminario sobre *Zaratustra*, al insistir en que se superidentifica con Dioniso a expensas de Apolo, porque cree que el modelo de Nietzsche promueve lo irracional sobre lo racional. Hay que tener en cuenta que «Dioniso frente Apolo» en el primer libro de Nietzsche y «Dioniso frente al crucificado» en su última etapa, no tienen el mismo sentido. El primero es la deidad del caos sin forma que se opone a la forma apolínea

40 OC Jung, 11, p. 892.

41 SZN I, p. 40. En *Tipos psicológicos*. I. Trd. esp. Ramón de la Serna. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985, pp. 188-199 habla Jung de los tipos apolíneo y dionisiaco. Quiere decir que la *dynamis* creadora, la libido en forma de instinto, se apodera del individuo como objeto y se sirve de él como instrumento o expresión.

42 Ritske Rensma, «Jung's Reception of Friedrich Nietzsche. A Roadmap for the Uninitiated». *Depth Insights*, 18 Volume 3, Fall 2012, p. 18; R. Noll, R., *The Aryan Christ: the secret life of Carl Jung*. Londres: Random House, 1997.

43 *Correspondencia C.G. Jung y S. Freud*. Tr. esp. Alfredo Guéra. Madrid: Totta, 2012, p. 303-303.

y a la bella apariencia, la segunda representa la «pasión controlada»⁴⁴, como opuesta a la extirpación de la pasión (que Nietzsche asocia con la cristiandad). El concepto revisado es una unión de opuestos, de ambos impulsos, dionisiaco y apolíneo⁴⁵, y este último concepto de lo dionisiaco es área de convergencia entre el superhombre y el *Self*, o sí-mismo. Jung olvida, como hemos dicho, la forma en que usa el término Dioniso en sus últimos apuntes y reconoce la primera formulación, el lado «bárbaro» de lo dionisiaco fracasando al unir los opuestos, al promover uno a expensas del otro (el cuerpo consciente sobre el espíritu inconsciente).

Ahora bien, ¿cuál es entonces la interpretación que hace Jung de lo dionisiaco? Todo está relacionado con el «espíritu de la época». Jung adivina en el espíritu dionisiaco que subyace al *Zaratustra* una referencia oculta al arquetipo destructivo compensatorio de Wotan⁴⁶, que es la psicología colectiva de los alemanes en los años treinta. En el Seminario, sobre todo en el volumen segundo, afirma con frecuencia que el arquetipo que nos encontramos en *Zaratustra* preferentemente es Wotan, el dios de la inspiración de la locura y el desenfreno, cuyos psicológicos síntomas se personificaban en la Europa de entonces, tanto en el fascismo italiano como en el nacionalsocialismo alemán, así como en las dos guerras mundiales. En este sentido, Wotan es asimilado por Jung al Dioniso tráciano, el dios del entusiasmo orgiástico. Confiesa en sus *Recuerdos* cómo «los arquetipos de Wagner llamaban ya a las puertas y con ellos llegó la vivencia dionisiaca de Nietzsche, que se adecúa mejor al dios de la embriaguez, Wotan. La altivez de la era guillermina enajenaba a Europa y preparaba la catástrofe de 1914. De este espíritu de la época quedé preso inconscientemente en mis años de juventud (allá por 1893) y no disponía de medio alguno para sustraerme a él»⁴⁷. Y durante el Seminario llega a afirmar: «Wotan se me antoja una hipótesis acertada [...] es una característica fundamental del alma alemana, un “factor” anímico de irracional naturaleza, un ciclón que reduce y suprime la alta presión cultural»⁴⁸. Incluso llega a

44 FP IV 511, 14 [14]. En la edición de *La Voluntad de poder* figura en el párg. 1050. Allí dice Nietzsche: «Con la palabra “dionisiaco” se expresa: un ímpetu hacia la unidad, un alcance más allá de la persona, la vida cotidiana, la sociedad, la realidad, como abismo del olvido, el apasionado-doloroso henchirse en estados más oscuros, más plenos, más fluctuantes; un extasiado decir-sí al carácter total de la vida»

45 Cf. Mi libro, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid, Trotta, 2004, p. 577-598.

46 Cf. El ensayo de Jung sobre Wotan: *Obras completas*, vl. 10. «Civilización en transición». Sec. 10, «Wotan». Madrid: Trotta, pp. 173-185. Este ensayo fue publicado en 1936 y en él se habla de la tragedia inminente de la cultura occidental. El psicoanalista advierte contra la embriaguez del culto a los dioses vivos, que atormentaba al inconsciente alemán.

47 RSP, p. 277

48 SZN I, p. 179.

parafrasear la característica histórica del Dioniso de Nietzsche en su primer libro *El Nacimiento de la tragedia* cuando apostilla en su estudio sobre «Wotan» (1936-1946): «El adversario es un viento que penetra en Europa procedente de la infinitud y originalidad de Asia, en amplio frente desde Tracia a Alemania, que tan pronto amontona desde fuera pueblos cual si fueran hojas secas como inspira desde dentro pensamientos que conmocionan al mundo, elemental Dioniso que rompe el orden apolíneo. A Wotan se le llama desencadenador de tempestades [...] En los periodos tranquilos la existencia del arquetipo Wotan resulta tan inconsciente como una epilepsia latente»⁴⁹. Jung vio precisamente en *Zaratustra*, cómo el espíritu de Wotan olvidado durante la época apolínea de la cristiandad se anunciaba ahora en el centro de Europa y cómo todos se quedaron sorprendidos con las tendencias paganas de la moderna Alemania, «porque nadie supo cómo interpretar la experiencia dionisiaca de Nietzsche. Nietzsche fue uno más de los cientos y miles de alemanes no nacidos en cuyo inconsciente el teutónico primo de Dionisos —Wotan— volvió a nacer durante la Segunda Guerra Mundial»⁵⁰. Con la llegada de los totalitarismos la capacidad profética de *Zaratustra* aumenta su significado y llega a representar un espejo para el futuro de los acontecimientos europeos.

Comentando en el Seminario la sección de las «Transformaciones del espíritu»⁵¹, y en la misma línea, Jung nos dice cómo durante los años 30, Wotan retorna en el inconsciente colectivo de los alemanes. Y Nietzsche, según él, había previsto este desarrollo y lo había representado con la imagen de transformación del camello en león en su *Zaratustra*. En contraste con el tracio «Dioniso», que se relaciona con Apolo y establecen un equilibrio en el mundo olímpico de los dioses, «Wotan» era una grandeza incontrolable. Con él, irrumpe y emerge el inconsciente que se apodera del hombre. El frenesí del león, que se libera del lastre de los viejos valores, simbolizaría el regreso del dios germánico. Wotan no es un Dios para la humanidad civilizada. Como muestra la metáfora del león, representa la ferocidad de la naturaleza desenfrenada. En este contexto, Jung desarrolla su interpretación del *Zaratustra* como expresión de la emoción de Nietzsche. Él busca mostrar que en ciertos pasajes determinados de la vida y obra de Nietzsche aparece Wotan. Después de la muerte del Dios cristiano, *Zaratustra* se encuentra con un «Dios desconocido» que se le reveló de una forma inesperada. Por un lado como adivino, mago y el viento de tormenta impetuoso, a menudo hostil, por otro lado como *Zaratustra* mismo.

49 OC 10, «Wotan», p.180-181.

50 OC 11,44

51 SZN I, p. 267ss.

Jung también pone lo dionisiaco en relación con el proceso de «enantiodromia»⁵², el proceso que resulta de la naturaleza compensatoria del inconsciente o la fuerza motora o dinámica psicológica subyacente a la creación del *Zaratustra*. En esta época, los discípulos de Jung trataban de profundizar en una concepción del individuo como «unión de opuestos», de ahí el interés del tema para establecer un paralelismo entre los dionisiaco y lo apolíneo en Nietzsche y la los procesos de la psicología analítica. El término, lo toma de Heráclito para denotar un proceso de alternancia entre opuestos, es decir, que la superabundancia de cualquier fuerza inevitablemente produce su opuesto, y llega hasta Hegel en su dialéctica. Tiene una función reguladora que es la ley fundamental y la base de todo funcionamiento psicológico. La energía psíquica es el resultado de una lucha entre actividades opuestas, consciente versus inconsciente, el calor frente al frío, etc. Cuanto mayor es el conflicto y la oposición entre los opuestos, mayor es la energía liberada. La energía mental además sigue el principio de conservación o «equivalencia» que establece que la falta o ausencia de energía en una región psíquica se hará presente en otra área o actividad mental. De este modo, cuando el sistema psicológico alcanza un cierto extremo, el inconsciente intervendrá por medio de una compensación arquetípica, haciendo que el sistema psicológico mude su rumbo para el opuesto del extremo. Jung vio cómo este principio es algo que subyace a la vida psicológica del individuo y a la vida propia. Al final de la era cristiana, la vida se había reprimido, al centrarse excesivamente en el lado apolíneo de la vida. Fue Nietzsche, según Jung, uno de los primeros en reconocer este hecho, que una parte de la naturaleza humana no estaba siendo vivida (los instintos, el lado dionisiaco de la vida, etc.). Este principio es similar al principio de equilibrio en el mundo natural, en el que cualquier extremo es opuesto por el sistema para restablecer el equilibrio (relación apolíneo-dionisiaco en Nietzsche). Jung expresa este proceso de la siguiente manera: «*Zaratustra* como un todo sería una especie de movimiento de *enantiodromía*, el río de lo inconsciente, y los capítulos serían como dibujos de olas de esa corriente subterránea. Imagino que Nietzsche se pondría cada día a escribir el río que fluía en su conciencia y así representaba lo que estaba sucediendo en el inconsciente.»⁵³ Y lo mismo que Nietzsche, advierte de los peligros que esta ley entraña. Aplicada al «espíritu de la época», una actitud racional excesiva puede tornarse en su opuesto, lo que resultará una catástrofe para la humanidad, como así ocurrió en la Segunda Guerra Mundial. El paralelismo entre ambos parece evidente en lo que se refiere a la lucha y cooperación de los opuestos,

52 Concepto que aparece en la filosofía de Heráclito, «*el juego de los opuestos en el devenir; esto es, la noción de que todo lo que es pasa a su contrario*». SZN I, p. 49. Usa la expresión para indicar la tendencia de un estado a engendrar su opuesto.

53 SZN I, p. 296

ya que, por ejemplo, la tragedia griega y el renacimiento espiritual son un resultado de la unión de los opuestos (apolíneo-dionisiaco). En Nietzsche, según Jung, el inconsciente colisionó con lo consciente sin darse cuenta, trató de atraparlo, pero le atrapó a él, el resultado fue su identidad con Zaratustra, y en orden a llegar al sí-mismo (*Self*), conciencia e inconsciente deberían ser proporcionados uno al otro, ninguno de ellos debería dominar sobre el otro.

Así pues, desde la perspectiva de la psicología analítica de Jung, cuando se produce ese desequilibrio la actividad inconsciente invade las capas de la conciencia en explosiones afectivas difíciles de manejar y asimilar. El movimiento regresivo supone un fallo de la regulación consciente ya sea por un exceso de represión o no atención suficiente para captar y simbolizar los procesos inconscientes en marcha, se produce una intensificación de los contenidos inconscientes personales y/o colectivos y puede llevar a la neurosis. Sin embargo, para Jung, el movimiento regresivo puede tener aspectos positivos si el sujeto intenta reajustar su armonía de la entropía reintegrando los aspectos inconscientes que han surgido en esta experiencia, como parece que vivió el mismo Jung al observar sus propios sueños y profecías espontáneas sobre la primera guerra mundial. Pero cuando Nietzsche niega un opuesto inicia su abrumadora compensación, y al enfocarlo todo en el cuerpo, ha relegado su contraparte espiritual al inconsciente en donde ha llegado a ser autónomo y busca continuamente expresión. Es curioso que Jung aplica también este término a los radicales cambios de Nietzsche, un balanceo de péndulo de un juicio o creencia a su opuesto. Como ejemplo cita la «deificación y posterior demonización de Wagner» por parte de Nietzsche⁵⁴.

Otro de los arquetipos que Jung superpone también al concepto de lo dionisiaco es el arquetipo de la «sombra», con reminiscencias claramente nietzscheanas⁵⁵. Esta es otra de las ideas que aparece muy frecuentemente en este primer volumen del Seminario, y denota una parte específica de la psique humana, junto con el animus, el yo y la persona. «La sombra – dice Jung – es indispensable para la realización de la personalidad completa; nadie está completo sin cualidades negativas. Decimos esto con ligereza, pero en realidad es un enorme problema, visto desde un punto de vista ético.»⁵⁶. Es decir, la sombra la constituyen las partes inferiores de nosotros mismos que reprimimos en nuestra vida, como pueden ser los instintos salvajes, o nuestras tendencias irracionales, o poco éticas, y debe ser integrada en la personalidad. Según Jung la mejor forma de tratar con este lado sombrío de nuestra personalidad es no negarlo, sino hacerlo consciente, y trabajar con ello. La sombra no ha

54 Carl G. Jung, OC 6, párg. 718. Ver SZN I, p. 18.

55 Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, IV, «La sombra», OC IV 241.

56 SZN I, p. 148

de ser descuidada, ha de ser confrontada. Cuando se cumple este objetivo, la sombra deja de ser antagónica y puede llegar a ser incluso una fuente de fuerza y creatividad. Lo que llama sombra, por tanto, es la suma de todas esas energías que operan de manera inconsciente y, en consecuencia, autónoma o que suponen una afrenta a lo que, conscientemente, queremos pensar de nosotros. En la sesión del 20 junio de 1934 Jung analiza la sexta sección del *Prólogo del Zaratustra*⁵⁷ de Nietzsche, cuando el funámbulo comienza a caminar sobre la cuerda mientras Zaratustra habla del «último hombre». El funámbulo podría ser la sombra⁵⁸ y el bufón que salta sobre él sería «una sombra activa». La sombra tiene un poder destructivo, que sería el origen de las fuerzas dionisiacas de la sombra. Nadie está completo sin las cualidades negativas, es decir «sin la integración de la forma no hay individuación, ni reconciliación de los pares opuestos, pues la sombra es lo opuesto». Para Jung, por tanto, el inconsciente, es decir, el bufón, sería la sombra de Zaratustra, de Nietzsche, «y si el funámbulo es igual a Nietzsche – argumenta Jung – Nietzsche sería aquél por encima de quien salta el bufón o que es asesinado por el bufón, en la medida en que el bufón sigue al funámbulo como si fuera su propia sombra».⁵⁹

En la sesión del 20 de junio de 1934, comentando el pasaje del funámbulo y el bufón, y a propósito del análisis de la «sombra», Jung va introducir un concepto clave en su análisis psicológico-analítico en el Seminario: el «sí-mismo» (*Self*). «El sí-mismo es el concepto que expresa la totalidad de consciente e inconsciente, pero en tanto que lo inconsciente es un concepto ilimitado, indefinible e irracional, el sí-mismo es necesariamente también un concepto solo en parte racional, que cubre algo que no puede ser definido totalmente»⁶⁰. Un poco más adelante de la sesión dice: «y es que en la medida en que lo inconsciente contiene un poder extraordinario, el sí-mismo es una expresión de ese poder»⁶¹. En la sesión del 20 de febrero de 1935, analizando el capítulo del *Zaratustra*, «*De los despreciadores del cuerpo*», Jung confiesa a la concurrencia que desde que comenzó a leer el libro, se había interesado en el concepto del «sí-mismo» y sabía que Nietzsche lo utilizaba y reconoce que su estructura la encontró anticipada en él. Pero el problema que se le planteaba es que cómo en el *Zaratustra* no se da el concepto de lo inconsciente, porque solo hay consciente. El error de Nietzsche había sido «identificar el yo con el

57 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, I, prólogo 6. OC IV 77.

58 SZN I, p. 140.

59 SZN I, p. 157.

60 SZN I, p. 149. Ver también en otro texto de Jung, *Aion* (1958), (OC Trotta 9/2,) donde habla sobre el arquetipo del sí-mismo, y sobre su cercanía con la idea platónica: «El *self* (...) proviene del *eidós*, la suprema idea de unidad y totalidad inherente a todos los sistemas monoteísticos».

61 SZN I, p. 150.

sí-mismo y, en consecuencia con el superhombre».⁶² Ya en 1921, en su obra sobre los *Tipos psicológicos* hacía la siguiente aclaración: «establezco una distinción entre el *yo* y el *si-mismo*, por cuanto el *yo* es solo el sujeto de mi consciencia, pero el *si-mismo* es el sujeto de mi psique entera, también, por tanto, de la psique inconsciente. En este sentido el *sí-mismo* sería una magnitud (ideal) que incluye en sí el *yo*. El *sí-mismo* gusta de aparecer en la fantasía inconsciente como personalidad de orden superior o personalidad ideal, a la manera como aparece Fausto en Goethe y Zaratustra en Nietzsche.»⁶³ Por lo tanto, y como reitera en otras sesiones, «Zaratustra está en el lugar de, o representa, el *sí-mismo*».

Nietzsche había dicho que: «el *sí-mismo* [...] domina y es también el dominador del *yo* [...] Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, hay un soberano poderoso, un sabio desconocido – que se llama *sí-mismo*. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo»⁶⁴. Jung sigue pensando que Nietzsche se equivoca al identificar el cuerpo con el *sí-mismo*, o elevar el cuerpo al *sí-mismo*, produciendo una «inflación del cuerpo» y sobrevalorándolo al llamarle «soberano poderoso», de manera que el individuo llegaría a olvidar su «sombra», y el propio Nietzsche no escaparía a las últimas consecuencias del nihilismo. Es posible que Jung no se haya dado cuenta, que la filosofía dionisiaca de Nietzsche bascula sobre lo que él denominaba el «hilo conductor del cuerpo». En este sentido, para Nietzsche, las funciones del espíritu no son más que «funciones orgánicas sublimadas»⁶⁵, comentarios más o menos fantásticos de un texto desconocido. Al cuerpo se le da por tanto un estatus que va mucho más allá del mero funcionamiento de los órganos y, además, es lo menos susceptible de traducirse en conceptos lingüísticos, en cuanto que es una pluralidad de fuerzas en continuo movimiento, una pluralidad de perspectivas que permiten una interpretación del mundo más completa y abren un camino hacia una conceptualidad no-metafísica. Es posible que Jung no alcanzara a comprender esa dimensión fisiológica que está tan presente en los planteamientos filosóficos de Nietzsche.

Detrás de todas estas ideas interpretativas sobre el *Zaratustra* de Nietzsche, que afloran en las sesiones del Seminario de este volumen primero, hay una, sin embargo que se presenta como telón de fondo de todas las demás, y supone una «inflación»: nos referimos al hecho proclamado por Nietzsche en el *Zaratustra* de que «Dios ha muerto». Y por lo tanto, como consecuencia, la venida del superhombre. El hombre es elevado fuera de sí mismo porque aquello que encarnaba Dios está ahora en él y se vuelve el

62 SZN I, p. 410.

63 *Tipos Psicológicos II*, *op. cit.*, p. 293.

64 *Así hablo Zaratustra*, I, «De los despreciadores del cuerpo», OC IV 88.

65 FP III 515, 25[356].

creador de sí mismo. En la sesión del 16 mayo de 1934 observa Jung que esta afirmación de Zaratustra «constituye, podríamos decir, la exposición del problema completo de *Zaratustra*»⁶⁶. En una sesión anterior había acentuado cómo *Zaratustra*, en realidad, no es más que «una experiencia extraordinaria de este fenómeno»: «Zaratustra aparece en el momento en que ha sucedido algo que hace necesaria su presencia, lo que Nietzsche llamaría la muerte de Dios. Cuando Dios muere, el hombre necesita una nueva orientación [...] Es lo que Nietzsche quería que Zaratustra fuera. El libro entero es una extraordinaria experiencia de ese fenómeno, una especie de experiencia entusiasta rodeada de toda la parafernalia, podríamos decir, de la verdadera revelación»⁶⁷. Y una de las conclusiones que saca Jung de esta inflación que supone el superhombre es que «en la medida en que Zaratustra es el Superhombre de Nietzsche, o el sí-mismo de Nietzsche, y en la medida en que aceptemos la idea de que el hombre tiene un sí-mismo y que “Zaratustra” es una expresión adecuada para el sí-mismo, podemos decir que “Zaratustra” simboliza el sí-mismo de todo el mundo.»⁶⁸ El nuevo Dios, es cierto, ya no era el Dios trascendente, sino el Dios inmanente, el superhombre. Nietzsche, según Jung, sintió la necesidad de algo –no había nada para él que se mantuviera en pie–, por eso fue forzado a tener una experiencia individual, y ésta ocurrió en el momento en que se dijo a sí mismo: «Dios ha muerto», como dijo en el *Zaratustra*⁶⁹.

Ahora bien, Jung piensa, frente a Nietzsche, que los dioses que han habitado tanto tiempo en nuestra psique como arquetipos no pueden esfumarse de súbito, *la esponja no logra del todo borrar el horizonte*; los dioses se han retirado a la sombra, al inconsciente, donde permanecen, como enfermedades. Por eso dice Jung que «resulta curioso, sin embargo, que en todo *Zaratustra* uno tenga la sensación de que el dios al que se considera muerto no haya muerto en absoluto. Permanece al acecho en el fondo como el gran inescrutable del que no deberíamos decir nada. [...] El Dios de Nietzsche existe en alguna parte y tiene contenidos, pero debe tener cuidado de no nombrarlos»⁷⁰. Es decir, aunque Nietzsche vio la muerte de Dios, la del dios cristiano, no por ello dejó de desear, a su manera, la irrupción de lo divino, de lo dionisiaco (Heidegger lo describió como un ardoroso de lo divino, «el último filósofo alemán en buscar apasionadamente a Dios»). Para Jung «el dios de Nietzsche es Dioniso, el dios del cuerpo»⁷¹. Por eso, afirma convencido que «Nietzsche nunca se desprendió de él [Dios] [...] innostrado e invisible, él está todavía

66 SZN I, p. 71.

67 SZN I, p. 53.

68 SZN I, p. 586.

69 SZN I, p. 475.

70 SZN I, p. 99.

71 SNZ, II, p. 1129.

aquí»⁷². Y eso es lo que le critica. Ciertamente Nietzsche rechaza a Dios, pero en realidad lo que hace es deificar el cuerpo con una «sobrehumanidad», pero la deificación del cuerpo es meramente la deificación de la conciencia: el superhombre de Nietzsche es el hombre con una conciencia superior absoluta, pero le falta la visión inconsciente⁷³. Y consecuentemente falta el conocimiento real del alma humana. Según Jung, «Dios es un hecho que ha sucedido siempre»⁷⁴, Dios es un acto psicológico muy definido y por lo tanto, la existencia de Dios no puede ser determinada por el individuo finito. Al eliminar a Dios Nietzsche promueve la finitud y al ser humano como la fuente de todo significado. El hombre es ahora responsable por todo lo que fue una vez Dios⁷⁵. El «sentido de la tierra», como Zaratustra proclama, se convierte en el genuino valor, y este valor es encarnado por el Superhombre, el dios dionisiaco de Nietzsche, la deificación del hombre. La posibilidad de proyectar a dios en algo fuera de nosotros mismos ha llegado a su fin. Ahora tenemos que encontrarlo en nosotros mismos, en el sí-mismo. Se trata de un aumento de la conciencia, de una inflación, aumentando la responsabilidad hacia uno mismo⁷⁶. Por lo tanto apostilla Jung, «la idea del superhombre es, sin duda, la consecuencia de que Dios ha muerto, pues entonces el hombre no puede permanecer hombre. Es elevado fuera de sí mismo porque todos los procesos vitales que Dios encarnaba antes están ahora en él mismo y se vuelve el creador de sí mismo como Dios se crea a sí mismo y al mundo. En esa medida es Dios mismo»⁷⁷. Lo que se deduce de la lectura de sus intervenciones en el seminario es que Jung se resiste frente a Nietzsche a afirmar que «Dios ha muerto». Para él «Dios no está muerto, él está precisamente tan vivo como siempre».⁷⁸

La resistencia que opone Jung a Nietzsche, por tanto, ha sido explicada en términos del rechazo de Nietzsche a Dios. Los proyectos de ambos se puede explicar como una respuesta a la muerte espiritual del hombre contemporáneo, a la cultura occidental que ha sobrevalorado la razón a expensas de lo irracional. En la mente de Jung, sin embargo, el hecho de «Dios» marcaría una diferencia fundamental entre los dos proyectos. Y en ese sentido, el seminario de *Zaratustra* puede leerse como una respuesta al supuesto ateísmo de Nietzsche, una respuesta que es tanto positiva como negativa, pues como

72 SNZ II, p. 843.

73 SNZ I, p. 350.

74 SZN I, p. 335.

75 SZN I, p. 50.

76 Cf. SZN I, 80.

77 *Ibid.*

78 «The Seven Sermons to the Dead Written by Basilides in Alexandria, the City Where the East Toucheth the West», in *The Gnostic Jung* (ed. R. A. Segal), London: Routledge, c. 10, pp. 181–196.

dice Bishop, «ambos pensadores afirmarían que la muerte de Dios espera el renacimiento de una divinidad en una nueva forma»⁷⁹. De ahí que Jung, como tantos otros, llegue a la conclusión de que a pesar de proclamar la «muerte de Dios», del dios de la religión organizada, no por ello dejó de desear, a su manera, la irrupción de lo divino, de lo dionisiaco (Heidegger lo describió como un ardoroso de lo divino, «el último filósofo alemán en buscar apasionadamente a Dios»).

Podemos decir en líneas generales, que este primer volumen del Seminario sobre el *Zarathustra* de Nietzsche es una obra clásica e imprescindible, que nos invita a ver de cerca y en diálogo a dos figuras fundamentales del pensamiento contemporáneo. Pero no solo eso, sino que también nos permite valorar hasta qué punto toda la tradición psicoanalítica le debe tanto a las ideas que Nietzsche expresó en su momento sin ser consciente – o quizás sí – del alcance que iban a tener en la configuración del pensamiento actual. El propio Jung confesaba en una carta a Arthur Rudolph rotundamente pocos días antes de morir: «En general Nietzsche fue para mí el único hombre de esta época que me dio algunas respuestas adecuadas a ciertas cuestiones urgentes, las cuales entonces fueron más sentidas que pensadas».⁸⁰ Pero la pregunta que siempre quedará en el aire después de haber leído el contenido de este dilatado seminario sobre el *Zarathustra de Nietzsche* es si realmente hemos aprendido más sobre lo que Nietzsche nos quiso decir o, simplemente, hemos tenido la ocasión de ver a Nietzsche desde la perspectiva de un análisis psíquico, otra forma de interpretar, contaminada por los pre-juicios que conlleva la metodología psicoanalítica. Es indudable que el «caso Nietzsche» le sirvió a Jung para ejemplificar sus teorías a la luz de esa obra de imaginación activa que es el *Zarathustra*, y con esta concretización sus explicaciones ganan en claridad, el concepto y el símbolo no se nos escapan, no quedan ocultos bajo una maraña de teoría, somos capaces de entenderlos, o, en el peor de los casos, de avistar una intuición esclarecedora. En definitiva, Nietzsche supuso para Jung un punto de inflexión en su pensamiento, ya que sus obras no solo le abrumaron con la profundidad de su comprensión de la naturaleza humana, sino que también le habían proporcionado las fuentes filosóficas de muchas de sus propias ideas psicológicas y metapsicológicas; no solo fue una ayuda importante para comprender el «espíritu de su época» en la que le tocó vivir,

79 Bishop, Paul, *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, London: Walter de Gruyter, 1955, p 336 y pp. 342-356.

80 Carta a Arthur Rudolph, 5 de enero de 1961, en Arthur Rudolph, «Jung and Zarathustra. An analytic interpretation», en *Philosophy Today*, 18 (1974), 312

sino que las ideas de Nietzsche ejercieron también una fuerte influencia sobre la manera en que sus propios conceptos tomaron forma. Comprender esta relación de Jung con Nietzsche es de suma importancia para el que quiera comprender verdaderamente a Jung. A veces se le ha dado más relevancia a la obra de S. Freud, como el máximo representante del psicoanálisis, buscando en él aquellos aspectos que suponen un complemento para las cuestiones filosóficas, y se ha dejado a un lado el diálogo filosófico que entabla Jung con la filosofía de Nietzsche. La lectura del Seminario puede ser una piedra clave para acercarnos a su interpretación analítica de la vida y obra de Nietzsche, aunque como decía él mismo: «leer *Zaratustra* resulta molesto porque no lo entendemos. Leemos todos los capítulos con facilidad y nos encanta como una especie de metáfora poética, pero no sabemos lo que comemos»⁸¹.

Al final, seguramente, el lector no pueda ocultar la ambivalencia y la ambigüedad en las que se mueve no pocas veces el discurso de Jung en la recepción de Nietzsche. Lo que parece cierto es que esa ambivalencia que se aprecia en la discusión con Nietzsche está viciada por un continuo intento de minimizar la gran influencia que tuvo en él su filosofía y de probar que su distancia con él es notoria. Ahora bien, en el fondo él no deja de reconocer que detrás de su psicología analítica ha estado siempre Nietzsche, pero también es cierto que no puede reducirse a ella, ambos son proyectos que tienen su propia entidad. Se puede ver cómo avala los puntos de vista de Nietzsche y ese sentido de afinidad que le acerca a él, y sin embargo hay también un rechazo a un nivel inconsciente que se expresa como una diferencia forzada en muchos de los malentendidos en las interpretaciones que hace Jung de Nietzsche. Así, por ejemplo, la denigración de Jung de la personalidad de Nietzsche y de su vida personal, en general, es innecesaria e insistente, y a menudo desvía a los lectores de los argumentos propios de Jung. A pesar de todo este análisis original de la teoría de Jung y sus raíces filosóficas, sirviéndose de un formato no menos original, un seminario informal, sobre un objetivo concreto, el «*Zaratustra* de Nietzsche», nos ha permitido también acercarnos a lo que podríamos llamar el «*Zaratustra* de Jung». Uno y otro demuestran cómo nuestra comprensión de la psicología analítica puede ser enriquecida investigando sus raíces filosóficas, a pesar de que Jung insista en que Nietzsche no comprende lo que representan los arquetipos y en que consecuentemente fracasa en reconocerlos en su propia psique. Sin embargo, en desacuerdo con Jung, no podemos negar que la práctica y el método usado pueden ser criticables, puesto que parece a menudo forzar la interpretación con fines ideológicos y ser demasiado reduccionista al atribuir como causa del colapso final de Nietzsche el fracaso de no haber podido unir los opuestos, sin

81 SZN I, p. 295

haber tenido en cuenta que la idea del Super(über)-hombre, por ejemplo, hay que entenderla como un «proceso», como un «ir más allá» del hombre.

Con el segundo volumen de este Seminario, cuya publicación la Editorial Trotta anuncia para mayo-junio de 2021, se podrán valorar mejor en su conjunto los argumentos de Jung sobre el Zaratustra de Nietzsche y una vez más estaremos en mejores condiciones para acceder al texto en castellano. De esta manera, los estudiosos de Nietzsche tendrán a su disposición un nuevo instrumento para poder seguir investigando y profundizando desde la perspectiva de la psicología analítica la obra de F. Nietzsche.

BIBLIOGRAFÍA

- Bishop, Paul, «Jung's annotation of Nietzsche's works: an analysis», en *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 271-314.
- Bishop, Paul, (Ed.), *Jung in contexts: a reader*. London / New York: Routledge. 1999.
- Bishop, Paul, *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Nietzsche*, Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- Bublil, Élodie, «C.G. Jung: Lecteur de Zarathustra: penser la individuation chez Nietzsche», c. 11, en Martine Beland (ed.), *Lectures Nietzscheenes. Sources et receptions* Montreal: Les Presses de l'Université de Montreal, 2015.
- Cauchi, F., «Figures of Funambule: Nietzsche's Parable of the Ropedancer», en *Nietzsche-Studien*, 23 (1974), pp. 42-64.
- Dixon, Patricia, *Nietzsche and Jung: Sailing a Deeper Night*. Londres: Peter Lang, 1999.
- Domenicic, Gaia, *Jung's Nietzsche. Zarathustra, The Red Book, and "Visionary" Works*. Londres: Palgrave Macmillan, 2019.
- Frey, L., «The Shadow Revealed in the Works of Friedrich Nietzsche», en H. Kirsh (ed.) *The Well-Tended Tree: Essays on the Spirit of our Time*, New York: G. P. Putnam's Sons., 1971.
- Frey-Rohn, L., *Friedrich Nietzsche: A Psychological Approach to his Life and Work* (eds R. Hinshaw and Lela Fischilli, trans. G. Massey), Zurich: Daimon Press, 1888.
- Golomb, J., Santaniello, W. and Lehrer, R. (eds), *Nietzsche and Depth Psychology*, Albany, NY: SUNY Press, 1999.
- Heftrich, Eckhard, «Faust contra Nietzsche? - Zum Nietzsche-Verständnis von C. G. Jung», en *Nietzsches tragische Größe*. Frankfurt/Main 2000. S. 124-142;
- Hillman, J. (1972) «Dionysus in Jung's Writings», en Spring: *Journal of Archetype and Culture*, 33 (1972), pp.191-205.
- Hubback, J., «Concepts of the Self», *Journal of Analytical Psychology*, 30 (1985) pp. 229-231
- Humbert, E., «The Self and Narcissism», *Journal of Analytical Psychology*, 25 (1980) pp. 237-246.
- Huskinson, Lucy, *Nietzsche and Jung: the Whole Self in the Union of Opposites*. Londres: Routledge, 2004.

- Huskinson, L., *Nietzsche and Jung: the whole self in the union of opposites*. Londres: Routledge, 2004.
- Huskinson, L., «The Relation of Non-Relation: The Interaction of Opposites, Compensation, and Teleology in C. G. Jung's Model of the Psyche», *Harvest: Journal for Jungian Studies*, 46 (2000), pp. 7–25.
- Jarret, J., «Jung and Nietzsche», *Harvest: Journal for Jungian Studies*, 36 (1990), pp. 130–148.
- Jarrett, J., «The Logic of Psychological Opposition: Or How Opposite is Opposite?», en *Journal of Analytical Psychology*, 24 (1979), pp. 318–325.
- Jarrett, James: Jung and Nietzsche. In: *Harvest* 36 (1990), pp.139-148;
- Jung, C. G. *El libro rojo (Liber Novus)*. Edición de Sonu Shamdasani. Prólogo de Ulrich Hoerni. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012.
- Jung, C. G., *Tipos psicológicos. I y II* Trd. esp. Ramón de la Serna. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1985.
- Jung, C. G., Claire Douglas, ed. *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930-1934 by C. G. Jung* (en inglés). Dos volúmenes. 41 ilustraciones a color, Bollingen Series XCIX. Princeton University Press, 1997, 1457 pp.
- Jung, C. G., *El libro rojo (Liber Novus)*. Edición de Sonu Shamdasani. Prólogo de Ulrich Hoerni. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012.
- Jung, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken* Zürich: Rascher, 1961. *Recuerdos, sueños y pensamientos*. Barcelona: Seix Barral, 1989.
- Jung, C.G., *Collected Works*, edited by Sir Herbert Read, Michael Fordham, Gergard Adler and William McGuire, translated by R. F. C. Hull, 20 volumes, London: Routledge and Kegan Paul, 1953–1983.
- Jung, C.G., *Obras completas, I-XVIII*. Madrid: Trotta, 1999-2017.
- Jung, C.G. y S. Freud, *Correspondencia*. Trd. esp. Alfredo Guéra. Madrid: Trotta, 2012.
- Lehmann, Herbert «Jung contra Freud/Nietzsche contra Wagner», en *International review of Psychoanalysis* 13 (1986), pp. 201-209.
- Liebscher, Martin, «"Wotan" und "der puer aternus". Die die zeithistorische Verstrickung von C. G. Jungs Zarathustrainterpretation», en *Nietzsche-Studien*, 30 (2001), 329-350.
- Liebscher, Martin, «Die "unheimliche Ähnlichkeit". Nietzsches Hermeneutik der Macht und analytische Interpretation bei Cari Gustav Jung» en *Ecce Opus. Nietzsche-Revisionem im 20. Jahrhundert*, ed. Rudiger Corner y Duncan Large, Londres/Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 37-50;
- Liebscher, M. *Libido und Wille zur Macht, C.G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2012.
- Nill, Peggy, «Die Versuchung der Psyche: Selbstwerdung als schöpferisches Prinzip bei Nietzsche und C. G. Jung», en *Nietzsche-Studien* 17 (1988). S. 250-279.
- Parkes, Graham, «Nietzsche and Jung: Ambivalent Appreciations», en *Nietzsche and Depth Psychology*, Albany: SUNY Press, 1999, ed. Jacob Golomb, Weaver Santaniello y Roland Lehrer, p. 69, n. 213.
- Rudolph, Arthur, «Jung and Zarathustra. An analitic interpretation», en *Philosophy Today*, 18 (1974), 312-318.

Quiroga Méndez, María Pilar, «La Filosofía en la Psicología *Analítica: Autores de filosofía en la obra de C.G. Jung*», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 2002, volumen 29. Páginas 245-276.

Zinkin, L., «Paradoxes of the Self», *Journal of Analytical Psychology*, 30 (1985), pp. 1-17.

