

NIETZSCHE Y JUNG.
EL SEMINARIO DE JUNG SOBRE EL *ZARATUSTR*A DE
NIETZSCHE

José Medina Rosas

Universidad de Autónoma de Madrid

Grata noticia la publicación en mayo de 2021 del esperado segundo volumen de *El Zaratustra de Nietzsche*¹, seminario impartido por el psicólogo Carl Gustav Jung acerca de la *opera magna* del filósofo del nihilismo. El buen criterio editorial que mantiene desde hace ya muchos años la editorial Trotta nos permite ahora gozar en su totalidad, por primera vez en español, de una obra que en diversos sentidos se puede calificar como única en su género. Se trata de la interpretación psicológica de las imágenes simbólicas que asaltaron² a Nietzsche a lo largo de la escritura de *Así habló Zaratustra*, hasta la tercera parte; imágenes cargadas de sentido que plasmó con entusiasmo en dicha obra.

Una apuesta segura de la editorial Trotta que viene a sumarse como un importante hito al trabajo emprendido en 1998 junto con la Fundación Carl Gustav Jung de España, cuya alianza dio como fruto al año siguiente el volumen 1 de la Obra completa del psiquiatra suizo. Ahora Trotta publica el seminario sobre el *Zaratustra* completo y no la edición abreviada³ del mismo,

1 Carl Gustav Jung, *El Zaratustra de Nietzsche*, vol. II., ed. de James L. Jarrett, trad. de Antonio Fernández Diez. Madrid: Editorial Trotta, 2021, 800 pp. ISBN: 978-84-1364-003-7. (SNZ II)

2 En la experiencia de Nietzsche «de repente, con seguridad y precisión indecibles, se hace visible algo, se hace audible algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más profundo, describe simplemente la realidad de los hechos. [...] Parece en verdad, por recordar unas palabras de Zaratustra, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen como símbolo... Esta es *mi* experiencia de la inspiración», EH «Así habló Zaratustra» 3, OC IV 836.

3 Carl G. Jung, *Jung's seminar on Nietzsche's Zarathustra. Abridged edition*, ed. de James L. Jarrett, New Jersey: Princeton University Press, 1998

que reduce las 1.576 páginas de la edición original a 393, con una pérdida considerable de contenidos, menguando notablemente el seminario. Apto sin embargo para el lector de brevariarios, no hay que descartar su posible edición en nuestro idioma para un futuro, ahora que ya disponemos de la versión íntegra.

Tras la edición de casi todos los volúmenes de lo que tradicionalmente se considera la «Obra completa»⁴ (faltan el volumen de índices y el dedicado a la bibliografía), en esta segunda etapa de Jung en Trotta se ha dado comienzo a la edición de los seminarios (el del *Zarathustra* es ya el tercero), y esperemos que pronto se aborden también las cartas⁵, imprescindibles para conocer aspectos de la vida y de la obra de Jung que no están presentes ni en la Obra completa ni en los seminarios. Al igual que ocurre con la correspondencia de Nietzsche, también editada en Trotta, las cartas de Jung son fundamentales para el conocimiento del autor y su obra.

En lo que respecta a los seminarios es preciso recordar que cuando en 1957 Jung dio el visto bueno definitivo para la publicación de las notas tomadas en ellos y para su inclusión en el conjunto de su obra, advirtió que cada uno de los seminarios precisaban de una lectura crítica y atenta a los errores que pudieran contener, puesto que nunca pudo realizar una revisión del contenido de los mismos, con algunas excepciones. Siendo esto así, lo cierto es que no es frecuente encontrarse con errores en los seminarios, y ha de tenerse en cuenta que no estamos ante una obra matemática en la que el error solo puede ser calificado de fallo o fraude, sino que en psicología la desviación de «lo correcto» puede conducir de hecho a la apertura de un nuevo camino o enfoque desde el que observar los datos conocidos. Con errores o sin ellos, como dijo William McGuire⁶: «los seminarios tienen una importancia sustantiva en el canon junguiano. [...] [Entre otros motivos porque] los seminarios son ricos en material que no se encuentra, o al que sólo se alude, en los escritos publicados». Pese a la reticencia de Jung a publicar las notas de sus seminarios, el valor que nos aportan es formidable, y el que ahora nos ocupa, igual que se ha señalado de manera específica para su primer volumen,

4 Se incluyen las apreciadas introducciones del entonces presidente de la Fundación C. G. Jung, Enrique Galán Santamaría, en los volúmenes en los que la colaboración entre Trotta y la Fundación se mantuvo, los volúmenes: 1, 4, 8, 10, 14, 15 y 16. Además de la Obra completa y de los Complementos A-E, la *Philemon Foundation* publica desde 2007 los seminarios, cartas, y demás material inédito de Jung que no fue incluido en el primer proyecto de edición «completa» de su obra.

5 Trotta ya ha publicado la *Correspondencia C.G. Jung y S. Freud*, trad. de Alfredo Guéra, Madrid: Trotta, 2012, así como el volumen de entrevistas y recuerdos *Encuentros con Jung*, trad. de Román Escototado, Madrid: Trotta, 2000.

6 Carl G. Jung, *Dream Analysis. Notes of the seminar give in 1928-30 by C. G. Jung*, ed. de William McGuire, Londres: Routledge, 1984, pp. xv y xvi.

se ha convertido ya definitivamente en «una obra clásica e imprescindible»⁷.

FILÓSOFO, PSICÓLOGO Y DISCÍPULO DE DIONISO

El estudio de Jung sobre el *Zarathustra* no atiende apenas a las cuestiones filosóficas presentadas por Nietzsche y solo trata relativamente acerca de la voluntad de poder y del eterno retorno, por lo que en un primer momento podría pensarse que Jung desatiende el proyecto entero de Nietzsche, pero ¿era Nietzsche únicamente un filósofo? ¿su proyecto es únicamente filosófico en el sentido estricto del término? El programa que Nietzsche preparaba para la cultura occidental, y en primer lugar para el individuo que vive en ella, de ninguna manera podía ser llevado a cabo a través de la sola lectura de sus libros, ni de ningún tipo de libros. Por una parte, devolver su valor y dignidad al instinto, como Nietzsche buscaba, requería forzosamente levantar una represión (Freud) que ya duraba siglos, milenios; por otra parte, la vivencia de Zarathustra supone una actitud de apertura a lo simbólico, es decir, a la autonomía característica del simbolismo inconsciente (Jung), que reconozca el símbolo tal y como realmente se manifiesta –por ejemplo, tal y como la imagen simbólica de Zarathustra se presentó ante Nietzsche⁸–, y no tal y como el pensamiento religioso quiere entenderlo –dogmáticamente–, lo que suponía un trabajo de transvaloración de todos los valores anteriormente dominantes en Occidente que requería, y probablemente aún requiere, no pocos esfuerzos, no todos precisamente intelectuales. En ambos sentidos, pero no solo en ellos, con Nietzsche Occidente se sienta en la consulta del médico, naturalmente, del médico del alma, pues «¡demasiado tiempo ya ha sido la Tierra una casa de locos!... »⁹.

Nietzsche obviamente no conoció la psicología del siglo XX, pero fue uno de sus precursores. Cuando Jung afirma de él que fue un gran psicólogo se refiere a que fue tan agudo en el análisis psicológico como, por ejemplo, Stendhal y otros escritores de talento semejante a la hora de esbozar ideas psicológicas y perfilar los caracteres de los personajes de sus novelas; igualmente cuando Nietzsche hablaba de «psicólogos» se refería de manera destacada a literatos como el mismo Stendhal, Guy de Maupassant, Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp y otros a los que cita como ejemplos de buenos psicólogos en *Ecce homo*¹⁰. En *Crepúsculo de ídolos* nos indica además, quizá

7 Luis Enrique de Santiago Guervós, «El *Zarathustra* de Carl Jung»: *Estudios Nietzsche. Nietzsche y la literatura* 20 (2020), p. 221.

8 Además de la gran importancia otorgada por Nietzsche a su vivencia del simbolismo de Zarathustra, y a pesar de su parcial identificación con tal símbolo, ya Nietzsche «tenía cierto sentimiento de su autonomía», SZN 2, p. 447.

9 GM II 22, OC IV 510.

10 EH «Por qué soy tan inteligente» 3, OC IV 800-801.

exagerando, que Dostoievski es el único psicólogo del que ha tenido que algo que aprender¹¹. Para Nietzsche, gracias a su obra la psicología desarrollada en el seno de la filosofía había dado un salto cualitativo hacia algo distinto de aquel idealismo que hasta el momento había sido tradicional, yendo también más allá de la mencionada psicología de escritor, en lo que probablemente tuvo no poco que ver la inspiración tomada por Nietzsche de psicólogos de la talla de Théodule-Armand Ribot, una influencia común, por cierto, al pensamiento de C. G. Jung¹².

Tampoco era Nietzsche un filósofo profesional, aunque llegó a desearlo. Se rechazó su solicitud para ser catedrático de filosofía por no poder acreditar de manera suficiente su preparación filosófica. El propio Jung comenta en su seminario que Nietzsche no fue realmente un filósofo, debido a que frecuentemente reconocía y apuntaba ideas filosóficas de importancia extraordinaria, pero sin llegar nunca a desarrollarlas por completo al modo filosófico¹³. Claro está que tampoco podemos decir que Nietzsche fuera discípulo de un dios, del dios griego Dioniso, y de su liturgia, decir eso sería un desatino. Dioniso en Nietzsche es, por una parte, aquel dios con el que dialoga, aquel dios filósofo que solo Nietzsche conoce y sobre el que prohíbe hacer averiguaciones, aquel que, al igual que Ariadna, supone en sí mismo un enigma para el que hasta el momento no hay solución, incluso «dudo incluso de que alguien viera aquí alguna vez enigma alguno»¹⁴. Por otra parte, Dioniso es un concepto, lo dionisiaco, intuición griega del mundo que Nietzsche se precia de haber trasladado al ámbito de la filosofía ofreciendo así la «primera psicología [...] del fenómeno dionisiaco»¹⁵, lo dionisiaco, «la antítesis de un espíritu negador»¹⁶. Por último, Dioniso en Nietzsche es también aquel «sin nombre» del que Nietzsche dice que tiene que venir, «este es el vendimiador [...] – tu gran libertador, oh, alma mía, el sin nombre– ¡al que solo cantos futuros darán nombre!»¹⁷ (y así habló Zaratustra), por el que hemos de entender, entre otras cosas, al «hombre “bien logrado”» que Nietzsche desea para el futuro, que, de manera diferente, también ha existido en el pasado, por ejemplo en la figura de Alejandro Magno, «ese Dioniso encarnado»¹⁸. Dioniso en Nietzsche es un fenómeno complejo que no se identifica con ningún tipo de adoración ritual religiosa.

11 CI «Incursiones de un intempestivo» 45, OC IV 681.

12 Cf. Sonu Shamdasani, *Jung y la creación de la psicología moderna. El sueño de una ciencia*, trad. de Fernando Borrajo, Girona: Atalanta, 2018, pp. 309, 368-369, 575 nota 30.

13 SZN 2, p. 283.

14 EH «Así habló Zaratustra» 8, OC IV 841.

15 EH, «El nacimiento de la tragedia», I, OC IV 817.

16 EH «Así habló Zaratustra» 6, OC IV 839.

17 Za III «De la gran nostalgia», OC IV 212.

18 EH «Por qué soy tan sabio» 3, OC IV 789.

Desde cierto punto de vista no se puede decir que Nietzsche fuera ni psicólogo, ni filósofo, ni discípulo de Dioniso. Y sin embargo lo era, todo ello, sin ningún tipo de duda, y como tal se le ha reconocido. Así Nietzsche, nos recuerda Jung, fue un psicólogo cultivado, y también, según Heidegger, uno de los más grandes filósofos verdaderamente importantes que han existido. Y fue discípulo de Dioniso, en el mismo sentido (aunque seguramente de una manera más profunda) que lo fueron Jung y Freud, –y por cierto que los restos de este último reposan todavía en una crátera griega con pinturas que representan al dios Dioniso. A pesar de todas sus contracciones y de lo inadecuado que resultó su planteamiento dentro del mundo académico y erudito de su tiempo, Nietzsche fue filósofo, psicólogo y discípulo de Dioniso, su obra lo demuestra. La tendencia dionisiaca hacia la unidad aplicada al conocimiento no puede quedar restringida por la división de disciplinas moderna: filosofía, psicología e incluso ciencia¹⁹ y religión participan unas de otras en el pensamiento de Nietzsche.

SÍMBOLOS Y ARQUETIPOS EN PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Por otro lado, ¿versa este seminario exclusivamente sobre psicología analítica? La ubicuidad del simbolismo y la multiplicidad de cuestiones a él asociadas desbordan a menudo el amplio ámbito de la psicología analítica, un buen ejemplo de ello es la historia del mal-entendimiento del símbolo en Occidente, convertido en «crudezas» a lo largo del curso de los dos últimos milenios, sobre el que hablaba Nietzsche. El filósofo Gianni Vattimo, comentando a Nietzsche, también nos habla de ello: «el símbolo ha sufrido una deformación y una degeneración. [...] Un ejemplo de ello lo tenemos en la crudeza realista con que el cristianismo ha tratado los símbolos. [...] Esta degeneración del símbolo en el cristianismo corresponde al proceso de progresiva afirmación y despliegue de la *ratio*, que quiere funcionalizar todo, de modo definido, a sus propias exigencias productivo-organizativas. [...] Entonces se llega al final hegeliano de la historia, a la reducción del símbolo a lo real, al desenmascaramiento como nihilismo negativo que caracteriza a la misma sociedad de la *ratio*». Frente a esta mala comprensión del símbolo, continúa Vattimo, «Zaratustra vive el exuberante desenfreno de lo simbólico. [...] Los símbolos creados por el ultrahombre tienen la misma función de justificación de la existencia en su conjunto, pero ya no se imponen con la pretensión “realista” del Dios único de la tradición cristiana y, en general, de

19 El propio Nietzsche pensó en volver a la universidad para estudiar ciencia con el fin de poder fundamentar así el pensamiento del eterno retorno, cf. Ignacio Vidal-Folch, «Fragmentos de una conversación en Llivia con Andrés Sánchez Pascual sobre el eterno retorno en Nietzsche»: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 853-854, 2021, p. 5 <https://cuadernoshispanoamericanos.com/fragmentos-de-una-conversacion-en-llivia/5/>

la tradición metafísica. Los dioses se convierten en sinónimo de los símbolos. [...] En el mundo liberado del ultrahombre el símbolo no nace de la inseguridad originaria o de la sublimación vinculada con la represión social y paterna de impulsos. [...] El hombre se ha vuelto capaz de producir los símbolos de modo nuevo, por pura exuberancia interna. [...] [Es un] origen absolutamente autónomo de los símbolos»²⁰. Queda así ampliamente desbordado el marco epistemológico de la psicología y se implica a la historia, la sociología, la política, etc., incluso la metafísica. El arquetipo, que se encuentra en la base del símbolo²¹, es un principio estructurante del modo de ver el mundo, conforma lo que percibimos. «Los orígenes del concepto arquetipo los podemos encontrar en Pitágoras [...], Platón, [...] y el neoplatonismo. [...]». En todos estos antecedentes filosóficos podemos vislumbrar la noción de una estructura profunda que está en la base de la aparente realidad externa»²². El concepto junguiano de arquetipo, que en sí mismo es algo desconocido, también demanda una base filosófica que lo interprete, y aunque Jung eligió la suya, otras perspectivas son posibles. Las aparentes contradicciones de Jung en su tratamiento del arquetipo derivan directamente de esta diversidad posible de perspectivas; no es tanto que Jung comprenda al arquetipo de distintas maneras como que las palabras de Jung sobre el arquetipo se pueden comprender, y de hecho se comprenden, de distintas maneras, pero la posición de Jung sobre el arquetipo es clara y coherente si se examina la totalidad de su obra. Así «lo inconsciente colectivo [que es el conjunto de los arquetipos] no existe en sí mismo»²³, el arquetipo no existe, lo que apunta a la hegeliana «reducción del símbolo a lo real», de la que hablaba Vattimo, si es que se reduce el símbolo a «lo que existe», al fenómeno, cosa que Jung no hacía, puesto que «los arquetipos indican que hay algo al otro lado»²⁴, lo que establece al

20 Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de Jorge Binaghi, con la colaboración de Edit Binaghi y Gabriel Almirante. Barcelona: Península, 2003, pp. 449-468, 489. Jung reconoce en el seminario que hay cuestiones de esta índole relacionadas con el simbolismo que van más allá de la psicología analítica, cf. p. 571.

21 «Si el arquetipo aparece en el ahora y el aquí del tiempo y del espacio, si puede ser percibido de alguna forma por la consciencia, hablamos de la presencia de símbolos», Jolande Jacobi, *Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung*, Madrid: Sirena de los vientos, 2019, p. 103.

22 Javier Castillo, *Razón y fuerza del mito. Las relaciones de Eros y psique en el espacio analítico*, México: Fata Morgana, 2009, p. 86.

23 Carl G. Jung, «Sobre las relaciones de la psicología analítica con la obra de arte poética», en *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, OC 15, trad. de Cristina García Ohlrich. Madrid: Trotta, 2007, p. 72.

24 A lo que se añade: «trascendencia no es sinónimo en este caso de una idea metafísica, o de una hipótesis, sino que aspira únicamente a tener valor de “concepto límite”, por decirlo con Kant», Carl G. Jung, «Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo», en *Civilización en transición*, OC 10, trad. de Carlos Martín, Madrid, Trotta, 2001, p. 383. De manera más sintética: «lo inconsciente es nouménico. [...] El objeto último es trascendente». SZN 1, p. 425.

arquetipo como nómeno kantiano y deja reservado un espacio desconocido para éste como cosa en sí. El símbolo, en cuya base está el arquetipo, refleja tanto el fenómeno como la cosa en sí. Dicho de otra manera: el arquetipo no existe, porque no es un ente (solo lo que es ente existe), sino que es el ser (lo que hace que el ente sea ente), pero desconocemos qué es el ser.

En Nietzsche se combina un habitual rechazo de Dios, y por lo tanto del ser²⁵ con una extraordinaria comprensión teórica y vivencial del simbolismo. Nietzsche sostiene que «hay que negar el ser»²⁶, que tenemos que «librarnos de Dios»²⁷ y a la vez se expresa en su obra cumbre a través de la imagen de un arquetipo de lo inconsciente colectivo, Zaratustra, una imagen del arquetipo del sí-mismo. En Jung en cambio no existe esta negación absoluta del ser, sino que lo mantiene en el tablero de juego, en forma de arquetipo, como nómeno y en el fondo cosa en sí kantiana, de la que a ciencia cierta no se puede conocer su fondo, su realidad última²⁸. Jung reconoce también la vivencia de lo simbólico, por ejemplo la vivencia de Zaratustra para Nietzsche, pero además confiere a esta vivencia un estatuto nouménico, que Nietzsche le negaba, y a partir de ahí se dedica a estudiar la fenomenología de tales imágenes simbólicas, sus efectos psicológicos sobre el ser humano. Este posicionamiento de Jung es posiblemente menos contradictorio y sin duda más científico que el de Nietzsche. Lo paradójico del posicionamiento de Nietzsche queda patente también en algunos de sus conceptos capitales, como el de voluntad de poder. Para Nietzsche la voluntad de poder es en realidad la esencia más íntima del ser, que él sin embargo no quiere pensar en el ser, sino en el ser humano, pero no en el yo, que reconoce como ficción, sino en el cuerpo, idea que fundamenta su ateísmo. Sin embargo, el cuerpo, en tanto que en sus formas generales es común a toda nuestra especie, se encuentra más allá de cada individuo humano y se remonta al pasado de la humanidad, incluso más allá, como por otra parte Nietzsche también percibe cuando dice que la voluntad de poder ha dirigido hasta ahora toda la evolución orgánica²⁹. No es extraño

25 «El dios de los filósofos (que se denomina Dios, sustancia, ser, espíritu o razón) es, al cabo, la versión supremamente abstracta del dios antropomórfico de las religiones», Dorian Astor, *Nietzsche. La zozobra del presente*, trad. de Jordi Bayod, Barcelona: Acantilado, 2018, p. 206.

26 FP III 540, 25[513].

27 CI «La “razón” en la filosofía», OC IV 633.

28 Jung también refrenda la negación de Dios que propone Nietzsche: «el individuo tiene que consolidarse separándose de lo divino y llegando a ser él mismo» (C. G. Jung, «Adaptación, individuación y colectividad», en: *La vida simbólica*, OC 18/2, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid: Trotta, 2009, p. 13). Incluso «el Dios [...] aparece como nuestra enfermedad de la que debemos curarnos. [...] El Dios es un movimiento inalcanzablemente poderoso que arrastra consigo al sí-mismo a lo ilimitado, a la disolución. [...] Tenemos que aspirar a liberar el sí-mismo de Dios para poder vivir» (Carl G. Jung, *El libro rojo (Liber Novus)*, ed. de Sonu Shamdasani, pról. de Ulrich Hoerni, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2012, p. 338).

29 FP IV 48, 1[30]. Esta idea es un importante punto de desencuentro con el pensamiento de

entonces que Heidegger ponga en relación el pensamiento de Nietzsche con el problema del ser³⁰. En cualquier caso, como también advierte Montinari, en su rechazo de toda metafísica «[Nietzsche] no quiere que la “voluntad de poder” se entendida como un nómeno. Para él, la apariencia es la verdadera y única realidad de las cosas»³¹, lo que con todo no significa que rechace la existencia de un mundo efectivamente incognoscible³². Para Heidegger «Nietzsche no ha pensado al ser como ser, sino que ha planteado la indiferencia hacia el ser»³³, y por eso también prohíbe, por ejemplo, que indagemos quién o qué pueda ser Ariadna. Pero Ariadna bien podría ser el ánima, un arquetipo, el nómeno.

Tanto en Nietzsche como en Jung el pragmatismo, que podríamos definir con la frase «verdadero es lo que funciona», adquiere la máxima importancia en determinados lugares de su pensamiento³⁴, así el problema de si Dios existe o no pasa a un segundo plano³⁵ y en primer plano se pregunta: ¿ayuda la idea del Dios tradicional a vivir? Para Nietzsche la respuesta es: no, ya que según él la tarea verdaderamente filosófica, su propuesta, es crear una individualidad fuerte frente a la tradicional idea de Dios, en lo que podemos reconocer que «mediante la eliminación de Dios, Nietzsche estaba intentando recobrar a sí mismo como sujeto»³⁶, como individuo, o mejor, como individualidad. Esta consolidación del individuo frente al Dios tradicional (que es el inconsciente hipostasiado, según Jung) otorga un lugar primordial, como decimos, al

Darwin acerca de la adaptación y la selección natural. Nietzsche «rechazó totalmente la idea darwinista de que el desarrollo humano depende de la existencia biológica. [...] La “voluntad de poder”, como impulso más esencial para el desarrollo vigoroso y fuerte del individuo, era un principio muy diferente de la noción darwinista de selección», Liliane Frey-Rohn, *Friedrich Nietzsche. A psychological approach to his life and work*, trad. de Gary Massey, Einsiedeln: Daimon Verlag, 1989, pp. 111-112.

30 Cf. Heidegger, Martin, *Nietzsche*, 2 vol., trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona: Destino, 2000.

31 Mazzino Montinari, *Lo que dijo Nietzsche*, trad. de Enrique Lynch, Barcelona: Salamandra, 2003, pp. 131-132.

32 «Nuestra óptica psicológica está determinada por el hecho de [...] 3) lo opuesto a este mundo fenoménico no es “el mundo verdadero” sino el mundo informe-informulable del caos de las sensaciones, — por lo tanto otro tipo de mundo fenoménico, un tipo “incognoscible” para nosotros», FP IV 266-267. Heidegger trata acerca de este «caos de las sensaciones» en *Nietzsche*, vol. 1, en el apartado «El concepto de “caos”», pp. 451 y ss, donde menciona el «hervidero de sensaciones» al que se refería Kant. Este es uno de los puntos en los que se confirma que, a pesar de sus críticas a Kant, «en su gran pasión por la verdad, Nietzsche continúa la mejor tradición kantiana» (SZN 2, p. 169).

33 Irene Breuer, «Heidegger/Nietzsche La concepción del ser como mismidad e ipseidad»: *Studia Heideggeriana. Fenomenología del sí mismo* 10 (2021), 123.

34 William James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, prólogo, traducción y notas de Ramón del Castillo, Madrid: Alianza Editorial, 2000. Sobre la influencia de James en Jung cf. C. G. Jung, «Determinantes psicológicos de comportamiento humano», en *La dinámica de lo inconsciente*, OC 8, trad. de Dolores Ábalos, Madrid: Trotta, 2004, p. 128.

35 Según Jung, para Nietzsche «si Dios existía o no era la pregunta estúpida de su tiempo» (SZN 2, p. 349), porque es una pregunta que en realidad nadie puede responder.

36 Gertrudis Ostfeld de Bendayan, *Ecce mulier. Nietzsche and the eternal feminine. An analytical psychological perspective*, Illinois: Chiron, 2007, p. 126.

cuerpo, no al yo, que para Nietzsche se encuentra severamente limitado por sus condicionamientos inconscientes, motivo por el que tampoco Jung se detiene en el yo como sede primordial del individuo e investigando dichos condicionamientos inconscientes halla nuevas respuestas. No obstante, la consolidación del yo —que parece ser la idea dominante del espíritu de los tiempos modernos— frente al espíritu inconsciente hipostasiado como idea predominante de épocas pasadas (a través de sus mitologías, metafísicas y religiones tradicionales), es un vector común de la filosofía de Nietzsche y de la psicología de Jung, también común con la obra de Hegel, pese a las muchas diferencias que separan a este autor de aquellos³⁷.

Recordemos, para terminar este apartado, la diferencia que existe entre el arquetipo en sí y la imagen arquetípica (con su correspondiente afecto instintivo³⁸): si bien el arquetipo en sí es identificable con el ser, en cambio la imagen arquetípica, que es una expresión concreta en cada caso del arquetipo en sí, es un ente, es posible pues su estudio empírico tanto como el de cualquier ente, incluso aunque neguemos el ser. Así por ejemplo el arquetipo del ánima por un lado se expresa habitualmente en ocurrencias, síntomas y

37 Mientras que la individuación junguiana «es un proceso que trasciende el tiempo lineal» (Mills, Jon, *Jung and philosophy*, Londres: Routledge, 2019, p. 180) —como también lo trasciende el eterno retorno de Nietzsche—, y así Jung enfatiza el carácter atemporal y aespacial del arquetipo, Hegel por el contrario enfatiza la linealidad del tiempo en el curso de la Historia. Por otro lado, los hechos simbólicos e imaginables que Jung estudia son desatendidos en la filosofía de Hegel y mientras que éste afirma «fantasía es razón [espíritu]» (citado en Mills, *Jung...*, p. 31), para Jung, justo al contrario, fantasía es imagen (alma) (cf. C. G. Jung, *Estudios sobre representaciones alquímicas*, OC 13, trad. de Laura S. Carugati, Madrid: Trotta, 2015, § 31 y 75). Pero la diferencia de perspectivas se manifiesta principalmente en lo siguiente: «ni Heráclito ni Hegel conocieron la moderna “categoría metafísica” del individuo propio o verdadero (Kierkegaard), creada por oposición consciente a Hegel; la categoría metafísica [...] del sí mismo en el sentido de la ontología fundamental (Heidegger). Para ellos [para Heráclito y para Hegel,] el verdadero yo, repetimos, es el yo desvanecido en lo general, esto es, el hombre, que realiza lo general en su normalidad; ambos filósofos nada saben ni quieren saber de una recuperación del yo de la generalidad [...] como tarea filosófica. [...] [Pero a diferencia de Hegel,] entre ambos extremos del “ser humano”, el del ser-ahí no reflexivo, no sapiente y no pensante, y el ser-ahí que se desvanece plenamente en lo general, ve Heráclito que surge una especie de “tercer término”» (Ludwig Binswanger, «El concepto del hombre según Heráclito», en L. Binswanger, *Obras escogidas*, trad. de Mariano Martín Casero, Madrid: RBA, 2006, pp. 159-160). A pesar de estas diferencias sustanciales, afirma Jung que «existe una notable coincidencia entre ciertos principios de la filosofía hegeliana y mis hallazgos concernientes a lo inconsciente colectivo» (*Letters 2:1951-1961*, New Jersey: Princeton University Press, 1991, p. 502). Por lo demás, Jung deploraba tanto la obra de Hegel como la de Heidegger (OC 8, § 358-360 y alusiones ocasionales en las *Cartas*), afirmando sobre la «escuela» de este último que no dice nada sustancial sino que se limita a poner en juego «trucos verbales» (Jung, *Letters 1: 1906-1950*, New Jersey: Princeton University Press, 1973, p. 273), y consideraba que en Hegel «la forma de pensamiento ya no es auténtica sino que es un vehículo» (Jung, *Letters 1*, p. 194).

38 Para las relaciones instinto-arquetipo cf. «Instinto e inconsciente» y «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico», en OC 8.

en diversas imágenes de la fantasía (en todos estos casos es un ente), mas por otro lado este arquetipo, como todos, también lleva consigo una función teleológica, tiende hacia una finalidad (hablamos entonces del ser)³⁹. Solo en el caso de los entes se puede afirmar propiamente que existen, la cualidad del ser es otra distinta, no menos real. Todavía en ocasiones, incluso desde la propia psicología, o precisamente desde ella, se trata a Jung como si fuera una especie de místico o mago, y sin embargo a la hora de definir el arquetipo Jung consideró su naturaleza de nómeno como una mera hipótesis, cierto que su hipótesis, pero en su trabajo Jung se centró en las imágenes empíricas en las que los arquetipos, en cada caso, se representan, en la imagen del Zarathustra de Nietzsche, por ejemplo, es decir, siempre en el ente. Desde este punto de vista el arquetipo es la humana tendencia a crear imágenes semejantes en reacción a estímulos semejantes, gracias al mecanismo de nuestro común cerebro y al ambiente tan parecido que nos rodea. Así por ejemplo el Zarathustra de Nietzsche es una expresión más del arquetipo del anciano sabio (como lo son Merlín, Utanapishtí, etc.), lo que en psicología junguiana se denomina sí-mismo. Los arquetipos son categorías de la imaginación que los seres humanos por el hecho de serlo compartimos y su plasmación en imágenes permite un estudio psicológico empírico, un estudio sobre las imágenes arquetípicas, por ejemplo las que aparecen en cada capítulo de *Así habló Zarathustra*.

JUNG, AÑOS 30

Durante los cinco años en los que transcurre el seminario y también en los inmediatamente anteriores y posteriores, la presión de los acontecimientos mundiales mantiene en jaque a Europa. Jung, desde 1933 presidente de la Sociedad Médica Internacional de Psicoterapia (de la que bajo la denominación de Sociedad Médica General Alemana de Psicoterapia era vicepresidente desde 1930), no dejará de verse salpicado por acusaciones sin fundamento de colaboracionismo con el régimen nazi, como por ejemplo la del psicoanalista G. Bally, falsas acusaciones que ahora creemos definitivamente disipadas a raíz de la todavía reciente (año 2000) desclasificación de documentos secretos del gobierno norteamericano por la que hemos podido conocer que, durante los últimos y decisivos años de la vida de Hitler, Jung fue agente del servicio secreto de inteligencia estadounidense (la actual CIA), el agente 488, aunque ya desde mucho antes se conocía la ayuda que prestó a sus amigos y colegas judíos en aquella época de catástrofe, incluyendo la ayuda indirecta que ofreció para hacer posible la llegada de Sigmund Freud a Londres, años después del lamentable desencuentro que separó definitivamente a los dos genios.

En 1933 se agolpan diversos grandes acontecimientos en la vida de Jung,

39 SZN 2, p. 458.

que contaba por entonces con 58 años. Es en ese año cuando se inician los encuentros anuales en Ascona (Suiza), inspirados por el propio Jung, en los que reconocidos especialistas imparten conferencias interdisciplinarias centradas en el estudio del simbolismo oriental y occidental, se trata de los llamados encuentros Eranos, en los que expondrán sus disertaciones ilustres eranistas como Mircea Eliade, Pierre Hadot, Karl Löwith, etc. La fundadora de tales encuentros, Olga Fröbe-Kapteyn, participará en el seminario del *Zaratustra*, al igual que Emma, esposa de Jung, y Toni Wolff, una de las amantes de Jung. También en 1933 conoce a Marie-Louise von Franz, su estudiante más prometedora, de 18 años, que en su futura y voluminosa obra desarrollará las ideas del «último Jung» sobre alquimia y sincronicidad, a la vez que realizará importantes contribuciones a la psicología analítica con sus estudios sobre de interpretación de cuentos de hadas y sueños; también estará presente en el seminario del *Zaratustra*.

La década de los 30 fue la única en la que Jung no publicó ningún nuevo libro, es en esa época cuando comienza a establecer los puentes que ponen en conexión sus ideas sobre la individuación psicológica con las ideas y símbolos de las tradiciones alquímicas de Oriente y de Occidente. Entonces Jung, en el apogeo de su carrera profesional, comienza a exponer los hilos que van de ida y vuelta desde la psicología de lo inconsciente hasta las ideas esotéricas de las culturas tradicionales en una monografía todavía a día de hoy inédita⁴⁰ que puede fecharse en torno al año 1937. En el momento de la edición de su Obra completa se desconocía este escrito, finalmente inacabado, que consiste en poco más de cien páginas con notas y comentarios. Este primer proyecto de libro sobre la alquimia desde el punto de vista de la psicología analítica fue sustituido en la década de los 40 por *Psicología y alquimia*.

De los más de 20 seminarios que impartió Jung a lo largo de su carrera, los que tuvieron lugar durante el periodo en el que se desarrollan las conferencias dictadas en este segundo volumen del seminario sobre el *Zaratustra* se recogen en: *Children's dreams, Dream interpretation ancient & modern, Dream symbols of individuation process* y en las *ETH lectures*, volúmenes 4, 5 y 6, estas últimas largas series de conferencias devolvieron a Jung al ámbito universitario, siendo nombrado profesor titular del Instituto Tecnológico de Zúrich (ETH) en 1935 y en 1943 catedrático de Psicología Médica de la universidad de Basilea, la misma en que Nietzsche ejerció como catedrático de Filología Clásica. Algunas de las conferencias de Jung de estos años dan buena muestra de sus intereses: las *Terry lectures* (posteriormente preparadas para su edición con el título *Psicología y religión*), la primera versión de *Wotan, La vida simbólica, Sobre el Rosarium Philosophorum, Las*

40 Está prevista su futura publicación. <http://philemonfoundation.org/alchemy/>

ideas de redención en la alquimia, Las visiones de Zósimo (estas dos últimas presentadas en Eranos), *Tipología psicológica, Determinantes psicológicos del comportamiento humano, La psicología y los problemas nacionales y Sobre la psicogénesis de la esquizofrenia*. El volumen 9/1 de su OC, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, se compone en gran parte de escritos de esta época, algunos revisados posteriormente.

En 1935 funda Jung y preside la Sociedad Suiza de Psicología Práctica, un año después es nombrado doctor honoris causa por la Universidad de Harvard y entre 1937-38 recibe el mismo título por las Universidades de Calcuta, Benarés, Allahabad, y Oxford. En diciembre de 1937 viaja a la India para una estancia de tres meses⁴¹. Producto de aquel viaje son algunos de sus escritos de esta época relacionados con el pensamiento de la India. Sus estudios sobre el pensamiento hindú, entendido desde las claves de la psicología analítica, culminan con las conferencias ETH sobre la psicología del yoga y la meditación⁴². En 1939, año en el que finaliza nuestro seminario y comienza la Segunda Guerra Mundial, se nombra a Jung en Londres miembro honorario de la *Royal Society of Medicine*.

En medio de un ambiente con tintes de apocalipsis para la mayor parte de Europa tiene lugar el inicio del volumen que ahora presentamos. Nos encontramos en la Suiza de 1936, en el Club Psicológico de Zurich, fundado entre otros por el propio Jung veinte años antes, donde ya ha tenido lugar en 1932 el seminario *La psicología del yoga Kundalini* y de 1930 a 1934 el seminario *Visiones*, acerca del caso y las pinturas de una paciente de Jung con dotes artísticas; ambos seminarios, al igual que el que ahora pasamos a comentar, se impartieron en lengua inglesa⁴³. Tras una votación para dirimir si continuaban con el seminario *Visiones*, o bien se daba comienzo a otro seminario acerca de la obra principal de Nietzsche, el ganador fue el *Zaratustra*⁴⁴. Finalmente el seminario acabaría de forma

41 Jung regresó de la India enfermo de disentería. El viaje y la enfermedad explican el segundo gran intervalo de tiempo durante el que no se impartió el seminario sobre el *Zaratustra*; la primera interrupción, entre junio de 1936 y mayo de 1937, se debe al viaje que Jung realizó a Estados Unidos, y de camino a Londres, para dar una serie de conferencias y seminarios.

42 Carl G. Jung, *Psychology of yoga and meditation, ETH lectures, vol. 6*, trad. de Heather McCartney y John Peck, ed. de Martin Liebscher, New Jersey: Princeton University Press, 2021. Los demás escritos de Jung citados en este apartado han sido publicados o lo serán en un futuro. Para las referencias biográficas cf. Deirdre Bair, *Jung. A biography*, New York: Back Bay Books, 2003.

43 Carl G. Jung, *La psicología del yoga Kundalini*, ed. de Sonu Shamdasani, trad. de Manuel Abella Martínez, Madrid: Trotta, 2015. Carl G. Jung, *Visions. Notes of the seminar given in 1930-1934 by C. G. Jung*, 2 vol., ed. de Claire Douglas, New Jersey: Princeton University Press, 1997. Los seminarios en alemán que no se celebraron en el Club psicológico, el *German seminar* sobre imaginación activa (1931) y el *Berlin seminar* sobre interpretación de los sueños, yoga y psicología (1933), se encuentran actualmente en proceso de edición a cargo de la *Philemon Foundation*.

44 En realidad el seminario *Visiones* concluyó por voluntad de la paciente a la que estaba

abrupta. Según una de las participantes que mejor conocía a Jung: «había estado interpretando el Zaratustra de Nietzsche durante casi cinco años, y sintió que ya era suficiente. Así que el 15 de febrero, después de haber ofrecido cinco conferencias desde Navidad, anunció a la clase que ya no iba a continuar con el seminario inglés hasta que tuviera más tiempo libre. No creo que en el momento tuviera más intención que tomarse un largo descanso de él, probablemente por el resto de esa temporada y del verano de 1939. Sin embargo, en otoño, cuando descubrió que había muchos menos anglosajones en Suiza debido a la guerra, se dio cuenta de que el seminario inglés, de todas sus conferencias, era el que debía interrumpir»⁴⁵.

NIETZSCHE EN EL SEMINARIO DEL ZARATUSTRAS

Una gran diferencia en comparación con los escritos, es la posibilidad que ofrecen los seminarios de Jung de escucharle hablando en un tono relajado, con ocasionales confidencias y giros humorísticos, sin cuidado de lo políticamente correcto, diciendo lo que piensa sobre ciertas instituciones, personas, movimientos y acontecimientos de actualidad, casi como si le oyéramos. La viveza de las notas tiene por la exactitud de su contenido la calidad de una grabación y es fácil sentirse como si estuviéramos en uno de aquellos asientos participando en el seminario.

En la sesión precedente, con la que concluía el volumen 1, se analizaba el capítulo «De la picadura de la víbora» y de manera singular la imagen de la serpiente, allí se aclaraba: «Sra. Sigg: Cuando Nietzsche escribió esta parte de Zaratustra [la primera parte], había pasado solo cinco meses de discusiones diarias con Lou Salomé. Dr. Jung: Ah. Allí conoció a la serpiente»⁴⁶, con lo que de manera mordaz se pone de manifiesto la analogía víbora-Lou en los planos simbólico-realidad ordinaria, o de otra manera: nómeno-fenómeno. Este paralelo entre la imagen simbólica y el acontecimiento material que le corresponde sostiene en parte toda la interpretación de Jung sobre el Zaratustra y es un elemento básico de la psicología de lo inconsciente. En un nivel objetivo de interpretación, la imagen de la serpiente puede representar efectivamente a una persona concreta del mundo real, por ejemplo a Lou Salomé, o a Cosima Wagner, etc., pero en un nivel subjetivo de interpretación, la imagen de la serpiente representa una parte de la psicología del propio Nietzsche, él mismo es la serpiente, es decir, los contenidos psicológicos que la serpiente representa, por lo que se puede decir que «cada figura de *Así habló*

dedicado, cf. Deirdre Bair, *Jung*, p. 392.

⁴⁵ Barbara Hannah, *Jung: vida y obra. Una memoria biográfica*, trad. de Mónica Caldeiro, Barcelona: Escola de vida, 2019, pp. 301-302.

⁴⁶ SZN 1, p. 765.

Zaratustra es en cierto sentido Nietzsche»⁴⁷. La serpiente tomada en este aspecto subjetivo representa, entre otras cosas, el mundo instintivo, ctónico, el mundo del hombre corriente⁴⁸, lo que también significa el mundo del «último hombre» dentro de Nietzsche, en su psicología⁴⁹. Este mundo que Nietzsche rechazaba, tanto dentro de él mismo como fuera de él, es el que desmembra a Dioniso Zagreo, nos dice Jung. La imagen negativa de la serpiente volverá a aparecer en el capítulo fundamental «De la visión y enigma»⁵⁰, y un enigma es toda imagen simbólica, pues aunque en parte remite a algo conocido, de lo que toma su forma, siempre significa algo más que lo que denota o expresa.

Jung permitía que después de cada una de las sesiones del seminario los oyentes le pasaran preguntas por escrito acerca de lo que acababa de exponer, acostumbrando a elegir una o varias de estas preguntas para comentar y dar respuesta en la siguiente sesión, lo que habitualmente daba lugar a sesiones del seminario dedicadas a comentar el *Zaratustra* y sesiones en las que Jung se dedicaba a dar respuesta a las preguntas suscitadas por el comentario. La excelente pregunta de uno de los participantes con la que comienza este segundo volumen del seminario da ocasión a Jung para continuar tratando la figura de Jesucristo, como personaje histórico y como símbolo, en referencia a él había dicho al final del volumen 1 que su identificación con el Padre-dicho en términos psicológicos, con el arquetipo de la imagen de Dios-, le había impedido ser un hombre corriente en el aquí y el ahora de su época, lo que le había conducido a aislarse del mundo, y la exclusión del mundo es una clase de solución que «no funciona; ya no creemos en ella»⁵¹. A continuación, se pasa al siguiente capítulo del *Zaratustra*, «Del hijo y del matrimonio», mediante la interpretación de sus versículos Jung explica más concretamente con qué se relaciona para el individuo Nietzsche la imagen de la mordedura

47 SZN 2, pp. 17-18.

48 SZN 1, pp. 46-47.

49 Para las características psicológicas del «hombre inferior» o «último hombre» cf. principalmente pp. 243, 247, 259, 324. La oposición psicológica «hombre inferior» - «hombre superior» se entiende en el seminario a través de los conceptos sensación-intuición (cf. pp. 311-312) y *ánima-puer aeternus* (cf. pp. 340-342). Caracterizan también al «hombre inferior» las «funciones» de la lujuria, la ambición de dominio y el egoísmo (pp. 676-680). La doctrina fundamental de Nietzsche expresada en el capítulo «Del hombre superior» de la cuarta parte del *Zaratustra* que enuncia que «el hombre debe llegar a ser mejor y a ser peor» (OC IV 252), es explicada por Jung en las últimas páginas citadas, donde también se trata acerca de la idoneidad del pensamiento del filósofo para el «hombre inferior» y para el «hombre superior» y se explica por qué Nietzsche no pudo reconocer su sombra a pesar de que su filosofía trata en gran parte acerca de ella y la valora positivamente.

50 «Así es como lo inconsciente funciona. En primer lugar, se alude por lo general a cierta situación y después el motivo continúa y continúa, regresando de vez en cuando en una forma mejor definida» (SZN 2, pp. 604-605).

51 SZN 2, p. 15. Si bien en la época de Nietzsche tal solución, adoptada por el mismo Nietzsche, sí tenía sentido (SZN 2, p. 355).

de la serpiente del capítulo anterior. El método intuitivo que Nietzsche utiliza de manera más o menos consciente para elaborar *Así habló Zaratustra* «no trata con las cosas de una manera lógica [...], sino que se limita a coger una intuición al vuelo y la abandona dando vueltas y vueltas amplificándola, de modo que al final tenemos una imagen completa»⁵², así por ejemplo las imágenes de la serpiente, la chusma, la tarántula, el espíritu de la pesadez, etc. se encuentran íntimamente relacionadas con un determinado conjunto de ideas de alto valor emocional para Nietzsche y todas ellas son diferentes aspectos que nos dan una imagen completa de aquello de lo que Nietzsche, una y otra vez, nos está hablando en el *Zaratustra*. Jung muestra también cómo por ejemplo las ideas –también los símbolos– que Nietzsche expone en los capítulos «De la mordedura de la víbora», «Del hijo y del matrimonio» y «De la muerte libre», son ideas que «vuelven una y otra vez»⁵³ a lo largo de la historia, son las ideas y símbolos pertenecientes a los ritos de iniciación propios de cualquier época y lugar: el enemigo-serpiente, la muerte ritual, el matrimonio místico, el renacimiento en el hijo (el *philium philosophorum*), etc. Cuando Nietzsche habla, por ejemplo, del matrimonio en *Así habló Zaratustra* no se refiere al matrimonio de «los demasiados», sino a una idea más «elevada». Al final de la primera sesión de este volumen Jung afirma: «Nietzsche continua la filosofía alquímica de la Edad Media», lo que pone a Nietzsche inmediatamente en relación con la filosofía hermética de todos los tiempos, la «filosofía perenne»⁵⁴.

52 SZN 2, p. 316.

53 SZN 2, p. 32.

54 Ya Leibniz a finales del siglo XVII empleó la expresión «*philosophia perennis*» en su intento de conciliar las ciencias matemáticas y físicas con los elementos de la filosofía antigua y medieval (la *philosophia perennis*). La confluencia de las ideas de Leibniz y las de Jung es notable, este último compara los *simulacra* a los que se refiere el filósofo con la noción de arquetipo (OC 8, § 921), y el concepto de sincronicidad con la *harmonia praestabilita* de Leibniz (OC 8, § 927-929, 938). Jung afirma además que la noción de inconsciente, entendido desde el punto de vista filosófico, fue introducida por Leibniz (OC 8, § 212), cuya filosofía –al igual que la psicología de Jung– se enfrenta en importantes puntos a la filosofía de la consciencia de Descartes, aunque como dice Leibniz por boca del personaje de Teófilo: «estoy con los cartesianos en cuanto afirman que el alma piensa siempre», Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 118. Desde ciertas corrientes innovadoras de la psicología analítica se han defendido y reformulado algunos de los principales postulados de Descartes, así como de Hegel, cf. Wolfgang Giegerich, *What is soul?*, New Orleans: Spring Journal Books, 2012, se trata de una versión en varios sentidos idealista de la psicología junguiana. Ya Kant tachaba la filosofía de Descartes de idealismo y trata de refutarla junto con la filosofía también idealista de Berkeley, cf. *Critica de la razón pura*, trad. de Mario Caimi, México: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 260 y ss. Finalmente, para Leibniz «el principio de individuación se reduce, en los individuos, al principio de distinción [...] si hubiese dos individuos por completo semejantes e iguales y, en una palabra, indistinguibles entre sí, no existiría el principio de individuación» (*Monadología*, citado en Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico II*, trad. de Juan Andrés Iglesias, Barcelona: Herder, 2010).

Ciertamente el pensamiento alquímico no es ajeno a la filosofía de Nietzsche. Aunque Nietzsche desconociera sus textos⁵⁵, la alquimia trabaja precisamente en la idea de que «el ser humano es el animal que “*está aún sin fijar*”»⁵⁶ que tiene todavía «caos dentro de sí»⁵⁷, el animal cuyas partes o piezas no están soldadas por lo que no forman un todo íntegro, un individuo integrado. A través del trabajo sobre ese caos de cualidades opuestas que es el ser humano, la alquimia trata de formar una composición con todas esas piezas sueltas, que en una buena medida son partes de la psicología humana, para crear algo nuevo, un ser humano nuevo, y por tanto, en lo que esto se ha de reflejar en la consciencia colectiva, una nueva sociedad y una nueva época. Así Nietzsche afirma acerca de Zaratustra que «en él, todos los opuestos se funden para forjar una nueva unidad»⁵⁸. Verdaderamente en Nietzsche encontramos parte de la alquimia que lleva al pensamiento y a las imágenes de nuestra época moderna, mucha gente todavía hoy reconoce sus ideas en las de Nietzsche, y otra gente aun sin reconocerse en ellas las comparte. Lo cierto es que tales procesos alquímicos de «composición de piezas» son en buena medida inconscientes y a menudo lo que a la consciencia llega de ellos es poco más que su reflejo en ciertos símbolos que llaman poderosamente la atención de todo aquel que de una forma u otra se ve envuelto en tal composición alquímica. Jung trata la alquimia desde el punto de vista de la psicología, para él los componentes son siempre psicológicos, si son algo más que psicológicos eso en principio no es objeto de la atención del psicólogo analítico. Tales piezas psicológicas son en psicología junguiana, fundamentalmente, la sombra, la persona, el ánima, el ánimus y el sí-mismo. Los símbolos alquímicos en gran parte se refieren a estos conceptos psicológicos, los representan, pero no solo los símbolos alquímicos, pues más en general «la religión es un instrumento idóneo para expresar lo inconsciente»⁵⁹, los símbolos religiosos representan habitualmente contenidos de lo inconsciente.

Encontramos símbolos alquímicos y religiosos, tanto de Oriente como de Occidente, en el *Zaratustra*, con ellos se demuestra objetivamente que la simbología plasmada en *Así habló Zaratustra* no es meramente personal, del individuo Nietzsche, sino que se trata de un simbolismo ubicuo y atemporal producto de la psique colectiva, de lo inconsciente colectivo, del ser humano

55 En su carta de diciembre de 1882 a Franz Overbeck dice Nietzsche: «si no consigo inventar el artificio de los alquimistas para transformar este fango en oro, estoy perdido. – ¡¡¡ Aquí tengo la oportunidad más bella para demostrar que, para mí, “toda vivencia es útil, todo día sagrado, y todo ser humano divino” [Emerson, *Ensayos*]!!! Todo ser humano divino. →» (CO IV 306).

56 MBM 62, OC IV 338.

57 Za «Prólogo» 5, OC IV 76.

58 EH «Así habló Zaratustra» 6, OC IV 838.

59 SZN 2, p. 570.

como especie: «un símbolo no es una invención. Le *sucede* al hombre»⁶⁰. La idea de la individuación, el llegar a ser uno mismo, es de hecho una idea colectiva que puede aparecer en cualquier tiempo y lugar expresada a través de los más diversos símbolos, como el símbolo del hombre nuevo, el superhombre o ultra-hombre: «el superhombre es una idea muy antigua y mística que aparece una y otra vez a lo largo de los siglos. Sin duda, Nietzsche no era consciente de eso, ni sabía prácticamente nada de la literatura de la Antigüedad que contiene dichos símbolos»⁶¹, esta idea del superhombre se manifiesta por ejemplo en los primeros tiempos del cristianismo: «el mensaje cristiano original era que el reino de Dios estaba cerca y que todos se preparaban para ello, de modo que era también una meta y una meta social en el futuro próximo. Sin duda se entendía espiritualmente, y, sin embargo, tenía sus aspectos sociales: era una comunidad de santos, una condición magnífica en la que se resolvían todos los conflictos. El superhombre contiene en gran medida la misma idea, una especie de hombre redimido que vive en una condición espiritual completamente nueva. Por ello, la idea de Nietzsche no resulta demasiado diferente, sino que solo es otra palabra para el reino del cielo o el reino de Dios. Ahora se trata del reino del hombre, pero del superhombre, el hombre dios, no ya el hombre ordinario»⁶². Para Jung, el mensaje de Nietzsche, tanto como el mensaje de Cristo y el suyo propio es, cada uno a su manera, el mensaje de la individuación⁶³. En este sentido Jung está de acuerdo con Nietzsche: «creo que esto es lo más valioso de la doctrina de Nietzsche, el mensaje de nuestro tiempo que contiene la doctrina de la individuación, a saber: que el deber de nuestro tiempo es ayudar a crear el superhombre, preparar el camino para el superhombre. Pero en cuanto nos identificamos con el superhombre, o creemos que nuestro nieto podría ser el superhombre, caemos en la misma trampa que Nietzsche»⁶⁴. Cristo, nos dice Jung, es también un superhombre (en términos psicológicos, sí-mismo), y en realidad lo es más en el sentido de la concepción nietzscheana de la individuación que en la junguiana. Efectivamente podemos apreciar un distinto tratamiento de la individuación en Nietzsche y Jung, lo que tiene que ver con una de las imágenes esenciales de Dioniso, Dioniso Zagreo. Para Nietzsche la imagen de Dioniso Zagreo está en el núcleo de su entendimiento de la individuación: «la individuación –luego la esperanza en la resurrección del único Dioniso», «Zagreo como

60 SZN 2, p. 476.

61 SZN2, p. 32.

62 SZN 2, pp. 752-753.

63 Igualmente podemos decir que los distintos conceptos de individuación del psicoanálisis, de la psicología analítica y el nietzscheano no ocultan su unidad fundamental común a todos ellos que nos permite captar que esencialmente estamos hablando acerca de un mismo ámbito de la realidad.

64 SZN 2, p. 147.

individuación»⁶⁵. La individuación-Zagreos es en uno de sus más conocidos episodios un hundimiento, una disolución, éste es el sentido de la imagen de despedazamiento del dios, el fin al que apunta⁶⁶. La experiencia le dice a Jung que tal fin catastrófico es a menudo el que corresponde a quien en la tarea de la individuación desatiende la totalidad de su psicología, ignorando o rechazando aspectos que de ningún modo se pueden dejar de tener en cuenta. En el caso de 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»⁶⁷, es decir, tal unidad dionisiaca excluye el mundo de las relaciones sociales, el mundo del hombre ordinario o el «hombre inferior», al que en verdad no es nada conveniente dar la espalda, pues lo solemos pagar caro, pero Nietzsche no quería pertenecer a «la masa». Como argumenta Jared Russell en su libro *Nietzsche and the clinic*, Nietzsche propone «cultivar la individuación como “fuerza”, frente a las tendencias nihilistas hacia la inherente “debilidad” de las identificaciones grupales que promueven la “mentalidad de rebaño”. Para Nietzsche, la individualidad democrática es una no-individuación imitativa; la individuación genuina requiere la intensificación agonística de las diferencias sobre y contra los programas morales que idealizan la igualdad a fin de mantener sistemas de equilibrio tanto psíquico como social»⁶⁸. En palabras de Nietzsche, «el hombre que no quiera pertenecer a la masa únicamente necesita dejar de mostrarse acomodaticio consigo mismo; seguir su propia conciencia que le grita: “¡Sé tú mismo! Tú no eres eso que ahora haces, piensas, deseas”. [...] Tu verdadero ser no se haya oculto en lo hondo de ti, sino inmensamente elevado por encima de ti, o, cuando menos, por encima de lo que habitualmente consideras como tu yo. [...] Hay un único camino en el mundo por el que no puede ir nadie, excepto tú: ¿adónde conduce? No preguntes, síguelo»⁶⁹. Varios años después de escribir ese texto, Nietzsche,

65 FP I 156, 7 [55] y 157, 7 [61].

66 En la mitología órfica de los antiguos griegos, Dioniso Zagreo está destinado a suceder en el trono al propio Zeus. En este mito Zagreo no comete ningún tipo de conducta que deba abocarle al desastre, sino que son los titanes quienes le asesinan por envidia y celos, cf. *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, trad. de Alberto Bernabé, Madrid: Akal, 2003. Cabe decir por tanto que el desmembramiento es la experiencia dionisiaca «par excellence» solo allí donde actúan los titanes, los viejos dioses enemigos de todo lo nuevo. El desmembramiento es entonces la experiencia de los titanes, la experiencia de sufrir a los titanes, y aunque así tampoco se diga todo, debe observarse que denominarla «experiencia de Dioniso» supone sutilmente cargar toda la responsabilidad sobre la víctima, el mito de Zagreo no apunta a eso.

67 FP IV 511, 14 [14].

68 Jared Russell, *Nietzsche and the clinic. Psychoanalysis, philosophy, metaphysics*, Londres: Karnac, 2017, p. 37.

69 *Schopenhauer como educador*, 1, OC I 751. Dice Nietzsche que esta obra, al igual que ocurre con la intempestiva dedicada a Wagner, habla en realidad de él mismo, «en el fondo, ellos hablan meramente de mí. [...] En *Schopenhauer como educador* está inscrita mi historia más íntima, mi *devenir*.

siguiendo su propio camino, abandonó las «cátedras de la virtud» de la cotidiana vida universitaria⁷⁰, y en tal viraje llegó a encontrarse con la «serpiente» y con el «enigma», dicho sea en el lenguaje del *Zaratustra*. Fue su propio camino, el mito de Zagreo, finalmente despedazado. La individuación nietzscheana excluye una adaptación social suficiente, incluso aunque ello conduzca al desastre. El camino de individuación que Nietzsche propone es más unilateral que el de Jung: la individuación en el sentido junguiano incluye de forma necesaria también al mundo, que Nietzsche, por el motivo que fuese⁷¹, en parte rechazó. Se puede decir por tanto que Jung integra al último hombre (el hombre corriente) con el superhombre⁷². Para Jung –y esta es la tesis central del seminario sobre el Zaratustra– Nietzsche rechazó una parte de sí mismo, su sombra⁷³: el hombre corriente, el último hombre. Tal rechazo le impidió hacerse cargo del ánima y del sí-mismo en su propia psicología. Mas el pensamiento de Nietzsche responde a esta interpretación de Jung con su propio concepto de individuación, tiene su propia meta. No obstante, a

¡Sobre todo mi *solemne promesa!*», EH, «Las intempestivas», 3, OC IV 824. Para Jung la idea del superhombre de Nietzsche se originó en la intempestiva dedicada a Schopenhauer (SZN 2, p. 600).

70 Desde luego no enteramente por su propia voluntad. Antes de la polémica sobre *El nacimiento de la tragedia* y de la agudización de sus padecimientos físicos, no existe Nietzsche como filósofo errante. «En un principio Nietzsche no optó en absoluto por vivir de acuerdo con la imagen del filósofo que tan grandiosamente venía a esbozar. [...] Más bien lo contrario. [...] Nietzsche aceptaba regularmente y de manera gustosa invitaciones a veladas y reuniones sociales», Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid: Alianza Editorial, 1987, pp. 258-259. *El nacimiento de la tragedia* fue una expresión de la individuación de Nietzsche, como el *Zaratustra*. Ambos libros se pueden encontrar hoy fácilmente en las secciones de filosofía de cualquier librería, pero en el tiempo en el que se escribieron, los «viejos dioses» no supieron apreciar tales obras. Por entonces Nietzsche escribía: «¡el hecho es tan fácil de explicar: he sido desacreditado de repente entre mis compañeros de especialidad, y nuestra pequeña universidad sufre los daños! Esto me atormenta mucho. [...] Parece como si yo hubiera cometido un acto delictivo», C. P. Janz, *Los diez años de Basilea*, p. 165

71 Para la propia opinión de Nietzsche al respecto cf. el comienzo de la carta 1135, CO VI 278.

72 «Lo opuesto del superhombre es el último hombre: lo creé a la vez que a aquél» (F. Nietzsche, FP III, 123, 4 [171], citado en D. Astor, *op. cit.*, p. 341). Apunta Dorian Astor: «los últimos hombres son aquellos que han hallado la felicidad, la paz, la seguridad. Son un modelo de instinto de conservación, [...] reconcilian las contradicciones», *ibid.*, p. 341, para Nietzsche sin embargo «las posiciones extremas no se resuelven con posiciones moderadas sino con otras igualmente extremas pero contrarias» (*La voluntad de poder*, 55, trad. de Aníbal Froufê, Madrid: Edaf, 1998, p. 58), y en tal disociación consiste la psicología de Nietzsche: «el arte de escindirme, –de mantenerme dividido, de olvidar durante años una de las mitades... sacar ventajas de mi enfermedad», FP IV 750, 22 [28], en palabras de Jung: «Nietzsche [...] siempre recuerda la idea de que los pares de opuestos se tocarían entre ellos, no en la forma de la conjunción, sino en la forma de la *enantiodromia*, esto es, la idea de que las cosas se mueven en el sentido contrario» (SZN 2, p. 305).

73 «La sombra representa cualidades y atributos desconocidos o poco conocidos por parte del yo, rechazados por éste por su incompatibilidad con la consciencia», Javier Castillo, *Psicoterapia de orientación junguiana. Una perspectiva integrativa de la psicología analítica*, Madrid: Psimática, 2017, p. 124.

pesar del pensamiento que predomina en cada uno de estos dos autores acerca de la individuación, no se puede dejar de observar que, en su sentido fuerte, la individuación junguiana también puede excluir la adaptación social y el mundo externo: «la exigencia de individuación [...] implica el adiós a la armonía personal-colectiva y el ingreso en la soledad, en el convento del yo interior»⁷⁴, lo que no ocurre siempre pero es una de las posibles modalidades de individuación reconocidas por Jung, ciertamente no la modalidad que recomendaría un psicólogo, y si lo hace, solo como una fase del proceso.

Los discursos de Zarathustra tratan acerca de la individuación, pero en muchos pasajes esa individuación se parece más a la individuación de Cristo, que también acabó en desastre, que a la individuación de una personalidad integrada, no unilateral o de una pieza. Tal final catastrófico no puede hacernos olvidar que, como advierte Jung, «nuestra teología explica que el Espíritu Santo nos condujo a la cruz, pero eso solo es una verdad parcial. Cristo no se propuso eso. No dejó a su Consolador para llevarnos a la cruz»⁷⁵, y de la misma manera Nietzsche, al margen de cual fuera su destino propio, tampoco pretendía conducir a nadie al desastre: «“el hombre es algo que tiene que ser superado”: eso suena a mis oídos como una sonriente y danzante sabiduría. Pero ellos creen que yo les conmino, –¡a arrastrarse hacia la cruz!»⁷⁶, aunque Nietzsche también dijo: «yo amo a quien quiere crear más allá de sí mismo y por ello perece. –»⁷⁷. Este es uno de los puntos en que es más cierta resulta ser aquella afirmación del filósofo Giorgio Colli: «quien para interpretar a Nietzsche utiliza sus citas es un falsario, porque le hará decir lo que a él le venga en gana, intercalando según le parezca palabras y frases auténticas»⁷⁸, pues como señala Jung: «siempre que Nietzsche hace una afirmación extrema [...] contempla el otro lado»⁷⁹. Podemos concluir de estas dos nietzscheanas frases de sentido contrario que la superación del hombre no tiene por qué ser un camino hacia la cruz ni mucho menos, pero que efectivamente algunas veces lo es, e incluso tiene que serlo, mas esta muerte alabada por Nietzsche puede ser también fundamentalmente simbólica. En muchos casos la contradicción en Nietzsche, al igual que ocurre en ocasiones en Jung, es solo aparente. Más allá, sin embargo, de lo que le ocurra al individuo, se debe tener en cuenta además que la individuación, cuestión psicológica y vital de

74 C. G. Jung, «Adaptación, individuación y colectividad», en *La vida simbólica*, OC 18/2, pp. 11-12.

75 SZN 2, p. 752.

76 FP III 396, 18[43]

77 Za «Del camino del creador», OC IV 108.

78 Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, trad. de Carmen Artal, Barcelona: Anagrama, 1988, p. 150.

79 SZN 2, p. 182.

primer orden, es también un problema fundamental de la filosofía: el término *principium individuationis*, que Nietzsche toma de Schopenhauer, hace alusión al problema fundamental del ser individual, y en tanto que problema se mantiene ante nosotros como enigma, pues «¿qué significa este *principium*?», se pregunta Giorgio Colli, para este autor la pregunta por la individuación es «tal vez la más importante de la filosofía, pero después de los presocráticos no parece que nadie se la haya planteado seriamente»⁸⁰.

Permanece latente en *Así habló Zaratustra* lo que podríamos denominar «el retorno de Dioniso», un tema en cierto modo también latente en el seminario de Jung. Se trata del motivo del «Dios venidero», que es reconocible ya en la poesía de Hölderlin⁸¹ y más en general en el Romanticismo, para el que este renacimiento consistiría en «la muerte de los dioses antiguos que renacen reunidos en este “Dios venidero”, comprendido por lo general como ‘Cristo’ o una forma peculiar de Dioniso-Cristo»⁸². Así como en el orfismo Dioniso Zagreo es el dios destinado a suceder a Zeus, ahora el «Dios venidero» sustituiría a todos los anteriores dioses, podemos decir, como un último Dios⁸³. Al examinar el capítulo «En las islas afortunadas», que Jung estuvo a punto de no tratar en el seminario, pero no precisamente por carecer de importancia, como él mismo indica, se apuntan interesantes datos sobre la mitología del nacimiento del dios que están presentes también en dicho capítulo de la obra de Nietzsche⁸⁴. Señala James Hillman que aunque Jung habla a menudo sobre Dioniso en el seminario, nunca fue el foco central de su estudio, pues cuanto más se acercaba a Nietzsche más se alejaba de Dioniso, en lo que tiene que ver el hecho de que Jung acentúa el desmembramiento como característica dionisiaca⁸⁵, temible característica para el huésped del dios. Y sin embargo Jung también experimentó con la «embriaguez» dionisiaca, pues de una experiencia semejante nació *El libro rojo* como obra de experimentación psicológica consigo mismo, con su «locura» o imaginación desenfrenada, pero parametrizando sus dosis. Para Susan Rowland⁸⁶ este experimento supuso ni más ni menos que una inmersión en el desmembramiento dionisiaco. Jung había dejado de trabajar en *El libro rojo* en 1930 y en el momento de nuestro

80 Giorgio Colli, *Apolíneo y dionisiaco*, trad. de Miguel Morey, Madrid: Sexto piso, 2020, p. 146.

81 En el poema «Pan y vino».

82 Bernardo Nante, *El libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable*, Madrid/Buenos Aires: Siruela/El hilo de Ariadna, 2011, p. 121.

83 Como se adivina, la expresión es de Heidegger.

84 La leona embarazada, la isla flotante, etc., cf. SZN 2 pp. 128 y ss.

85 James Hillman, «Dionysus in Jung’s writings», en *Mythic figures. Uniform edition vol. 6*, Thompson: Spring publications, 2016.

86 Susan Rowland, *Remembering Dionysus. Revisioning psychology and literature in C. G. Jung and James Hillman*, Londres: Routledge, 2017, p. 170.

seminario su atención se encontraba dirigida hacia otra parte, ya no trataba con «el dios», o el inconsciente, solo mediante la experimentación psicológica personal con sus imágenes interiores, sino enfrentándolas en el mundo, atendiendo a las distintas mitologías, obras literarias y alquímicas de Oriente y Occidente que le proporcionaban un punto de apoyo fuera de sí mismo para tratar de manera científica acerca de este asunto.

En la primera parte del *Zaratustra* la acción dramática se concentra en el prólogo, al que siguen los discursos de Zaratustra, en los que se perfilan las líneas generales de su pensamiento, de su doctrina. Es a partir de la segunda parte de la obra que la acción dramática se desarrolla más propiamente en lo que podríamos denominar «el viaje de Zaratustra», que consiste en que Nietzsche-Zaratustra se adentra en el mundo del Yin, el mundo de lo inconsciente, el mundo del ánima⁸⁷ y la sombra, sobre todo a partir de los capítulos «La canción de la noche», «La canción del baile» y «La canción de los sepulcros», cuando empieza a tomar contacto con las funciones inferiores de su psicología. Para Eugen Fink⁸⁸ en estas tres «canciones» Nietzsche «da una explicación más precisa de la voluntad de poder, y añade: «¿son canciones que expresan estados de ánimo, resultando inútil en ese caso interrogarlas por un sentido más profundo?». ¿Por qué si estas canciones hablan efectivamente acerca de estados de ánimo no pueden tener también un sentido más profundo? Quizá precisamente lo que quiere transmitirnos Nietzsche es el gran valor y profundidad de las vivencias personales y su misterio⁸⁹, quizá ese sea precisamente el enigma a resolver: la profundidad de las vivencias –y su repetición–⁹⁰. El propio Fink acaba reconociendo que «tales vivencias [...] se encuentran en un pasaje decisivo de la obra y son algo más que confesiones existenciales». Por otro lado, el tratamiento de las ideas filosóficas de Nietzsche tampoco se encuentra exento de problemas en el seminario. Jung ocasionalmente llega a calificar la idea del eterno retorno como un «invento»

87 El concepto de «ánima» queda en gran parte explicado en las páginas 395 y 399. En la página 396 se establece la fórmula Nietzsche = sí-mismo = ánima, que completa la fórmula Nietzsche = sí-mismo expuesta en el volumen 1 y explica, entre otras cosas, la coexistencia de perspectivas diametralmente opuestas en la obra y en la personalidad de Nietzsche.

88 Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 93-94.

89 Cf. Carta 1050 CO VI 184.

90 Una vivencia importante es la del aullido del perro en el capítulo de la tercera parte «De la visión y enigma», donde Nietzsche trata acerca del eterno retorno, allí se dice que tal aullido le recuerda a Nietzsche un triste suceso de su infancia, que Jung no logró identificar. No obstante, Jung pone en relación esta imagen del *Zaratustra* con un sueño que Nietzsche tuvo a los 15 años. Señala Andrés Sánchez Pascual en la nota 284 de su traducción del *Zaratustra* que la vivencia a la que se refiere Nietzsche se remonta al día en que su familia se trasladó de residencia tras la muerte del padre de Nietzsche, entonces, mucho antes del amanecer, «un perro empezó a ladrar tristemente a la luna», (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 471).

de Nietzsche para escapar de la confrontación con lo que el inconsciente intenta decirle, un «intento de su consciencia» para evadirse⁹¹, aunque más adelante en cambio considera que tal idea capital del filósofo sí procede de lo inconsciente y no de la consciencia de Nietzsche⁹². Las dos afirmaciones se contradicen, y si bien se puede entender que efectivamente Nietzsche utiliza conscientemente sus ideas elevadas procedentes de lo inconsciente para escabullirse de otros contenidos de lo inconsciente que le desagradan, no por ello dejamos de echar en falta en el seminario una mayor atención a algunas de esas ideas elevadas que también están presentes en el *Zarathustra*. Teniendo en cuenta, por ejemplo, que para Jung «el pasado y el futuro son uno»⁹³, habría cabido esperar que el estudio de la idea del eterno retorno y de sus símbolos hubiera recibido una mayor dedicación en el seminario, aunque sin duda se aportan importantes datos. Pero Jung no era lo suficientemente filósofo como para desarrollar más ampliamente tales pensamientos, tampoco pretendió nunca hacerse pasar por filósofo.

* * *

Hay que subrayar una vez más que este seminario de Jung es una respuesta a Nietzsche, pero se debe añadir seguidamente que Nietzsche también responde desde su propia obra a lo que se afirma en este seminario. Frente al Nietzsche-Zarathustra que se identifica con el cuerpo y que en él ubica al sí-mismo⁹⁴, oigamos lo que tiene que decir Nietzsche más allá del *Zarathustra*: «no soy ni espíritu ni cuerpo, sino una tercera cosa»⁹⁵. Esta sola frase echa por tierra cualquier idea de primacía del cuerpo que en muchas ocasiones, con toda razón en esas ocasiones, Jung atribuye a Nietzsche-Zarathustra. Y sin embargo Jung advierte correctamente que según «la consciencia paradójica de Nietzsche: somos y no somos, ambos somos esto y aquello», y ésta es precisamente «la consciencia del superhombre»⁹⁶, así «llegamos al final a la idea de alguien que no es ni uno ni otro. [...] Aprendemos a separarnos de las cualidades, somos esto y aquello, blanco y negro. Quien reconoce que posee ambos lados ya no es ni blanco ni negro. Y esto es exactamente lo que Nietzsche propone en su idea de alguien superior más allá del bien y del mal. Se trata de una gran

91 SZN 2, p. 475.

92 SZN 2, pp. 494-497.

93 SZN 2, p. 481.

94 SZN 1, pp. 366, 378, 412.

95 CO IV 308.

96 SZN 2, p. 600. Jung apunta que esta concepción filosófica característica del superhombre llega a Nietzsche desde el budismo principalmente a través de Schopenhauer, y junto con la influencia cristiana ambas serían aquí la fuente histórica de Nietzsche (SZN 2, pp. 600-603).

intuición psicológica»⁹⁷. También para Jung, «entre el sujeto y el objeto: allí el sí-mismo es visible»⁹⁸, el sí-mismo es la «tercera cosa», ni espíritu ni cuerpo, con lo que Nietzsche y Jung parecen después de todo estar más de acuerdo de lo que nos presenta Jung en el seminario y Nietzsche en su *Zarathustra* al tratar acerca del superhombre/sí-mismo. Reconociendo todo el valor del análisis junguiano acerca de la simbología y del pensamiento de Nietzsche tal como se expresa el *Zarathustra*, mantengamos también nuestras reservas y una sana duda frente a la capacidad omnicomprendiva de la interpretación que ofrece Jung del pensamiento de Nietzsche, Jung mismo nos habría precavido de ello. Cuando ya estaban escritas las cuatro partes del *Zarathustra*, Nietzsche escribe a su hermana Elisabeth el 7 de mayo de 1885: «no creas que mi hijo Zarathustra exprese mis opiniones. Es una de mis preparaciones y uno de mis entre actos»⁹⁹. Sin embargo, notemos también que el *Zarathustra*, a la luz de la psicología analítica –que atiende no tanto al pensamiento expresado conscientemente por Nietzsche en su obra como a las imágenes en las que su inconsciente se expresa–, es una de esas obras que saben más del autor que las ha compuesto que él mismo acerca de su propia creación. Curiosamente, como ocurre en el caso que hemos mencionado antes en relación con el sí-mismo corporal/espiritual/una tercera cosa, en algunos puntos el Nietzsche que no aparece en el *Zarathustra* se aproxima extraordinariamente Jung y comparte con él sus principales objetos de estudio, notablemente en un fragmento póstumo de la época del *Zarathustra* que dice así: «lo llamáis la autodescomposición de Dios; pero es sólo su cambio de piel: –¡él está despojándose de su piel moral! Y enseguida lo volveréis a ver, más allá del bien y del mal»¹⁰⁰. Se trata ni más ni menos que del tema del renacimiento de Dios, caro a Jung; y sin duda «Nietzsche [...] había encontrado un dios»¹⁰¹: Dioniso. Pero con dioses o sin dioses, Nietzsche lo sabía bien: «todas las personas que albergan algún impulso heroico hacia su propia meta, sacarán de mi *Zarathustra* una gran fuerza»¹⁰², y alcanzar la propia meta es lo que significa precisamente la individuación, tanto en la filosofía de Nietzsche como en la psicología de Jung.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BISHOP, Paul, *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche*, New York: Walter de Gruyter, 1995.

97 SZN 2, p. 587.

98 SZN 2, p. 42.

99 CO V 66.

100 FP III 87, 432.

101 SZN 2, p. 704.

102 CO IV 453.

- CASTILLO COLOMER, Javier, *Psicoterapia de orientación junguiana. Una perspectiva integrativa de la psicología analítica*, Madrid: Psimática, 2017.
- ESCOBAR, Karolina Andrea, *Aproximación a la epistemología junguiana. Sincronicidad como principio epistemológico y temporalidad en la obra de C. G. Jung*, San Luis: Universidad Nacional de San Luis, 2014.
- JACOBI, Jolande, *Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung*, Madrid: Sirena de los vientos, 2019.
- JUNG, C. G., *El Zarathustra de Nietzsche*, 2 vol., Madrid: Trotta, 2019-2021
- JUNG, C. G., *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the seminar given in 1934–1939*, 2 vol., London: Routledge, 1989.
- JUNG, C. G., *Obra completa, I-XVIII*, Madrid: Trotta, 1999-2017.
- NANTE, Bernardo, *El libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable*, Madrid/Buenos Aires: Siruela/El hilo de Ariadna, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Correspondencia*, 6 vol., Madrid: Trotta, 2005-2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, 4 vol., Madrid: Tecnos, 2006-2010.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Obras completas*, 4 vol., Madrid: Tecnos, 2011-2016.
- RUSSELL, Jared, *Nietzsche and the clinic. Psychoanalysis, philosophy, metaphysics*, Londres: Karnac, 2017.

