

## LA MUJER INTERIOR EN NIETZSCHE-ZARATUSTRAS

### The inner woman in Nietzsche-Zarathustra

*José Medina Rosas*

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: Las afirmaciones de diverso tipo que Nietzsche realiza en su obra acerca de la mujer han sido entendidas y criticadas desde diversos puntos de vista atendiendo no pocas veces a la valoración social dominante en cada lugar y en cada época, pero este juicio del espíritu de los tiempos, aunque muy interesante y pertinente, es en una medida no menor poco acorde con la naturaleza de la propia obra de Nietzsche. Proponemos una lectura de lo que significa la mujer en y desde la obra de Nietzsche, teniendo en cuenta su psicología propia, lo que significa tratar acerca de la «mujer interior» en el filósofo, principalmente a través de algunos textos que hablan acerca de la mujer extraídos de *Así habló Zaratustra* -sobre todo del final de su tercera parte-, recurriendo al estudio que de la obra cumbre de Nietzsche hace C. G. Jung, así como a su concepto de ánima. La relación de Nietzsche con la mujer interior abre una nueva vía para comprender el sentido de la obra del filósofo.

*Palabras clave:* Ánima – psicología analítica – Zaratustra – transformación

ABSTRACT: The different types of affirmations that Nietzsche makes in his work about women have been understood and criticized from different points of view, attending not infrequently to the prevailing social assessment in each place and in each time, but this judgment of the spirit of the times, while very interesting and pertinent, is not really in keeping with the nature of Nietzsche's own work. We propose a reading of what women mean in and from Nietzsche's work, taking into account his own psychology, what it means to deal with the «inner woman» in the philosopher, mainly through some texts that speak about the woman extracted from *Thus Spoke Zarathustra* -especially from the end of its third part-, resorting to the study of Nietzsche's masterpiece by C. G. Jung, as well as his concept of the anima. Nietzsche's relationship with the inner woman opens a new way to understand the meaning of the philosopher's work.

*Keywords:* Anima – analytical psychology – Zarathustra – transformation

## I. ENTRE EL LÁTIGO Y EL NUEVO MUNDO

El pensamiento contradictorio de F. Nietzsche, tan lleno de riqueza como solo puede estarlo aquello que abarca dentro de sí los más significativos contrastes, es un pensamiento que extiende lo paradójico de su obra también al ámbito de la vida privada. Difícilmente podría ser de otra manera cuando tratamos con un pensamiento tan efectivamente coherente y vital. Semejante ambivalencia ocurre no en último lugar en lo que se refiere a la relación del filósofo, tanto teórica como vivencial, con el sexo opuesto. Así, frente al látigo de Zaratustra que recomienda usar con las mujeres, tenemos al Nietzsche amable y amistosamente atento de sus amigas feministas. Naturalmente la máxima tensión y los más diversos equívocos tienen que producirse cuando el pensamiento de Nietzsche se refiere a la mujer.

Muy lejos de descartar o no tomar en serio las ideas del filósofo a causa de sus contradicciones, debemos entender estas como expresión de un pensamiento más profundo que aquel por el que se rigen las expresiones del hombre corriente, debemos por tanto intentar comprender lo que Nietzsche nos está diciendo, aquello de lo que su obra habla, sin caer en literalismos.

Una de las claves para entender lo que Nietzsche dice acerca de las mujeres, o de la mujer, es tener en cuenta la diferenciación mujer exterior (de carne y hueso) / mujer interior (psicológica). Nos adentramos así en el terreno de la psicología, pero una psicología filosófica en cierto modo a la manera de Nietzsche. No nos preguntaremos aquí si estamos haciendo psicología o filosofía, solo intentamos comprender.

Comprender a Nietzsche es comprender *Así habló Zaratustra*. Probablemente todos los caminos que abre la obra de Nietzsche llevan al *Zaratustra*, incluso, por otro lado y en cierto sentido, todos esos caminos proceden de esta obra capital, igual que el yo psicológico procede del Sí mismo tal como Jung lo conceptualizó. Andrés Sánchez Pascual afirma que «si el pensamiento de Nietzsche no lleva a *El Anticristo*, no lleva a ninguna parte»<sup>1</sup>, pero más bien, si la filosofía de Nietzsche no lleva a *Así habló Zaratustra* entonces no lleva a ninguna parte, porque el *Zaratustra* es su centro<sup>2</sup>.

1 Andrés Sánchez Pascual, «Introducción», en F. Nietzsche, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 8

2 Entre los filósofos *Así habló Zaratustra* ha sido quizá más respetado que estudiado, la profesora de filosofía Kathleen Higgins lo expresa en estos términos: «¿por qué los especialistas de Nietzsche muestran tan poco interés por el *Zaratustra*? [...] ¿Qué pasaría si leyésemos las otras obras de Nietzsche a la luz de *Así habló Zaratustra*?», «Forma literaria y crisis de la madurez en *Así habló Zaratustra*»: *Estudios Nietzsche* 16 (2016), 55-56. No obstante también existen importantes estudios filosóficos, como el de Laurence Lampert *Nietzsche's teaching. An interpretation of Thus spoke Zarathustra*, New Haven and London: Yale University Press, 1986

El acceso a la mujer interior, psicológica, es simbólico, como simbólico es *Así habló Zaratustra*. No debe extrañarnos entonces que este aspecto de la mujer interior en Nietzsche haya sido tratado por el psicólogo C. G. Jung en su seminario sobre el *Zaratustra* con notable éxito. A pesar de las carencias que ya han sido señaladas<sup>3</sup>, esta aproximación de la psicología analítica a la obra de Nietzsche es una de las pocas que, a nuestro juicio, ha tratado de manera adecuada el simbolismo de aquel extraño poema y más concretamente, en el caso que nos ocupa, la relación de Nietzsche con lo eterno femenino<sup>4</sup>, con la mujer interior.

Nos dice Jung que en *Así habló Zaratustra* Nietzsche se identifica con la figura de Zaratustra, el protagonista de su relato, pudiéndose hablar de esta manera de un Nietzsche-Zaratustra que asume tanto el pensamiento del propio Nietzsche como el de su yo más elevado, completo y en parte inconsciente, lo que en psicología junguiana se denomina Sí-mismo. Veamos qué dice Nietzsche-Zaratustra acerca de la mujer. En el capítulo de la primera parte del poema, o de la sinfonía, titulado «De las viejecitas y de las jovencitas», donde por primera vez menciona el látigo de Zaratustra, hallamos las más duras expresiones de Nietzsche-Zaratustra hacia la mujer, pero también encontramos allí mismo una importante imagen cargada de profundo simbolismo:

Que la mujer sea un juguete, puro y delicado, semejante a una piedra preciosa, iluminado por las virtudes de un mundo que todavía no existe.

El interés del filósofo se dirige precisamente hacia el mundo que todavía no existe, y en el pasaje citado pone en relación este nuevo mundo y sus características virtudes con la mujer, ambos son en realidad una piedra preciosa para Nietzsche, es decir, lo más valorado por él. Nietzsche es un intuitivo de las posibilidades futuras, no quiere vivir en el hoy ni para el hoy. Como escribe en otro lugar:

«“Así quiero vivir, iluminado por las virtudes de un mundo que todavía no existe”»<sup>5</sup>.

Encontramos entonces que como Nietzsche quiere vivir es con esta mujer a la que iluminan las virtudes de un mundo futuro. ¿Acaso sea esta mujer la que necesite del látigo de Zaratustra y no la mujer de carne y hueso? ¿Pero quién es esa mujer? Es el ánima, la mujer interior.

3 Cf. Lucy Huskinson, *Nietzsche and Jung. The whole self in the union of opposites*, Hove and New York: Brunner-Routledge, 2004

4 Recordaremos que Nietzsche declara en *Ecce homo* «quizá yo sea el primer psicólogo de lo eterno femenino», EH «Por qué escribo libros tan buenos» 5, OC IV 814. Como segundo gran psicólogo de lo eterno femenino bien podría considerarse a C. G. Jung

5 FP III 150, 5[1] 146

## II. EL ÁNIMA: LA MUJER INTERIOR

Sabemos de la importancia que tiene para Nietzsche la soledad, inexorable soledad para el filósofo, entendida también, incluso principalmente, como soledad en compañía de los demás: el filósofo en tanto que detentador de un pensamiento singular está solo ante todos los que no le comprenden, por eso habitualmente primero es malentendido. Soledad del autor, pero también de la obra: el *Zarathustra* vive en una «azulada soledad»<sup>6</sup>, no una soledad negra, negativa, desesperada. En el capítulo de *Así habló Zarathustra* titulado «El retorno a casa», que inicialmente llevaba el título «De la soledad», Nietzsche llega a decir: «¡Oh, soledad! ¡Patria de mi soledad!»<sup>7</sup>. Al final de este capítulo el alma de Nietzsche-Zarathustra estornuda y entonces grita «¡salud!», pues «¡mi nariz ha sido por fin redimida del hedor de todo ser humano!». Esto por no hablar de que Zarathustra «disfrutó de su espíritu y de su soledad»<sup>8</sup> durante diez años antes de comenzar a pronunciar sus discursos, tras todos estos años de soledad «finalmente su corazón se transformó»<sup>9</sup> –y se transformará por segunda vez al final de la tercera parte–.

Sin embargo, la soledad no suele ser tratada en los estudios sobre Nietzsche. ¿Ha recibido la soledad, que es acaso uno de los elementos consustanciales de la propia filosofía, un tratamiento adecuado y suficiente en los estudios filosóficos habidos hasta ahora? Ni el valor de la soledad ni en qué podría consistir ese introducirse en la soledad, como Nietzsche quería<sup>10</sup>, han sido objeto de una observación adecuada en la mayoría de los ensayos que se dedican a estudiar la vida y el pensamiento de Nietzsche. No es extraño. Lo que ocurre en soledad pertenece al ámbito más íntimo y desconocido del individuo, incluso en no pocas ocasiones para él mismo. Nos movemos aquí en el terreno de la psicología. Pero esta psicología de la soledad tiene una importancia de primer orden para la filosofía, desde luego para la filosofía de Nietzsche.

6 EH «Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie» 6, OC IV 838. Desde la psicología junguiana se ha tratado acerca del simbolismo del color azul: «cuando durante el día no hay nubes, el cielo nos parece azul. Ese color azul da a los humanos el sentimiento de continuidad. También lleva a un sentimiento de calma, profundidad y amplitud más allá de todo entendimiento consciente y, por lo tanto, nos guía hacia la sensación de eternidad. [...] Los humanos asociamos el azul con paz, tranquilidad, introversión, recuperación, satisfacción, confianza. [...] Pero aire, espíritu, hielo y frialdad también están asociados al azul», Theodor Abt, *Introducción a la interpretación de pinturas de acuerdo a C. G. Jung*, México: Fata Morgana, 2011, p. 94

7 Za, OC IV 184

8 Za, OC IV 71

9 *Ibid.*

10 «Ve a la soledad con tu amor y con tu crear. [...] Ve a tu soledad con mis lágrimas, hermano mío», Za, «Del camino del creador», OC IV 108

En su seminario *El Zarathustra de Nietzsche*, Carl Jung utiliza como clave de interpretación un concepto o símbolo que tiene mucho que ver con aquello que el hombre se encuentra en la soledad:

Cuando el creador está solo, lo primero que encuentra es su inconsciente, el compañero de toda soledad. [...] La compañía que encontramos representa todo lo que nos gustaría ignorar o mantener oculto. Cuando un hombre está solo consigo mismo, es asaltado por toda clase de sentimientos e ideas extrañas que su ánima produce, y el ánimos hace lo mismo con la mujer<sup>11</sup>.

El ánima nos visita sobre todo cuando estamos solos, frecuentemente con toda una serie de sentimientos de inferioridad, pensamientos devaluadores, de culpabilidad, obsesiones, raras ideas, etc., que experimentamos como si esos mismos pensamientos e imágenes constituyeran nuestra propia interioridad, como si ellos fuéramos nosotros mismos, cuando en realidad no es así. Si nos identificáramos con esta interioridad, que efectivamente es nuestra, pero ni mucho menos todo lo que somos, entonces seríamos neuróticos<sup>12</sup>. El ánima, de manera patológica o no, es el agente de todos estos improperios mientras que el yo del individuo es el sujeto paciente que los sufre. Por eso en muchas ocasiones huimos de la soledad, porque en ella encontramos a nuestros «demonios»<sup>13</sup>.

La capacidad para estar solo es un logro psicológico nada desdeñable<sup>14</sup>, y Zarathustra es precisamente el que ha logrado sobreponerse a sí mismo en esa soledad, dicho de otra forma, es aquel que mantiene una buena relación con su ánima:

Y Zarathustra corrió y corrió y no encontró a nadie más, y estuvo solo, y se encontró continuamente a sí mismo, y disfrutó y bebió a sorbos su soledad, y pensó en cosas buenas, –durante largas horas<sup>15</sup>.

11 C. G. Jung, *El Zarathustra de Nietzsche. Notas del seminario impartido en 1934-1939*, vol. 1, trad. de Antonio Fernández Díez, Madrid: Trotta, 2019, p. 740 (SZN 1)

12 «El ánima es algo diferente del yo. Cuando uno se identifica con el ánima, tiene un problema, es un neurótico», C. G. Jung, *El Zarathustra de Nietzsche. Notas del seminario impartido en 1934-1939*, vol. 2, trad. de Antonio Fernández Díez, Madrid: Trotta, 2021, p. 283 (SZN 2). Corrijo la traducción del comienzo de este pasaje que en la primera edición de Trotta dice: «el ánima sería algo diferente del sí-mismo» en lugar del inglés original «*the anima is something different from the ego*», C. G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the seminar given in 1934-1939*, 2 vol., London: Routledge, 1989, p. 1048

13 «¡Solitario, tú andas el camino hacia ti mismo! ¡Y tu camino pasa junto a ti y tus siete demonios! Serás para ti mismo hereje y bruja y hechicero y loco y escéptico y profano y malvado», Za, «Del camino del creador», OC IV 108

14 Cf. D. W. Winnicott, «La capacidad para estar solo», en D. W. Winnicott, *Obras escogidas I*, Barcelona: RBA, 2006, pp. 457-465

15 Za, «A mediodía», OC IV 243

Para Nietzsche se trata de: «mirar hacia dentro de uno mismo de manera sana, sin destruirse; es un don raro aventurarse en las profundidades no investigadas sin ilusiones ni patrañas, sino con una mirada pura. Goethe»<sup>16</sup>.

He ahí el hombre, *Ecce homo*.

Pero el ser humano corriente –no se puede ser las 24 horas un Zaratustra– cae inevitablemente de vez en cuando, y más veces de lo que le gustaría desear, especialmente si es neurótico, en las garras del ánima. Entonces puede hablar como aquí hace Nietzsche:

Me llega un dulce aroma que desata el corazón y las lágrimas. En verdad, conmueve y desata el corazón del navegante solitario<sup>17</sup>.

Poco antes Nietzsche-Zaratustra pedía perdón por la tristeza<sup>18</sup>.

He ahí la mujer, *Ecce mulier*, pues los hombres no lloran, ya que esta es justamente la actitud contraria a la típicamente masculina.

Tenemos, pues, a la mujer y al hombre, o a la masculinidad y a la femineidad, según se han entendido tradicionalmente sus psicologías. Siguiendo estos moldes típicos, el ánima es por definición en Jung femineidad inferior, sentimiento inferior, sentimentalidad<sup>19</sup>. Jung también encuentra en Sócrates esta sentimentalidad inferior y poco desarrollada, consecuencia de la hipertrofia de su función de pensamiento y de su hábito discursivo y razonador, por eso, según Jung, al menos al final de sus días el *daimon* de Sócrates le propuso desarrollar la parte que más había descuidado de sí mismo:

16 FPI 419, 24[1]

17 Za, «La canción del sepulcro», OC IV 137. Cf. C. G. Jung, SZN 2, pp. 413 y ss., donde Jung a propósito de este pasaje comenta la cualidad inferior del ánima en Nietzsche

18 Za, «La canción del baile» OC IV 137.

19 «Al sentimiento, es decir, al elemento femenino en el hombre», C. G. Jung, «Sobre el problema amoroso del estudiante universitario», en *Civilización en transición*, OC vol. 10, trad. de Carlos Martín, Madrid: Trotta, 2001, p. 104. Obsérvese que mientras que para Jung el sentimiento es el elemento femenino, el ánima sin embargo es sentimiento inferior, sensiblería. En general se puede decir que para la psicología junguiana, en la mayor parte de los textos, el ánima es propiamente el ánima inferior. El elemento masculino en el hombre correspondería a la función del pensamiento. Miguel de Unamuno, contemporáneo de Jung, expresa la misma idea en su novela *Niebla*: «la mujer sólo ama a su hombre mientras no piense como ella, es decir, mientras piense», *Niebla*, Barcelona: Orbis-Origen, 1982, p. 47. Estas consideraciones de género han sido no obstante reformuladas y puestas al día dentro de la psicología analítica en diversos estudios, cf. por ejemplo James Hillman, *El mito del análisis. Tres ensayos de psicología arquetípica*, trad. de Ángel González de Pablo, Madrid: Siruela, 1992, pp. 69-74. Mientras que en su obra publicada y en conferencias Jung insiste en los roles tradicionales de género, en su seminario privado sobre el *Zaratustra* afirma: «las circunstancias psicológicas actuales, la extraña mezcla en el carácter de los sexos, es a mi juicio algo excelente», C. G. Jung, SZN 2, p.572

Y La música es símbolo de una perspectiva más amplia para el soñante; es el arte del sentimiento *par excellence*. Sócrates fue un terrible racionalista, por eso su *daimon* le dijo: “Sócrates, debes componer más música” [Platón, *Fedón* 60e]. ¡Y nuestro querido viejo Sócrates se compró una flauta y empezó a tocar cosas horribles! Por su puesto el *daimon* quería decir: “Practica más el sentimiento, no seas tan condenadamente racional todo el día”<sup>20</sup>.

La función del sentimiento está poco desarrollada en Nietzsche y en consecuencia el ánimo ejerce su poder, su influencia, sobre el yo y sobre la función del pensamiento, siempre que el yo no sea lo suficientemente fuerte como para impedirselo; entonces ocurre, por ejemplo, que los pensamientos llegan a la mente consciente impregnados de cursilería y tristeza exagerada. El ánimo es entre otras cosas esta función del sentimiento poco desarrollada de Nietzsche, es decir, en lugar de sentimiento sensiblería, sentimentalidad exagerada<sup>21</sup>. ¿Qué otros contenidos encontramos en el ánimo-Nietzsche? Los habituales.

El ánimo, que es un oponente a las ambiciones del yo y «una figura de poder»<sup>22</sup>, sin duda está presente en el nietzscheano pensamiento de la voluntad de poder, que al igual que el concepto de ánimo también se refiere a un ir más allá de lo dado, a un querer obtener cada vez más -también más poder-. La presencia preponderante del «poder» y del «dominio» del mundo por parte de los «señores de la tierra» en el último tramo de la obra de Nietzsche<sup>23</sup>, el abiertamente más cruel, responde a esta psicología del ánimo, aquí está

20 C. G. Jung, *Dream analysis. Notes of the seminar given in 1928-1930*, London, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. 11

21 La identidad Nietzsche-ánimo-melancolía ha sido tratada en el reciente libro de Victoria Cirlot, *Ariadna abandonada. Friedrich Nietzsche trabaja en el mito*, Barcelona: Alpha Decay, 2021, de manera brillante a través de tres imágenes plásticas íntimamente relacionadas: la *Melancolía* de Albrecht Dürer, la *Ariadna durmiente* de los Museos Vaticanos y la famosa fotografía de Nietzsche de 1882. Este libro es especialmente valioso para el estudio del ánimo en la vida y la obra de Nietzsche

22 C. G. Jung, *Introducción a la psicología analítica. Apuntes del seminario impartido en 1925*, trad. de Francisco Campillo Ruiz, Madrid, Trotta, 2017, p. 219. Esta caracterización del ánimo como figura de poder no está exenta de cierta polémica. En *Aion* dice Jung que «el ánimo saca la espada de su poder» cuando se encuentra con el ánimo, § 30, aquí es el ánimo la figura de poder. Como efecto del ánimo, en la mujer «su yo está sujeto a invasiones de energía disruptiva que la convierten en todo menos en este ser cariñoso y gentil que ella desearía ser. Se vuelve abrasiva, dominada por un ansia inconsciente de poder y de control. Esto es lo que Jung llamó posesión por el ánimo», Murray Stein, *El mapa del alma según Jung*, trad. de Danila Crespi, Barcelona: Luciérnaga, 2008, p. 177. No obstante, y a pesar de las diferencias «el efecto que ánimo y ánimo ejercen sobre el yo es en principio el mismo», C. G. Jung, *Aion*, OC vol. 9/2, trad. de Carlos Martín Ramírez, Madrid: Trotta, 2011, § 34, además hay que tener en cuenta que «bajo ciertas condiciones [...] tenemos una figura del ánimo que es prácticamente indistinguible de un ánimo», C. G. Jung, SZN 2, p. 401

23 Pero que también se puede encontrar desde muy temprano en su obra, por ejemplo: «La guerra es tan necesaria para el Estado como lo es el esclavo para la sociedad», FP I 182, 7[138]



hablando primordialmente el *ánima*<sup>24</sup>, fría como el hielo, contra la que por cierto no vendría nada mal usar el látigo de Zaratustra. No el amable yo de Nietzsche, ni el anciano sabio Zaratustra, es el *ánima* de Nietzsche la que habla en favor de la esclavitud y de la tiranía; el mismo filósofo dice que quien está a favor de la esclavitud y la tiranía es la mujer:

«Durante demasiado tiempo se ha ocultado en la mujer un esclavo y un tirano. Por eso la mujer aún no es capaz de una amistad: solo conoce el amor»<sup>25</sup>, pero en este amor de la mujer «continúa habiendo agresión y rayo y noche junto a la luz»<sup>26</sup>, por tanto no es del todo amor, y no es amistad, porque como Nietzsche bien sabe: «¿eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo. ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos»<sup>27</sup>. Aquí Zaratustra sin embargo se muestra a favor de la amistad: «hay camaradería: ¡ojalá hubiera amistad!»<sup>28</sup>. Podría decirse que algunas personas llevan dentro un amo y un esclavo, otras un amigo –si no fuera porque en realidad en todos nosotros están presentes ambas perspectivas, en distinta medida y con distinto grado de consciencia–, se trata de dos modos lógicos de relacionarnos con el mundo y con nosotros mismos, dos lógicas diferentes. Nietzsche aquí está atribuyendo la lógica del esclavo y el tirano a la mujer, pero esta mujer es la mujer que lleva en su interior, el *ánima*.

El impulso de poder, «que quiere al yo en lo “más alto”» fue reprimido por Nietzsche<sup>29</sup>, no con la consecuencia de que el ansia de poder desapareciera de su vida y de su obra, sino precisamente al contrario, pues lo reprimido, cuando más rechazado, con idéntica fuerza acaba por poseer a la consciencia, entonces se expresan la sombra y el *ánima*<sup>30</sup>, no el yo, tampoco uno mismo en lo que tiene de más auténtico; el *ánima* y la sombra irrumpen en ese caso en las expresiones de la consciencia, en la vida y en la obra del individuo.

24 Jung llega a afirmar: «nunca estamos seguros de si está hablando Zaratustra o Nietzsche o su *ánima*», C. G. Jung, *SZN 2*, p. 576

25 Za, «Del amigo», OC IV 103. Al comienzo de este capítulo, en el que Nietzsche se refiere al eremita, a quien vive en soledad, se dice: «el yo y el mí siempre discuten acaloradamente», es decir dos partes de uno mismo dialogan con vehemencia, de lo que se puede deducir que sus pareceres son contrarios. No es algo distinto la relación entre el yo y el *ánima*: «mi *ánima* [...] una parte de mí mismo que tiene un punto de vista diferente del mío», C. G. Jung, *Introducción a la psicología analítica*, p. 103

26 Za, «Del amigo», OC IV 103

27 *Ibid.*

28 *Ibid.* 104. La dominación y la esclavitud tienen que ver con las masas, así «donde se domina, hay masas: donde hay masas, hay una necesidad de esclavitud», FW 149, OC III 810

29 C. G. Jung, «Sobre la psicología de lo inconsciente», en *Dos escritos sobre psicología analítica*, OC vol. 7, trad. de Rafael Fernández de Maruri, Madrid: Trotta, 2007, § 36-50

30 Por definición la sombra es lo inconsciente reprimido, mientras que el *ánima* está constituida por los contenidos psicológicos propios de la especie humana que no han sido suficientemente desarrollados, y por tanto permanecen en un estado infantil, primitivo; el *ánima* es lo inconsciente no reprimido. Por lo demás, la represión favorece que características propiamente humanas no se desarrollen. En la práctica no siempre es posible mantener la distinción teórica sombra/*ánima* en todos sus aspectos



El deseo de poder con su ordinario y legítimo anhelo de poner al yo en lo más alto se propone metas que conducen al logro de una buena posición, al reconocimiento social, a la satisfacción de las necesidades; pero un deseo de poder desmedido, sin embargo, quiere esclavos, guerras, sufrimiento, dolor, etc., incluso aunque ello no aporte ningún beneficio claro personal ni colectivo. De esta desmesura habla Fernando Savater cuando dice «el proyecto ético de Nietzsche –la Gran Política experimental– es algo *muchísimo* más aristocrático y cruel que lo que los nazis pudieron soñar»<sup>31</sup>, pero es un error confundir esto con «el proyecto ético de Nietzsche», con su fin último y global, ya que aquella «Gran Política experimental», que consistía en un movimiento de radical antítesis de los valores tradicionales cristianos, era solamente una parte del proyecto Nietzsche. Este exagerado deseo de poder asesino de toda compasión es el Anticristo, entendido como figura totalmente opuesta a la de Cristo, y Nietzsche lo encarnó dándole voz en su obra, así hablaba su ánimo, cuya voz encontramos principalmente en los fragmentos más crueles de la obra póstuma *La voluntad de poder*, una obra que, dicho sea de paso, tal como fue confeccionada no es de Nietzsche, sino de su odiada hermana.

Al igual que ocurre la mayoría de las veces que Nietzsche habla acerca del poder, cada vez que Nietzsche habla sobre las mujeres sus palabras están mediadas también por el ánimo, es decir, la imagen del ánimo se pone en medio frecuentemente cuando Nietzsche habla de «la mujer», la mujer de carne y hueso queda eclipsada y en lugar de acerca de ella Nietzsche nos habla del ánimo, de su naturaleza, de lo que ella quiere y de lo que sería absolutamente adecuado hacer con ella, con el ánimo, no con la mujer o con las mujeres<sup>32</sup>. Son los sentimientos inferiores de Nietzsche y su deseo más o menos inconsciente de poder desmedido los que deben ser mantenidos a raya con un buen látigo, metafóricamente hablando. Su ánimo inferior debe ser refrenado en lo que tiene de intolerable y puesta en su sitio<sup>33</sup>, a la vez que

31 Fernando Savater, *Idea de Nietzsche*, Barcelona: Ariel, 1995, p. 128

32 Comentando un pasaje de «De las viejecitas y de las jovencitas» Jung llega a afirmar: «es sin duda la perspectiva de un hombre que está envuelto en su ánimo y solo habla desde el punto de vista de esta. Cuando tiene contacto con la mujer real, inmediatamente su ánimo está en medio. Está detrás de la pantalla de humo del ánimo y no ve nada de la mujer real», C. G. Jung, SZN I, p. 745

33 «Eso es lo que el hombre nunca sabe y lo primero que tiene que aprender en el análisis: No olvides tu látigo. Sin embargo, el látigo es para su ánimo y no para las mujeres», C. G. Jung, SZN I, p. 754. Nietzsche lo entiende también así: «si los prójimos son *sólo* una forma de *nuestras sensaciones*, entonces el *dominio* es sólo una forma de *auto-dominación*. Y la voluntad de ser señor es = a la suprema victoria sobre el propio miedo y compasión, y transformación del otro en una función de *nosotros* mismos – la producción, pues, de un organismo», FP III 364, 16[87]. Nietzsche obviamente no está a favor de azotar a mujeres ni a hombres con un látigo, «hay algunos para quienes la virtud significa convulsionar bajo el látigo: ¡y para mí habéis oído demasiado sus gritos!», Za, «De los virtuosos», OC IV 126

se la canaliza en favor de la salud psíquica permitiéndosele un desarrollo adecuado.

Pero la vida no siempre puede ser domesticada y «el ánima es el arquetipo de la vida»<sup>34</sup>. Para Nietzsche la vida es «mala y falsa y una mujer en todo»<sup>35</sup>. Decir sí a la vida, decir sí a la mujer (interior), nunca fue una tarea fácil para Nietzsche. La filosofía del sí dionisiaco a la vida, la filosofía de Zaratustra, no oculta el hecho de que Nietzsche también dijo no a la vida:

No quiero la vida *de nuevo*. ¿Cómo la soporté? Creando. ¿Qué es lo que me hace soportar esta perspectiva? La visión del superhombre, que *afirma* la vida. Yo mismo he intentado afirmarla –¡ay!<sup>36</sup>.

Mas el no a la vida tal como hoy es y ayer fue, no es necesariamente una negación de la vida futura, Nietzsche trabajó por ese futuro, iluminado por las virtudes de un mundo que todavía no existe. El ánima es también una promesa de lo que está por venir, por ello lo eterno femenino, el ánima, no siempre tiene en Nietzsche –ni en Jung– la mencionada cualidad inferior<sup>37</sup>, no lo tiene todas las veces que Nietzsche habla de una vida futura. Un ánima más elevada, muy distinta de aquella «mujer» a la que hay que tratar con un látigo, aparece en la tercera parte del Zaratustra, en el capítulo «De la gran nostalgia», que lleva en los borradores de Nietzsche el título de «Ariadna». Ya en 1950 el filósofo Walter Kaufmann escribía:

*Thus Ariadne meant more to him than just the flesh and blood Cosima Wagner, whom he does not seem to have in mind when he writes: “a labyrinthian man never seeks the truth but always only his Ariadne –whatever he may tell us” (XIV, 22). His sister is not entirely wrong when she claims that he is speaking of the human soul, though today we have perhaps a somewhat more accurate term in C. G. Jung’s conception of the Anima*<sup>38</sup>.

En este importante capítulo de la tercera parte del *Zaratustra* se nos dice que el alma es el «cordón umbilical del tiempo», su ombligo, el nexo de unión.

34 C. G. Jung, SZN 2, p. 401

35 Za, «La canción del baile», OC IV 136

36 FP III 109, 4[81]

37 El ánima no siempre es negativa: «el ánima en su aspecto negativo (es decir, cuando se oculta en el sujeto y permanece inconsciente) ejerce una influencia posesiva sobre él [...] De ahí que el aspecto negativo del ánima signifique una forma especial de inadaptación psicológica que o está compensada por la consciencia o compensa a ésta, con una actitud contrapuesta igualmente incorrecta [...] [Una] actitud más distinguida significa también un ascenso de rango del ánima desde su papel de seductora al de guía», C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, trad. de Jacinto Rivera de Rosales, Madrid: Trotta, 2007, § 204-205

38 Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013, p. 34

Nietzsche se refiere al alma con estas palabras: «¿dónde estarían más próximos el futuro y el pasado que en ti?». Aquí el alma en tanto que ombligo del tiempo parece recoger las características que en el capítulo «De la visión y el enigma» poseía el portón en el que convergen los caminos del pasado y el futuro. El eterno retorno tiene que mucho ver con el alma: en tanto que cruce de caminos del pasado y del futuro, de alguna manera, el alma es el portón del tiempo.

También en esta importante intuición mística<sup>39</sup> del eterno retorno, el arquetipo del ánima está presente. Los diversos contenidos que componen lo inconsciente, sean los que sean en cada caso, están contaminados, no diferenciados: «las tendencias y funciones excluidas de la actitud consciente [...] en la medida en que son inconscientes, permanecen fundidas con los restantes contenidos de lo inconsciente y adoptan así un carácter extraño»<sup>40</sup>, por lo que cuando el ánima poco desarrollada emerge a la consciencia comúnmente arrastra consigo elementos de lo inconsciente de toda índole, es decir, todo lo no consciente, personal o colectivo, se vuelve susceptible de consciencia, desde las ideas más simples hasta las de mayor alcance filosófico. De hecho la idea del eterno retorno anunciada por Nietzsche-Zaratustra en el capítulo «De la visión y el enigma» es enunciada por una personificación de lo inconsciente colectivo: el enano, el espíritu de la pesadez. Como señala Jung, «lo llama el “espíritu de la pesadez” y después asume esas ideas»<sup>41</sup>. Por ello,

39 Si como dice Colli «la doctrina suprema de Nietzsche [el eterno retorno] es una fulguración mística», Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, trad. de Carmen Artal, Barcelona: Anagrama, 1988, p. 151, quizá a esta idea mística también le sean de aplicación las propias palabras de Nietzsche: «las explicaciones místicas son consideradas profundas; la verdad es que no son ni siquiera superficiales», FW 126, OC III 803. Por eso Nietzsche apenas puede decir sobre el eterno retorno poco más que su formulación intuitiva. Cuando primero el enano (en el capítulo «De la visión y el enigma») y luego sus animales (en «El convaleciente») explican a Zaratustra el eterno retorno este les reprende por tomarse las cosas a la ligera, por ponerlo demasiado fácil y hacer canciones con algo tan grave, a pesar de que las palabras del enano y de los animales son esencialmente las mismas que las que en otras ocasiones pronuncia Zaratustra y que las del propio Nietzsche en otros escritos. Lo cierto es que años antes de su «intuición mística» Nietzsche ya había anotado en sus cuadernos una llamativa meditación respecto al retorno: «conclusión: ahuyentar a la muerte tanto como sea posible. Eternidad. Resurrección cada 300 años», FP II 304, 21[63] y 21[64]. Nietzsche nunca explicó de una manera intelectualmente satisfactoria qué es el eterno retorno, pero antes de descartar esa idea o de reprochar a Nietzsche el no haberlo explicado suficientemente debemos tener en cuenta que para él se trata de «un pensamiento que, en efecto, requiere “milenios” para que pueda tomar forma», CO IV 182. Nietzsche solo percibió su forma intuitiva

40 C. G. Jung, *Tipos psicológicos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona: Edhasa, 2008, p. 417

41 El primer lugar en el que aparece el pensamiento del eterno retorno en la obra publicada de Nietzsche es un aforismo que se inicia con el epígrafe «el peso más grave», quien anuncia allí la idea del eterno retorno es «un demonio» (FW 341, OC III 857), una expresión de lo inconsciente. Se dice que Jung llegó a afirmar: «el *Zeitgeist* [el espíritu de los tiempos] [...] es siempre un espíritu de la pesadez», *Encounters with C. G. Jung. The journal of Sabi Tauber (1951-1961)*, trad. ing. de Marianne Tauber, Einsiedeln: Daimon Verlag, 2021, p. 160), igualmente también para Nietzsche parece que el espíritu de la pesadez tiene mucho del hegeliano «espíritu de los tiempos» concretado en el espíritu de los tiempos actuales, en el espíritu del hoy, pues «el hoy pertenece a la plebe» (Za, «El mago», OC

el enano es en realidad el jinete, el más elevado pensamiento de Zaratustra. [...] La idea del eterno retorno, que para Nietzsche era inspiradora, pertenece al espíritu de la pesadez»<sup>42</sup>. El eterno retorno es un pensamiento que llega con el ánimo.

Que cosas tan dispares como los sentimientos devaluadores de uno mismo, las ansias de dominio, las nuevas posibilidades todavía no conocidas, las más profundas ideas acerca del ser humano y del mundo en el que vive, etc., formen parte de ese concepto, o símbolo, llamado ánimo puede resultar desconcertante, pero se explica fácilmente: el ánimo es el arquetipo de lo inconsciente, y cualquier cosa que sea inconsciente es un contenido del ánimo, el ánimo toma expresión en ese contenido cualquiera que sea; en palabras de Jung: «es normal que un varón oponga resistencia a su ánimo, porque, como ya he dicho, esta última representa lo inconsciente, junto con todos los contenidos y tendencias que hasta ese momento se han visto excluidos de la vida consciente»<sup>43</sup>. El típico rechazo del ánimo se manifiesta en la vida de Nietzsche por ejemplo en su exasperación «por <un> ser superficial e inmoral, ligero y carente de sentimientos como Lou»<sup>44</sup>, a pesar de toda su reivindicación teórica acerca de la superación de la moral y sobre él mismo como immoralista.

Con todo esto queda suficientemente claro que el ánimo no es una mujer de carne y hueso, por mucho que habitualmente sus contenidos psicológicos sean proyectados en mujeres de la vida corriente con las que es habitual entablar una relación bien de amor, bien de odio, bien ambas, como en el caso de Nietzsche con Lou von Salomé. Pero hasta tal punto es importante experimentar la proyección para el ulterior desarrollo del ánimo que Nietzsche incluso llega a decir: «de todos los conocidos que he tenido, uno de los más preciados y fecundos ha sido L<ou>. Sólo después de haber tratado con ella, me he sentido maduro para mi Z<aratustra>»<sup>45</sup>. El ánimo entorpece la capacidad del hombre para relacionarse, aunque favorece la atracción hacia las personas en las que se proyecta, que suelen ser aquellas en las que efectivamente existen los rasgos opuestos a los de nuestra propia psicología, los rasgos del ánimo.

IV 232), y esa es para Nietzsche la pesadez y el hastío. Expresando simbólicamente su descontento con los tiempos modernos Nietzsche dice: «esta época es como una mujer enferma», F. Nietzsche, *Poesía completa*, trad. de Laureano Pérez Latorre, Madrid: Trotta, 2000, p. 147

42 C. G. Jung, SZN 2, pp. 495-496

43 C. G. Jung, «Psicología y religión», en *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, OC vol. 11, trad. de Rafael Fernández de Maruri, Madrid, Trotta, 2008, §129

44 CO IV 305

45 CO IV 429

## III. LA RESOLUCIÓN DEL ÁNIMA EN EL ZARATUSTRAS

Para el final de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* Nietzsche planeó «la curación de Zaratustra»<sup>46</sup>. Esta deseada curación, pero de un modo que Nietzsche no pudo planear del todo conscientemente, requería como condición *sine qua non* una relación adecuada de Nietzsche-Zaratustra con el ánimo, si es que entendemos tal curación ante todo como curación psíquica<sup>47</sup>. Esta curación es también la curación del ánimo<sup>48</sup>, su ascenso del papel de seductora y bruja al de guía y compañera. En el trágico final de Nietzsche no encontramos tal curación<sup>49</sup> expresada en su personalidad, pero sí la hallamos en las imágenes del *Zaratustra*. Zaratustra no es la locura de Nietzsche, sino un intento de curación.

*Así habló Zaratustra*, en tanto que obra dramática que posee presentación, nudo y desenlace, expone los discursos de Zaratustra, narra la reacción que tal pensamiento produce en las doctas cátedras de la virtud y en él mismo, mediante la oposición y enfrentamientos con el bufón, la serpiente, las tarántulas, el espíritu de la pesadez, etc., que le hieren profundamente, hasta que finalmente tras una reveladora convalecencia Zaratustra acaba alcanzando la curación de las heridas infligidas, y así termina la tercera parte del *Zaratustra*. Durante toda la obra, secretamente, Nietzsche-Zaratustra sabe que todo aquello que le hirió ha de retornar, pero al propio adivino del eterno retorno le cuesta aceptar su doctrina<sup>50</sup>, vuelve una y otra vez al pasado con su mente, con su

46 FP III 362, 16 [85]

47 Al modo de decir junguiano esta curación se entiende como un encuentro con el Sí-mismo, al modo nietzscheano como una «“vuelta a mí mismo”: ¡una forma suprema de curación!», EH «Humano, demasiado humano. Con dos continuaciones» 4, OC IV 828. Con el *Zaratustra* no era la primera vez que Nietzsche presenta una de sus obras como el resultado de una «curación»

48 En los esquemas contenidos en los fragmentos póstumos de un drama de Zaratustra que retoma motivos y personajes del temprano plan de Nietzsche para el drama titulado *Empédocles*, encontramos el motivo de la «curación de la mujer», FP III 307, 13 [2]

49 No obstante Nietzsche afirma: «la conclusión de mi *Zaratustra* [la tercera parte] ha beneficiado mucho a mi salud. [...] Las últimas dos semanas han sido las más felices de mi vida», y añade: «NUNCA he surcado un mar parecido y con velas de esta clase; y la enorme audacia de *toda* esta historia de navegantes, que dura desde que me conoces, desde 1870, ha llegado a su culmen. [...] *Así habló Zaratustra* está definitivamente *terminado*», CO IV 428-429. Frente a esta elevada valoración del *Zaratustra* contrasta el juicio que emite acerca de sus obras posteriores: «desde ese momento, todos mis escritos son anzuelos», EH «Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro» 1, OC IV 843

50 Al propio Nietzsche le costó aceptar tal doctrina, que pasó de inspirarle el «terror más profundo» a convertirse en una «apoteosis de la vida», Loú Andreas Salomé, *Nietzsche*, trad. de Luis Pasamar, Madrid: Grupo Cultural Zero, 1986, p. 220. Más precisamente «en un apunte suelto de los póstumos, Nietzsche anota el momento en que la doctrina del retorno comenzó a ser soportable para Zaratustra y se inició su *curación*», en tal apunte dice Nietzsche: «Zaratustra anuncia la doctrina del retorno ¡que es ahora por primera vez soportable para él mismo! [FP III 364, 16[86]]», Enrique Salgado Fernández, *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*, Madrid: Plaza y Valdés, 2007, p. 178

memoria, con sus recuerdos, o bien el pasado vuelve a él, con amargura y agresividad, incluso con la agresividad de una serpiente negra, hasta que al final de la tercera parte acepta el eterno retorno, resultando tal aceptación su mayor curación, la más profunda, quizá aún de una manera que no podemos sospechar. Más allá del *Zaratustra*, en lo que a la salud del filósofo se refiere y a su filosofía<sup>51</sup>, encontramos *Las canciones de Zaratustra*, tres de ellas incluidas en la cuarta parte del *Zaratustra* y luego reunidas junto al resto en la última obra de Nietzsche<sup>52</sup>, *Ditirambos de Dioniso*, expresión del poeta-filósofo dialogando una vez más en soledad<sup>53</sup>, en estos diálogos el ánimo y el dios desconocido se muestran menos favorables que nunca respecto al destino de Nietzsche-Zaratustra, pero en *Así habló Zaratustra* todavía se habla de curación y el poema hasta el final de su tercera parte se encamina hacia ella, y la consigue.

Existen otras «canciones» que Nietzsche no incluyó en sus *Ditirambos*, una de las razones para ello, al margen de cuestiones formales, es que pertenecen a la estructura más fundamental de *Así habló Zaratustra* y al pensamiento más decisivo y profundo que Nietzsche expresa en esta obra, nos referimos a «La canción de la noche», «La canción del baile» y «La canción del sepulcro», de la segunda parte del *Zaratustra*. En estas tres canciones encontramos el contrapunto a los tres últimos capítulos de la tercera parte, a su modo también canciones, incluso himnos: «De la gran nostalgia», «La otra canción del baile» y «Los siete sellos (o la canción del Sí y del Amén)». Aquí trataremos específicamente sobre estas tres últimas, haciendo algunas menciones a las tres primeras. En las «canciones» y/o «ditirambos» Nietzsche expresa de la manera más profunda y dramática su propia interioridad, el ánimo.

El capítulo de la tercera parte titulado «En el monte de los olivos»<sup>54</sup> también se puede considerar incluido en esta categoría. Un título alternativo para este capítulo era «La canción del invierno», lo que es como decir «La canción del alma», ya que en él se nos explica que el «cielo de invierno» es un «símbolo celestial de mi alma», aquí para Nietzsche el invierno/alma es «un mal huésped» al que trata de evitar, pero que también acoge en su casa y lo honra; al frío invierno Nietzsche contrapone «el rincón soleado de mi monte de los olivos», montaña que «se ciñe también todos los cinturones del sol», en

51 «Un psicólogo conoce pocas cuestiones tan atrayentes como la de la relación entre salud y filosofía», FW «Prólogo a la segunda edición 2», OC III 718

52 «*Ditirambos de Dionisos*, último escrito destinado por Nietzsche a la imprenta», Giorgio Colli, *Introducción a Nietzsche*, trad. de Romeo Medina, Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 202. Para Colli «Nietzsche poeta no es otra cosa que Nietzsche filósofo», p. 201, pero en los *Ditirambos de Dionisos* «el nexo con el pensamiento abstracto está oculto», p. 205

53 «¿Qué lenguaje hablará semejante espíritu cuando hable a solas consigo mismo? El lenguaje del *ditirambo*», EH «*Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*» 7, OC IV 839

54 OC IV 176-178



ella, y en soledad, mantiene «los pies calientes», frente a la envidia y frente al arrastrarse «ante los poderosos». Pero Nietzsche-Zaratustra no solo es calor, también es su invierno, su alma, aunque muchos lo único que captan del filósofo adivino sea el mal temporal: «solo escuchan silbar a mis tempestades de invierno: y *no* que navego sobre mares cálidos, igual que nos anhelantes, pesados y calientes vientos del sur», de hecho unas veces en la obra del filósofo se escucha hablar al cálido Nietzsche-Zaratustra y otras veces a su helada e invernal ánima, su alma, la parte menos amable de su pensamiento. «Alma» aquí no puede entenderse como el alma cristiana, pero sí como el ánima de la que nos habla la psicología analítica, es decir, como la contraparte del yo. Este capítulo no fue tratado por Jung en su seminario, tampoco lo fue el final de la tercera parte del *Zaratustra*.

Uno de los fracasos en la comprensión de *Así habló Zaratustra* por parte las aproximaciones filosóficas habidas hasta ahora es que generalmente no se ha entendido que Zaratustra no es el mismo en la primera parte de la obra, en la segunda y en la tercera. En Nietzsche-Zaratustra y en su pensamiento se producen importantes cambios a los que no siempre se les ha dado la suficiente importancia. Es principalmente a partir del capítulo «La canción de la noche»<sup>55</sup> en la segunda parte del *Zaratustra* cuando, según Jung, Nietzsche-Zaratustra de adentra en el mundo del ánima. En este capítulo señala Jung que Zaratustra se ha hartado de hacer regalos, pues dice: «¡haciendo regalos murió la dicha que me provocaba hacer regalos! [...] Retirando la mano cuando ya se extiende hacia ella otra mano [...] – tal es mi hambre de maldad». Estamos aquí ante el punto de vista opuesto a lo expresado en el capítulo «De la virtud que hace regalos», con el que concluía la primera parte del poema. Esta heracliteana enantiodromía es propia del proceso de individuación, los valores han pasado a ser los contrarios, se ha producido una transvaloración. Mas por otra parte en Nietzsche no cabe esperar una sustitución definitiva de unos valores por otros sino, muy al contrario, la alternancia de puntos de vista opuestos, reconociéndose así en conclusión la valía de ambas perspectivas<sup>56</sup>. De esta manera en «De la gran nostalgia» volvemos a encontrar a Nietzsche-Zaratustra como un dador regalos y esta actividad altruista vuelve a ser valorada y reconocida: «Oh, alma mía, te lo he dado todo ahora, incluso lo último que tenía, y mis manos se han vaciado en tí. [...] ¿Regalar no es una

55 Otro de los títulos pensados por Nietzsche para este capítulo era «La canción de la soledad», OC IV 134-135

56 Igual que en Heráclito «los elementos opuestos convergen, pero de sus divergencias brota la más bella armonía», en Giorgio Colli, *La sabiduría griega III. Heráclito*, trad. de Dionisio Mínguez, Madrid: Trotta, 2010, p. 21. En la cuarta parte del *Zaratustra* se explica que «regalar bien es un *arte* y la última y más refinada maestría de la bondad», Za, «El mendigo voluntario», OC IV 240. No se trata de regalar a mansalva ni de no regalar nunca, sino de saber regalar



necesidad? ¿Tomar no es – apiadarse?»<sup>57</sup>. Ha de notarse que los opuestos psicológicos de la generosidad y el resentimiento planean y se desarrollan a lo largo de todo el *Zaratustra* como una de las principales oposiciones que se presentan en la obra.

Mientras que al principio Zaratustra quiere «regalar y compartir [...] Por eso debo ascender hasta lo profundo. [...] Así comenzó el descenso de Zaratustra»<sup>58</sup>, al final de la tercera parte, en la resolución que Nietzsche escribe para su obra publicada<sup>59</sup>, justo antes de los tres últimos capítulos, «*termina* el ocaso de Zaratustra»<sup>60</sup>, entonces Nietzsche-Zaratustra deja de hundirse en su ocaso, ya ha dicho su palabra y se bendice a sí mismo, aquí termina su función de anunciador.

En este punto comienza la conversación de Nietzsche con su alma. Ahora Nietzsche-Zaratustra «yacía en silencio, con los ojos cerrados, igual que alguien dormido, aunque no dormía. Pues él estaba conversando con su alma», en ese momento la serpiente y el águila de Zaratustra «alabaron al gran silencio que lo rodeaba y se alejaron con cuidado»<sup>61</sup>. Este es el tránsito al siguiente capítulo<sup>62</sup> en el que asistimos a una especie de himno al alma, un monólogo que revela el protagonismo indiscutible que el alma posee en la vida y obra de Nietzsche, que allí afirma que ha liberado al alma: «te devolví la libertad sobre lo creado y sobre lo increado»; el alma ha crecido para Nietzsche-Zaratustra «como una viña», y «el vendimiador», esta vez no el propio Nietzsche-Zaratustra sino «el sin nombre», será su «gran liberador». El alma a la que Nietzsche se dirige aquí es «amorosa». Mientras tanto, recordemos, Nietzsche-Zaratustra se encuentra tumbado en el suelo, con los ojos cerrados, atendiendo a su propia interioridad.

Que el alma debe ser liberada es un frecuente arquetipo, imaginado por ejemplo como la medieval princesa a la que hay que rescatar de la torre en la que se encuentra encerrada, o como el «alma espiritual» prisionera en la materia que «después de ser arrojada en el cuerpo, pasó a ser hermana de la concupiscencia, del odio y de la envidia, un alma material»<sup>63</sup>. En nuestra tradición occidental, el cuerpo –o la materia– como cárcel del alma es un motivo de raigambre órfico-dionisiaca que pasando a través Platón llega hasta el gnosticismo, y de ahí a la alquimia; a lo largo de todo este camino tal es

57 Za, «De la gran nostalgia», OC IV 211-212

58 Za, «Prólogo de Zaratustra» 1, OC IV 71

59 Existe cierto acuerdo en que la cuarta parte, que Nietzsche solo dio a conocer en edición privada, supone un descenso en calidad y en contenidos con respecto a las tres partes anteriores

60 Za, «El convaleciente», OC IV 210

61 *Ibid.*

62 Za, «De la gran nostalgia», OC IV 211-212

63 Cf. «Enseñanza autorizada o el discurso soberano», en *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Edición de Antonio Piñero, Madrid: Trotta, 2007, p. 486

la idea arquetípica que encontramos: en base a un proceso de iluminación, el alma prisionera, envidiosa y presa del odio, finalmente «adopta una nueva conducta [...]. Hace su camino despojándose de este mundo, mientras su verdadera vestidura la arropa por dentro. Entonces su vestido de novia la adorna con una íntima belleza, no ya con el orgullo de la carne. Se percata de lo que hay en ella de profundo y se afana en acceder a la cámara (nupcial) en cuya puerta aguarda, erguido, su pastor»<sup>64</sup>. Mediante su liberación el alma se transforma, como se dice en este antiguo escrito del comienzo de nuestra era, Nietzsche continúa esta tradición que imagina la liberación del alma y su transformación. La metamorfosis del ánimo es una superación, el paso a un nuevo estado de cosas, un orden distinto del ser.

De acuerdo con la psicología analítica, es posible comprender de manera puramente psicológica la liberación del alma, que se entiende entonces como la liberación de un contenido o contenidos psíquicos de las garras de lo inconsciente, y como ocurre cada vez que se gana terreno a lo inconsciente, con ello se amplía la consciencia. Esta liberación tiene dos posibles vertientes: individualmente, la metamorfosis apunta un cambio en la personalidad; colectivamente, supone la generación de una nueva cosmovisión y un cambio social correspondiente, en el caso de Nietzsche esta metamorfosis en su aspecto colectivo se refiere a la superación del nihilismo, pero tratar adecuadamente este aspecto tal como se expresa en el *Zarathustra* va más allá de los límites que nos hemos fijado en este estudio sobre el ánimo. He tratado sobre la superación del nihilismo expresada en el *Zarathustra* en el capítulo 3 de mi libro *Filosofía de Zarathustra. Acerca de la superación* (en prensa).

En no pocas e importantes ediciones del *Zarathustra*<sup>65</sup> se señala que la invocación de Nietzsche «oh, alma mía», letanía con la que da comienzo el capítulo que estamos comentando, se encuentra también en los salmos de la *Biblia*, concretamente, se especifica, en el salmo 103,1. El psicólogo junguiano Edward Edinger subraya que el tema de este salmo es Yahvé como padre amoroso, y comenta: «el salmo 103 [...] es en verdad la primera vez que la imagen de Dios aparece inequívocamente como un padre amoroso»<sup>66</sup>. El libro de *Salmos* se sitúa en la *Biblia* justo a continuación del libro de

64 «Enseñanza autorizada o el discurso soberano», *op. cit.*, p. 490. En este interesante tratado se nos habla a su final de «los caminos del logos», no hay un único camino, una única vía, sino que el Logos anuncia y enseña: «busca y escruta los caminos que has de recorrer, pues no hay realidad alguna superior a ésta», p. 491. También se podría decir con Machado: «no hay camino, se hace camino al andar», Antonio Machado, *Poesía*, Barcelona: Orbis, 1982, p. 133, o con Nietzsche: «“este –es ahora mi camino, – ¿cuál es el vuestro?”», así respondí a quienes me preguntaron “por el camino”. ¡El camino, ciertamente, –no existe! Así habló Zarathustra», Za, «Del espíritu de la pesadez», OC IV 192

65 Por ejemplo en la edición de Colli-Montinari, la de Sánchez Pascual, la de Tecnos

66 Edward F Edinger, *The sacred psyche. A psychological approach to the Psalms*, Toronto, Inner City Books, 2004, p. 104

Job, donde Yahvé no es de ninguna manera un padre amoroso para Job sino todo lo contrario, hace daño a Job cruelmente. De un libro a otro, Dios se ha transformado por primera vez en el mito hebreo<sup>67</sup>, ahora, en el salmo 103, Dios «no está siempre acusando ni guarda rencor eternamente»<sup>68</sup>. Como veremos más adelante, Nietzsche-Zaratustra se encuentra en cierto modo en este mismo punto de transformación.

Después del himno al alma, Nietzsche-Zaratustra entabla un fantástico diálogo con «la vida» en un capítulo<sup>69</sup> que por su título se presenta como una segunda canción del baile en relación con «La canción del baile» de la segunda parte. En la primera canción la sabiduría y la vida eran dos personajes entre los que parecía existir una sutil identidad, además ambas, sabiduría y vida, son mujeres. Más tarde, en la primera parte de la segunda canción del baile encontramos que Nietzsche-Zaratustra empuña el látigo contra la vida que ha adoptado la forma de -o al menos él la ve así- «serpiente y bruja»<sup>70</sup>, habituales símbolos del ánima negativa, y declara estar harto de ser su «avergonzado pastor»<sup>71</sup>. Un decidido Nietzsche-Zaratustra toma las riendas sobre su ánima, domina sobre ella, lo que no es sino un legítimo acto de defensa, pues justo

67 Cf. Jung, «Respuesta a Job», en *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, op. cit., pp. 373-484

68 Salmo 103,9, *Sagrada Biblia*, trad. de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, Madrid: Editorial Católica, 1964, p. 640

69 Za, «La otra canción del baile», OC IV 212-215, inicialmente titulada «*Vita femina*», en latín, «*la vida es una mujer*», cf. F. Nietzsche, *Cosí habló Zaratustra*, Milano: Adelphi, 2013, p. 464. «*Vita femina*» es también el título del aforismo 339 del final del libro IV de *La gaya ciencia*, OC III 856, donde Nietzsche afirma: «sí ¡la vida es una mujer!», Nietzsche, buen conocedor de la lengua latina, no utiliza aquí la palabra *mulier*, «mujer», incluso «mujer casada», sino *femina*, que designa tanto a la mujer adulta como a la niña, pero también a la hembra de otras especies animales, se nos va a hablar aquí por tanto del eterno femenino

70 En este punto Nietzsche caracteriza a la «serpiente y bruja» –un solo ser– como «maldita, ágil, flexible [...] escurridiza», el primer adjetivo retrata su condición negativa, los tres siguientes podrían ser sustituidos por uno solo: proteiforme. Efectivamente el ánima puede ser representada mediante múltiples imágenes, también por las imágenes que Nietzsche atribuye a la vida algunas líneas antes en este mismo capítulo, la imagen del «dulce duende» (Andrés Sánchez Pascual traduce en este caso «criatura prodigiosa y niña traviesa. [...] Dulce presa y niña ingrata», cf. *Así habló Zaratustra*, trad. de A. S. Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 315, en lugar de «destacada y presumida. [...] Dulce duende y también ingratitud», OC IV 213) o la imagen de la «gran atadora, envolvente, tentadora», pues el ánima es también una seductora

71 Dos capítulos antes, en «El convaleciente», Nietzsche-Zaratustra aclara que él mismo era el pastor que había sido objeto del ataque de la serpiente referido en el capítulo «De la visión y el enigma», confirmando de esta manera la interpretación que Jung ofrece de esta escena y más en general la interpretación de la trama personal subyacente a todo el *Zaratustra*. Aquí, en «La otra canción del baile», encontramos una rememoración de aquella escena del pastor tragando a la serpiente en estas palabras: «¿no es hermoso dormir cuando los pastores tocan la flauta? [...] Y si tienes sed, - yo tendría algo, ¡pero tu boca no quiere beberlo! →», Nietzsche-Zaratustra, el pastor, también rechazó tragarse la serpiente (el ánima). En los últimos capítulos del *Zaratustra* hallamos sin embargo un claro encuentro con el ánima

antes la serpiente y bruja había dejado marcada su cara con «dos huellas y manchas rojas», le había abofeteado.

Sería absurdo creer que Nietzsche-Zaratustra empuña el látigo para golpear, de hecho no dice eso. El látigo es un instrumento de doma, con él se domestica a las fieras, no golpeándolas, sino haciéndolo restallar, bien en el aire bien en el suelo, igual que la diosa Hécate hacía para mantener a raya a los monstruos infernales<sup>72</sup>. En términos psicológicos, cuando el ánimo negativo no está bien refrenado, sus salvajes impulsos inconscientes, su sentimentalismo y su afectividad negativa invaden de continuo la consciencia<sup>73</sup>, entonces es preciso el látigo para hacerlo restallar con firmeza en el suelo, justo delante de ella, como advirtiendo: no pases de ahí, vuelve hacia atrás, mantente en tu sitio. Solo así se hace posible la evolución del ánimo hacia un estado más favorable para la consciencia humana. Y esta evolución es precisamente lo que tenemos aquí, a continuación, en la segunda parte del capítulo: la vida, ya no serpentina sino de alborotados y amarillos cabellos -con forma de mujer-, desprovista de cualquier característica de bruja o de serpiente venenosa, y en tono amable, le pide a Nietzsche que abandone el látigo. A partir de ahí comienza un cálido y cordial diálogo entre Nietzsche-Zaratustra, y el ánimo. Obsérvese, tras tomar firmemente el látigo Nietzsche-Zaratustra y después de adoptar una actitud distinta a la del «avergonzado pastor», el ánimo se ha transformado. En suma, podemos afirmar que el apartado 1 y apartado 2 de este capítulo nos están mostrando sintéticamente los dos aspectos esenciales de lo eterno femenino<sup>74</sup>.

La vida, el alma, el ánimo, es una mujer, pero en este capítulo, de uno a otro apartado, ha tenido lugar una decisiva transformación. Se refieren a semejante metamorfosis dos autores en principio tan dispares como Jung y Deleuze. Escuchemos a este último hablar acerca del «ánima» –y al mismo tiempo también oiremos a aquél–: «sólo el Ánima es capaz de reconciliarnos con el inconsciente, de proporcionarnos un hilo conductor para su exploración.

72 Jean Chevalier (dir.) y Alain Gheerbrant (col.), *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona: Herder, 2003 p. 629

73 «Cuando los hombres están en las garras del ánimo [...] el mundo interior inconsciente no está suficientemente refrenado, contenido, y la necesidad emocional e irracional irrumpe perturbando las relaciones normales con los otros y con la vida en general. La posesión por el ánimo/us abre de par en par las puertas del inconsciente y deja pasar todo aquello que tiene suficiente energía para cruzar el umbral», Murray Stein, *op. cit.*, pp. 177 y 178. Deja pasar, también, todo el torrente imaginal que Nietzsche plasma en *Así habló Zaratustra*. La misma producción imaginativa, profundamente simbólica, expresada en el *Zaratustra* es el alma de Nietzsche, pues para Jung «todo lo que se nos hace consciente es imagen, e imagen es alma», C. G. Jung y Richard Wilhelm, *El secreto de la flor de oro. Un libro de la vida chino*, trad. de Roberto Pope, Barcelona: Paidós, 2007, p. 66

74 Descritos en detalle por la psicología junguiana en el libro de Erich Neumann *La gran madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, trad. de Rafael Fernández de Maruri, Madrid: Trotta, 2009, bajo las denominaciones «elemento femenino elemental» y «elemento femenino transformador», cada uno de ellos con sus funciones positivas y negativas

[...] Madres terribles, hermanas y esposas terribles, la femineidad representa aquí el espíritu de venganza y el resentimiento que animan al propio hombre»<sup>75</sup>. Se trata de la femineidad en el interior del propio hombre, que en su signo negativo es una fuente de resentimiento, una representación de los demonios de la soledad. Pero este es el momento, al final de la tercera parte del *Zaratustra*, en el que el ánimo negativa, el ánimo del resentimiento, se transforma en ánimo positiva. La rapidez con la que *in extremis* se pasa de un polo al otro, de la cruenta violencia al pleno amor, nos da la sensación de que la metamorfosis aludida consiste más en un producto literario que en una experiencia plenamente vivida, sin embargo, es mucho más que mera literatura, se trata de un símbolo<sup>76</sup> que sintetiza en pocas imágenes un cambio profundo que puede producirse *in vita*, se trata de la superación posible del resentimiento y de todo lo que ello conlleva, una nueva forma de vivir. En cualquier caso, así es como el personaje de Zaratustra se reconcilia con la vida, tal como él mismo afirma: «entonces la vida me fue más querida que lo que nunca me había sido mi sabiduría<sup>77</sup>».

Inmediatamente después llegamos al tercer apartado de este capítulo, el penúltimo, Nietzsche introduce entonces la canción titulada *Otra vez*<sup>78</sup>:

¡Una! / ¡Oh hombre! ¡Presta atención! / ¡Dos! / ¿Qué dice la profunda medianoche? / ¡Tres! / «¡Yo dormía, dormía! —, / ¡Cuatro! / Me desperté de un sueño profundo: — / ¡Cinco! / El mundo es profundo, / ¡Seis! / Y más profundo de lo que el día pensó. / ¡Siete! / Profundo es su dolor —, / ¡Ocho! / El placer — es más profundo aún que el sufrimiento: / ¡Nueve! / El dolor dice: ¡pasa! / ¡Diez! / Pero todo placer quiere eternidad —, / ¡Once! / — ¡quiere profunda, profunda eternidad!» / ¡Doce!<sup>79</sup>.

Si todo retorna idénticamente no tiene sentido decir que el placer retorna pero que el dolor no, aquí Nietzsche no se puede referir únicamente al eterno retorno. Por otro lado, a pesar de la interpretación de esta canción que da el

75 G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 261-262. Sobre la demostrable influencia de Jung en Deleuze cf. Roderick Main, Christian McMillan, and David Henderson [ed.], *Jung, Deleuze, and the problematic whole*, London and New York: Routledge, 2021, p. 22 y los escritos allí referidos.

76 «Los símbolos son energías dotadas de forma, fuerzas, esto es, ideas determinantes que tienen un valor espiritual y un valor afectivo de igual magnitud», C. G. Jung, *Tipos psicológicos*, *op. cit.*, p. 298

77 La sabiduría -tanto en forma de doctrina, la doctrina de Nietzsche expuesta en la primera parte del Zaratustra de la que al comienzo de la segunda se nos dice que se ha visto deformada, como en la forma del conocimiento erudito de los «sabios famosos», o la sabiduría de los poetas, por ejemplo-, es una de las grandes protagonistas, o bien uno de los grandes temas, de la segunda parte del *Zaratustra*.

78 Con este título se la denomina en la cuarta parte del *Zaratustra*, *Za*, «La canción del noctámbulo», OC IV 272-277

79 «Éste es el momento fundamental («medianoche») que anuncia una doble transmutación, como si el nihilismo acabado dejara paso a su contrario: las fuerzas reactivas, al ser negadas, se vuelven activas», Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1996, p. 144

propio Nietzsche en la cuarta parte del *Zarathustra*<sup>80</sup>, en la que el placer se entiende también como placer de hacer sufrir, si verdaderamente el placer se opone al dolor y al sufrimiento, como parece que se oponen radicalmente en esta canción, pues el placer quiere eternidad pero el sufrimiento y el dolor pasan, entonces la canción debe entenderse de otra manera.

En estas pocas líneas se expresa la victoria sobre el dolor y el sufrimiento, mas no porque no vayan a retornar junto con el resto de cosas, sino porque se han superado. No se puede superar el dolor físico ni el sufrimiento infligido en tanto que está doliendo, pero se puede superar el resentimiento, el recuerdo del dolor y la acción de su agujón en nuestra vida diaria y en nuestro pensamiento. Esta canción nos habla entonces de la superación del resentimiento, al que decimos «¡pasa!», mientras que nos quedamos con el placer. Tal interpretación se muestra en consonancia con el *telos* de la filosofía de Nietzsche, «mi filosofía ha emprendido la lucha contra los sentimientos de venganza y rencor. [...] El resentimiento: liberar el alma *de él* – primer paso para la curación»<sup>81</sup>.

El budismo y el cristianismo, tal como lo entendió según Nietzsche el propio Cristo, coinciden también con la meta de la filosofía nietzscheana, pues para Nietzsche «budismo y cristianismo: lucha contra el resentimiento»<sup>82</sup>. Así entendida, la superación que lleva a cabo el superhombre es en primer lugar la superación del resentimiento. Como señala Heidegger, y muy adecuadamente se reitera en el prefacio a la edición en Tecnos de *Así habló Zarathustra*<sup>83</sup>, la venganza no es objeto de la psicología sino de la metafísica, en tanto que esta psicología del resentimiento es la condición y la motivación propulsora que pone los ideales ultraterrenos como valores absolutos, concepción metafísica del mundo que Nietzsche devela como falsa. ¿Pero cómo desligar a la psicología de esta metafísica del resentimiento?

En la canción que ahora nos ocupa, las palabras de la medianoche «¡Tres! “¡Yo dormía, dormía! –, ¡Cuatro! Me desperté de un sueño profundo» recrean el simbolismo hindú de la serpiente Kundalini: es el ánima la que despierta de su sueño dando comienzo a un nuevo orden de cosas, un nuevo mundo<sup>84</sup>, resultando así el mundo mucho más profundo de lo que el día, la consciencia, había pensado. Lo dormido, latente, es inconsciente, al despertar se toma

80 En «La canción del noctámbulo». Como señala Luis Enrique de Santiago Guervós, la cuarta parte del *Zarathustra* es «algo así como una auténtica interpretación del fin de la tercera parte», L. E. de Santiago Guervós, «Génesis y contexto psico-biográfico de las cuatro partes de *Así habló Zarathustra*»: *Estudios Nietzsche* 16 (2016), 123

81 EH «Por qué soy tan sabio» 6, OC IV 792

82 FP IV 427, 11 [237]

83 Alejandro Martín Navarro, «Prefacio» a «Así habló Zarathustra», OC IV 67

84 Cf. C. G. Jung, *La psicología del Yoga Kundalini. Notas del seminario impartido en 1932*, trad. de Manuel Abella, Madrid: Trotta, 2015, seminario en el que Jung explica cómo y en qué sentido «la Kundalini, esa bella durmiente, es la posibilidad de un mundo que todavía no ha surgido», p.75



consciencia de ello, con lo que nuestra consciencia se amplía. Además, el paso del tres al cuatro sugiere el simbolismo de una situación defectiva a otra de completitud<sup>85</sup>. En la psicología de Nietzsche, este simbolismo alude a una nueva condición psíquica potencialmente más saludable, esto es lo que significa que el reloj gire sus manillas, señala una enantiodromía, una transformación.

Mas esta transformación puede ser aquí más profunda de lo que aparentemente se muestra. Hay suficientes motivos para pensar que en la doceava campanada Zaratustra muere<sup>86</sup>, después de esta última campanada

85 Cf. C. G. Jung, «Psicología y religión» en *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, op. cit., pp. 7-119

86 Cf. Paul S. Loeb, *The death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Para el motivo de las campanadas estrechamente relacionado en la mente de Nietzsche con la muerte cf. Paolo D'Iorio, «Las campanas de Génova»: *Estudios Nietzsche* 12 (2012), 65-84. Encontramos también el motivo del sueño que precede a la muerte en un poema incluido en *La gaya ciencia* titulado «La navicilla misteriosa», en este poema se hace alusión al opio, OC III 898-899, se trata de la reelaboración de uno de los poemas de *Idilios de Mesina*, titulado «El secreto de la noche», de 1882, OC III 700-701. Curiosamente, encontramos también los motivos de la barca, el sueño, el silencio, el reloj y la medianoche como alegoría del fin de esta vida y del paso a la otra en un breve poema de Antonio Machado que dice así: «Daba el reloj las doce... y eran doce / golpes de azada en tierra... / ... ¡Mi hora! -grité-... El silencio / me respondió: -No temas; / tú no verás caer la última gota / que en la clepsidra tiembla. / Dormirás muchas horas todavía / sobre la orilla vieja, / y encontrarás una mañana pura / amarrada tu barca a otra ribera», Antonio Machado, *Poesía*, Barcelona: Orbis, 1982, p. 20, estamos ante las mismas imágenes arquetípicas que en los poemas de Nietzsche mencionados. En los fragmentos póstumos que van del verano de 1883 al otoño encontramos diversas muertes de Zaratustra, Nietzsche concluye la tercera parte de la obra a principios de 1884, podemos suponer entonces que estas interesantes variaciones de la muerte del protagonista se prepararon para esta tercera parte, especialmente destacable para el tema que nos ocupa es el fragmento del verano de 1883 perteneciente al grupo de *La sagrada carcajada de Zaratustra* que dice: «la medianoche me miraba con ojos ebrios: la soledad se acurrucaba al lado junto a un ronco silencio de muerte, la peor de mis amigas», FP III 290, 13[1]. En un fragmento póstumo de finales de 1883 hallamos una primera versión de la canción *Otra vez*, compuesta en lugar de por doce por tres apartados, en los dos primeros se hace referencia al «ultimo descanso», obvia expresión eufemística de la palabra muerte, en el tercer apartado la voz de Nietzsche-Zaratustra desaparece, como ocurre en la doceava campanada, cf. FP III 436, 23 [4]. Un mes antes de comenzar a escribir la primera parte del *Zaratustra* Nietzsche escribe a Lou y a Rée una carta en la que reconoce que «por desesperación» ha tomado «una dosis enorme de opio. Pero en lugar de perder por ello el juicio, parece que me *está viniendo por fin*», CO IV 303-304. En «La canción del baile», que hay que leer en correspondencia con el capítulo que estamos comentando, se pregunta: «¿no es locura seguir viviendo?», OC IV 137. Acerca de lo conclusivo del final de la tercera parte del *Zaratustra*, Nietzsche llega a afirmar: «¿también el final de mi “sinfonía” le ha satisfecho? (Vuelve a enlazar con el inicio de la primera parte: es un *circulus*, pues, y esperemos que no un *circulus vitiosus*)», CO IV 447



«*the rest is silence*»<sup>87</sup>, dejamos de oír a Nietzsche-Zaratustra. De esta manera Nietzsche habría optado finalmente por plasmar la muerte de Zaratustra de una manera callada y secreta que por otra parte no suponía ningún obstáculo para la continuación de las aventuras del personaje, pues nadie había afirmado que Zaratustra hubiera muerto, y en cualquier caso, se trata de un personaje de ficción elevado a la categoría de mito que puede morir todas las veces que el autor así lo escriba. La conjeturada muerte de Zaratustra al final de la tercera parte de la obra tiene un fuerte valor simbólico, ya que serviría de contrapunto a la muerte de Sócrates: mientras que la «última palabra» de este fue «le debo un gallo a Asclepio»<sup>88</sup>, confesando así su pesimismo vital, Zaratustra por el contrario en el momento final alaba la vida anhelando su eterno retorno. En paralelo a este penúltimo capítulo de la tercera parte, en el penúltimo capítulo de la primera se hablaba «De la muerte libre», allí Nietzsche-Zaratustra explica: «así quiero yo mismo morir. [...] Que vuestro morir no sea una difamación sobre el hombre y la tierra»<sup>89</sup>.

Otro aspecto del ánima, que no hemos comentado en el apartado anterior, pero lo hacemos ahora, es el ánima-muerte<sup>90</sup>. Apunta Marie-Louise von Franz como «no sólo en tales experiencias de éxtasis cercanas a la muerte, sino también en los sueños que señalan la proximidad de la muerte se encuentra a menudo el tema de la boda. [...] Este aspecto arquetípico del ánima-muerte aparece también hoy en sueños y visiones de hombres modernos, quienes experimentan al ánima, según los casos, como a un demonio que viene a sacar

87 Últimas palabras de Hamlet antes de morir, con las que acaba la obra de Shakespeare

88 FW 340, 856-857

89 OC IV 114

90 El ánima-muerte forma parte del ánima entendida como arquetipo de la vida, pues la muerte forma parte inexorable de la vida. Jung explica que Nietzsche «hace una descripción muy buena del ánima bajo el aspecto que en realidad la representa: a saber, la vida caótica, una clase de vida conmovedora, cambiante, que no obedece a normas particulares. Al menos no son demasiado evidentes, sino que resultan más como leyes ocultas. En mi ensayo sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo [OC 9/1 §1-86], pueden ver, como recordarán, que identificaba el ánima con la vida o con vivir. En realidad, el ánima es el arquetipo de la vida. [...] Nietzsche describe hermosamente el ánima como si se tratara en esencia de la vida. [...] Pues la vida llega al hombre a través del ánima», C. G. Jung, SZN 2, p. 401-2. En OC 9/1 §57 leemos: «el ánima [...] es un “factor” en el sentido propio de la palabra. No se la puede hacer, sino que ella es el *a priori* de estados de ánimo, de reacciones, de impulsos y de todo lo que hay en el campo de las espontaneidades psíquicas. Es algo que vive por sí mismo y que nos hace vivir; una vida detrás de la consciencia, que no puede ser integrada totalmente en ésta, sino de la que, por el contrario, proviene la consciencia». La definición, o definiciones, que Jung da del ánima a lo largo de su obra es en realidad una fenomenología de sus distintas expresiones y manifestaciones, si pretendiéramos dar cuenta de una comprensión teórica total de la fenomenología del ánima nos veríamos en los apuros de quien intenta explicar algo que en su mayor parte es desconocido. Como psicólogo, Jung se limitó a las expresiones psicológicas del ánima

al moribundo de la vida, o como a una amante bienvenida que lo acoge en un mundo mejor»<sup>91</sup>.

El tema de las nupcias con el ánimo será uno de los motivos más importantes del capítulo siguiente<sup>92</sup> (si aceptamos que ahora Zaratustra ha muerto ¿dónde habría que decir que tiene lugar lo narrado en este capítulo?), en él se ha consumado la tercera transformación, de león a niño, el niño por fin ha nacido, ahora Zaratustra es «inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí»<sup>93</sup>. Mientras que en «La canción del sepulcro», en la segunda parte del *Zaratustra*, Nietzsche muestra su resentimiento por el daño que le han causado en el pasado, en un capítulo que no es todo él sino un lamento, ahora sin embargo en claro contraste Nietzsche dice sí al pasado, incluso sí a su eterno retorno. En este capítulo las referencias al libro del *Apocalipsis* son evidentes. El *Apocalipsis* es «la revelación del fin(al)»<sup>94</sup>, pero mientras que en la *Biblia* el final es un *dies irae*, un día de ira y odio, en *Así habló Zaratustra* el final es una acción de agradecimiento y bendición, de amor.

En este capítulo la relación con el ánimo es una relación de amor –el odio y el sufrimiento han pasado<sup>95</sup>–. La mujer de la que habla Zaratustra es el ánimo positiva, ella es el objeto de amor de Nietzsche: «aún no encontré a la mujer de quien yo quisiera tener hijos, excepto esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!». El anillo del eterno retorno es, dice aquí Nietzsche-

91 Marie-Louise von Franz, *Sobre los sueños y la muerte*, trad. de Claudia Fantl, Barcelona: Kairós, 2007, pp. 70 y 76

92 «Los siete sellos (O La canción Sí y Amén)», OC IV 215-218. Este capítulo llevaba anteriormente en uno de los planes proyectados por Nietzsche el título «Dioniso»

93 Za, «De las tres transformaciones», OC IV 84. Según Jung esta tercera transformación se inició al comenzar la segunda parte del *Zaratustra*, en el capítulo «El niño del espejo», cf. C. G. Jung, SZN 2, p. 138

94 Patxi Lanceros, «Introducción. La revelación del fin y la imagen del día», en *Apocalipsis o Libro de la revelación*, ed. bilingüe de Patxi Lanceros, Madrid: Abada, 2018, p. 83. «*Dies Irae*» es un famoso himno del siglo XIII basado en el *Apocalipsis* que formaba parte del Oficio de Difuntos o Misa de Réquiem en la liturgia católica, en la actualidad continúa presente también, por ejemplo, en las bandas sonoras de películas como *El resplandor*, *El señor de los anillos*, *Star Wars*, o *Mad Max*, *ibid.* pp. 70-83

95 Obsérvese por tanto que, muy significativamente, nos encontramos con una situación análoga a la que acontece en el poema «Lamento de Ariadna»: «¿no hay que odiarse primero cuando se debe amar?», allí es la parte femenina, Ariadna, la que es torturada por la masculina, Dioniso; la última frase del poema, que hemos citado, sin embargo alude a la superación de la condición de odio. En el siguiente ditirambo de Dioniso, «Fama y eternidad», encontramos a Zaratustra enojado, maldiciendo y, en definitiva, consumido por el odio y el resentimiento, en la primera parte del poema; en la última, Zaratustra se muestra fascinado por la llegada a él de la «tabla de esculturas [otra traducción posible en lugar de «esculturas» es «escenas», cf. F. Nietzsche, *Poesía completa*, *op. cit.*] eternas», su sentimiento es de profundo amor y concluye: «¡porque te amo, ¡oh, eternidad!», OC IV 889-894. Encontramos en este poema, una vez más, el resentimiento que le produce a Zaratustra el contacto con la humanidad y su amor a «la eternidad»

Zaratustra, un «anillo nupcial»<sup>96</sup>. La unión con el ánima-muerte anuncia también a Nietzsche su propia muerte, la desaparición de su consciencia en el mundo de los vivos. Como observa Laurence Lampert «“eternidad” es el nombre que Zaratustra quiere que tome la Vida»<sup>97</sup>, así que, como en el capítulo anterior, las palabras de Nietzsche-Zaratustra se dirigen de nuevo a la vida, pero esta vez en su aspecto de vida eterna, nada que ver con la vida eterna de la que habla el cristianismo, se está refiriendo al eterno retorno de lo mismo y a las posibilidades todavía no concebidas para el ser humano.

De manera semejante a como ocurre en estas últimas escenas del *Zaratustra*, siempre que tiene lugar la unión con el ánima esta unión conduce a un «ambiente sostenedor» entendido a la manera del psicoanalista inglés D. W. Winnicott<sup>98</sup>, un ambiente de amor y amistad y de crecimiento positivo. Tal unión crea un mundo más allá del látigo, ya no es necesario el látigo. En este momento la alteridad representada por las imágenes de la mujer y el hombre no produce ni refleja tensión y ya no es necesario usar la violencia, esta es para Nietzsche la belleza que reúne los contrastes, la más alta idea de poder<sup>99</sup>, que se plasma por ejemplo en un proyecto para «Zaratustra 4» de otoño de 1883 en el que leemos acerca del «gran mediodía saturado de contrarios conciliados»<sup>100</sup>.

Esta idea nietzscheana de belleza nos muestra lo que Nietzsche entiende por «superación», algo muy distinto de la *Aufheben* hegeliana, pero que sin duda presenta ciertas analogías con el pensamiento de Hegel. A esta superación

96 En uno de sus seminarios Jung apunta un tanto enigmáticamente que con el eterno retorno Nietzsche enseña de qué manera el ser humano puede llegar a ser uno en lugar de dos, revirtiendo así la fórmula «uno se convirtió en dos» sentida por Nietzsche al ser consciente por primera vez de la presencia de Zaratustra. Primero Zaratustra le enseñó que el ser humano es dos, y luego le mostró cómo podía llegar a ser uno, cf. C. G. Jung, *Dream symbols of the individuation process. Notes of C. G. Jung's seminars on Wolfgang Pauli's dreams*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2019, p. 183

97 *Op. cit.*, p. 240

98 Como afirma explícitamente el psicólogo junguiano Nathan Schwartz-Salant en *The borderline personality. Vision and healing*, Wilmette: Chiron, 1989, p. 117

99 Estas líneas no son sino una paráfrasis del aforismo 803 de *La voluntad de poder* tal como la ordenó Peter Gast bajo la supervisión de Elisabeth Nietzsche, podemos encontrarlo en FP IV 192, 7[3]. En este aforismo se dice además que el «signo supremo de poder [es el] poder sobre lo contrapuesto [...], sin tensión». Comentando este aforismo dice Manuel Barrios: «la más alta voluntad de poder supera los contrastes sin necesidad de usar ya de violencia, esto es, sin negar o anular al otro, sino por pura afirmación superior de sí», Manuel Barrios, *La voluntad de poder como amor*, Madrid: Arena Libros, 2007, p. 85. En este nivel amor y odio se encuentran unidos incluso al servicio del conocimiento: «para ver una cosa al completo, el hombre ha de tener dos ojos, uno de amor y otro de odio» FP II 242, 16 [53], pero esta sabiduría se aproxima no pocas veces en Nietzsche a la psicología de una personalidad límite: «el estado genial de un hombre es aquel en el que se halla a la vez en un estado de amor y burla con respecto a una y la misma cosa», FP II 245, 17 [16]

100 FP III 362, 16[84].

«de síntesis», podemos llamarla así, en la que se reúnen los contrarios, hay que contraponerle otro tipo de superación de la que también nos habla Nietzsche, la superación, digamos, «de tesis y de antítesis», en la que la tesis y la antítesis son continuamente superadas la una a la otra sin llegar a ningún tipo de acuerdo ni solución de compromiso entre ellas. De este segundo tipo de superación, un tipo más bajo de voluntad de poder (mucho más presente en la vida y en la obra de Nietzsche que el anterior), nos habla Nietzsche cuando dice por ejemplo «¡un bien y un mal imperecederos – no existen! Siempre tienen que superarse desde sí mismos»<sup>101</sup>. No podemos estar entonces de acuerdo con Jung cuando en su seminario afirma que Nietzsche «no quiere saber en qué consiste la superación»<sup>102</sup>.

El ambiente que respiramos en los tres últimos capítulos de *Así habló Zaratustra* es un ambiente de agradecimiento y curación. La mujer, la única que humanamente puede engendrar, en tanto que símbolo es una imagen de aquello que puede dar a luz a todo lo nuevo. La preñez de la mujer interior es símbolo de nuevas posibilidades. Esta preñez, anunciada ya en el capítulo «En las islas afortunadas» y antes en «De las viejecitas y de las jovencitas», forma parte del aspecto positivo del ánimo, aquí el ánimo es la guía hacia un nuevo desarrollo psicológico del individuo, como Beatriz guiaba a un Dante que acababa de visitar el Infierno y el Purgatorio<sup>103</sup>. Esta «mujer» capaz de dar a luz algo nuevo es el verdadero amor de Nietzsche al que siempre se mantuvo fiel.

Comprendemos así, más allá de la relación de Nietzsche con las mujeres y con la mujer interior, que de lo que se nos está hablando a lo largo de todo *Así habló Zaratustra*, quien quiera que sea o lo que sea que allí hable<sup>104</sup>, es

101 Za, «De la superación de sí mismo», OC IV 141. Jung comenta este importante capítulo en apenas 5 páginas, más adelante hacia el final del seminario acusa a Nietzsche de no querer saber qué es la superación (p. 722), un asunto este el de la superación que, como por otra parte Jung se da perfecta cuenta, es esencial para tratar el motivo del superhombre. Nietzsche además continúa hablando acerca del tema de la superación en el siguiente capítulo «De los sublimes», que Jung decidió no comentar. Allí Nietzsche entiende la superación como belleza y nos da importantes claves tanto conceptuales como simbólicas para aprehender el sentido que tiene la superación desde su punto de vista. En este capítulo Nietzsche pensó en introducir la figura de Ariadna, como se demuestra en los fragmentos póstumos para este capítulo donde se la menciona

102 C. G. Jung, SZN 2 p.722

103 Mientras que Nietzsche acaba el final de la tercera parte del *Zaratustra* con el encuentro con el alma, Jung da comienzo a los *Libros negros* y al *Liber novus* con este mismo motivo.

104 «En las mejores partes de su texto, sería bueno recordar que no habla Nietzsche sino la deidad y, obviamente, no es una deidad dogmática, sino la deidad considerada como un hecho psicológico», C. G. Jung, SZN 2, p. 276. Aquí Jung se refiere, desde su particular punto de vista, al hecho de que, como afirma Eugen Fink, «Zaratustra está más allá de la psicología de Nietzsche», *La filosofía de Nietzsche*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 136. En cualquier caso, teológica, psicológica o filosóficamente, esta «deidad» que habla en el *Zaratustra* es Dioniso, el *deus absconditus* de *Así habló Zaratustra*, pero también el dios persa-mitraico Aion, el tiempo infinitamente largo, el dios del tiempo que combina los opuestos, la eternidad. Tras concluir de esta

acerca de la creación de un nuevo mundo: de una nueva vida para Nietzsche y de una nueva sociedad para Occidente, después del nihilismo; esto es, dicho simbólicamente, el nacimiento de un nuevo dios. Mas esta nueva vida no pudo ser alumbrada por Nietzsche y tal nacimiento o renacimiento social, más allá del látigo, no se ha producido todavía.

#### IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRIOS, MANUEL. *La voluntad de poder como amor*. Madrid: Arena Libros, 2007
- CIRLOT, VICTORIA. *Ariadna abandonada. Friedrich Nietzsche trabaja en el mito*. Barcelona: Alpha Decay, 2021
- DELEUZE, GILLES. *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996
- JUNG, C. G. *El Zaratustra 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.
- LOEB, PAUL S. *The death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- MARTÍN NAVARRO, ALEJANDRO. «Prefacio» a «Así habló Zaratustra», en Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, vol. IV. Madrid: Tecnos, 2016, pp. 65-70
- 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
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Poesía completa*. Madrid: Trotta, 2000
- SALGADO FERNÁNDEZ, ENRIQUE. *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*. Madrid: Plaza y Valdés, 2007
- SCHWARTZ-SALANT, NATHAN. *The borderline personality. Vision and healing*. Wilmette: Chiron, 1989
- STEIN, MURRAY. *El mapa del alma según Jung*. Barcelona: Luciérnaga, 2008
- VON FRANZ, MARIE-LOUISE. *Sobre los sueños y la muerte*. Barcelona: Kairós, 2007

manera la tercera parte, Nietzsche da comienzo a la cuarta con «la ofrenda de la miel», curiosamente «Creuzer también habla de una ofrenda de miel a Mitra» en uno de los libros que Nietzsche poseía en su biblioteca, cf. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche 3. Los diez años del filósofo errante*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid: Alizana Editorial, 1985, p. 184