

Universidad Católica del Uruguay
"Dámaso Antonio Larrañaga"
Facultad de Psicología

LA VIDA Y LA TEORÍA DE FREDERICH NIETZSCHE:
UNA APROXIMACIÓN JUNGUIANA.

Tesis para obtener el grado en
Licenciatura en Psicología por:
Diego Durán

Tutor: Ps. Pablo Gelsi
Mayo, 2008
Montevideo, Uruguay

A b s t r a c t

En esta Tesis de Grado se plantean algunas similitudes entre la filosofía de Friedrich Nietzsche y la teoría propuesta por Carl Jung y se intenta profundizar en los aspectos desencadenantes del estado de psicosis que mantuvo Nietzsche desde 1889 a 1900, según el análisis realizado por Jung.

Para alcanzar este objetivo se toman en cuenta aspectos relevantes de vida de Nietzsche y se busca exponer, a grandes rasgos, ambas teorías, con el propósito de generar un marco teórico suficiente para desarrollar el análisis que hace Jung acerca del tema.

En el primer capítulo se comenta, brevemente, algunos aspectos relevantes de la vida de Nietzsche.

En el segundo capítulo se mencionan algunas similitudes entre la teoría de Nietzsche y de Jung.

En el tercer capítulo se aborda en el análisis realizado por Jung acerca de las causas que llevaron a Nietzsche a su “derrumbamiento”.

En el cuarto capítulo se hace una crítica del análisis realizado por Jung.

*Quod est inferius est sicut quod est superius,
et quod est superius est sicut quod est inferius,
ad perpetranda miracula rei unius.*

*(Lo que está abajo es como lo que está arriba,
y lo que está arriba es como lo que está abajo,
para hacer los milagros de la Cosa Única).*

Hermes Trimegistro – “La Tabla Esmeralda”.

A g r a d e c i m i e n t o s

A Pablo Gelsi, por sus acertadísimos consejos, apoyo y guía a lo largo de este proceso.

A Lia Espinoza, quien me facilitó materiales, ideas y diferentes ayudas en la infinidad de mails que tuve el gusto de compartir con ella.

A Leticia, quien me regaló el “*Zarathustra*” utilizado en este trabajo, entre otros presentes menos tangibles.

A los Gabrieles, por su “*siniestra*” influencia en los últimos cuatro años, entre otras maravillosas criaturas que influenciaron este trabajo...

Índice

Abstract	III
Epígrafe	IV
Agradecimientos	V
Índice	VI
Introducción	1
Capítulo I	
Friedrich Nietzsche y el Dios Dionisio	3
1.1 “El pequeño pastor”	3
1.2 En profesor de Basilea	6
1.3 Nietzsche y Wagner	6
1.4 “El Origen de la Tragedia”	7
1.5 Ruptura con Wagner	9
1.6 “Un Espíritu Libre”	11
1.7 Nietzsche, “Humano, Demasiado Humano”	11
1.8 “Aurora” y “La Goya Ciencia”	13
1.9 Así Habló Zarathustra	14
1.10 Los últimos años de Nietzsche	15
1.11 Las repercusiones de su obra	16
Capítulo II	
La dinámica de la psique según Nietzsche y Jung	18
2.1 El modelo de los opuestos	18

2.2 La síntesis de opuestos	24
2.3 La salud y el potencial humano como síntesis creativa	27

Capítulo III

Análisis de Jung acerca de la enfermedad de Nietzsche	33
3.1 La muerte del símbolo	34
3.2 Consciente <i>versus</i> Inconsciente	37
3.2.1 Inconsciente colectivo e inflación	37
3.2.2 Deidificación del cuerpo	38
3.3 Enantrodromia	42
3.3.1 Wotan	44
3.4 Contexto histórico	47

Capítulo IV

Consideraciones Finales	50
Conclusiones	56
Bibliografía	58
Fuentes de Internet	60

I n t r o d u c c i ó n

Este trabajo es producto de una inquietud personal en relacionar la Filosofía con la Psicología. Personalmente, creo que estas dos disciplinas no son incompatibles, más bien, todo lo contrario, son *complementarias*. Aún así, cuando comencé a meditar sobre del tema de esta tesis, no encontraba la forma de unir estos dos aspectos.

Mi interés por la psicología analítica me llevó, en abril de 2006, a inscribirme en el “*Cuarto Congreso Latino-Americano de Psicología Junguiana*” celebrado en septiembre de ese año en nuestro país. Fue allí donde el tema de la tesis (o por lo menos, la idea global) surgió. Durante este congreso asistí al “*Workshop*” de Sonia Regina Lyra, titulado “*Jung, Nietzsche e a Morte de Deus*”, al salir, todo me resultó evidente. *¿Intentaría relacionar la teoría junguiana con la filosofía de Nietzsche!*. Mi primera reacción fue ir a buscar (*intempestivamente*) bibliografía sobre el tema. Fue así que tuve un primer contacto con los tres libros principales para esta tesis; “*Nietzsche and Jung: The Whole Self in the Union of Opposites*” de Lucy Huskinson (2004), “*Nietzsche and Jung: Sailing a Deeper Night*” de Patricia Dixon (1999a) y “*Jung’s Seminar on Nietzsche’s Zarathustra*” (1998a)¹ de Carl G. Jung, editado por James L. Jarrett.

Después de evaluar diferentes posibilidades, idas y venidas (en las cuales agradezco la *infinita* paciencia tanto de Pablo como de Lia), me interesó, *también*, cuestionarme qué llevo a uno de los filósofos más importantes e influyentes del siglo XX a permanecer en un estado de psicosis por más de una década. *¿Tendría esto que ver con su genialidad?*.

¹ Las citas realizadas tanto de estos libros como en; Who Was Friedrich Nietzsche? de Köhler (2000) y los siguientes libros de C. G. Jung: “The Aims of Psychotherapy” (1931), Two Essays on Analytical Psychology (1976a), Mandalas (1955), The Transcendent Function (1960) y Wotan (1946), son de traducción propia.

Así, en este trabajo se busca esbozar, desde diferentes autores y en forma crítica, las similitudes entre Nietzsche y Jung, y cómo, desde el punto de vista de la teoría desarrollada por Jung, Nietzsche alcanzó este estado de locura irreversible.

En el primer capítulo se indaga en algunos aspectos relevantes de la vida de Nietzsche. Me pareció interesante dejar de lado la visión “psicológica”, para desarrollar esta pequeña “biografía” basándome, exclusivamente, en lo escrito por sus biógrafos y por el mismo personaje. Esto se debe a que no me interesaba teñir, desde el comienzo con una visión “DSM”, la vida de Nietzsche, sino hacer un planteamiento más “objetivo” de cómo vivió y vio *él*, su vida.

En el segundo capítulo, se comentan paralelismos entre ambas teorías con el propósito de desarrollar los conceptos básicos de estos autores, buscando establecer cierto consenso que resulte suficiente para comenzar a adentrarnos en las causas por las cuales Nietzsche alcanzó su estado de “locura”.

El tercer capítulo, se vale de lo mencionado en los dos anteriores (tanto de la vida de Nietzsche, como de las similitudes entre la teoría de Nietzsche y de Jung), para adentrarnos en las causas por los cuales Jung entiende que Nietzsche tenía una “*personalidad patológica*”².

El cuarto capítulo, realiza una crítica sobre la teoría propuesta por Jung y se presenta una visión de tipo personal sobre el análisis realizado por aquel autor sobre Nietzsche.

Por último, se establecen las conclusiones generales que se desprenden de lo desarrollado en estos cuatro capítulos.

² Jung, 1976a, 32.

Capítulo I

“Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido mi nombre al recuerdo de algo gigantesco, de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita.”

F. Nietzsche - *Ecce Homo*

FRIEDRICH NIETZSCHE Y EL DIOS DIONISIOS

“¿Quien es Fredrich Nietzsche?”. Esta fue una pregunta que él mismo se hizo a lo largo de su vida. En sus primeros años, se identificó con *“el pequeño pastor”*, luego como un *“espíritu libre”*, también dijo ser, simplemente, un *“Buen Europeo”* y finalmente, una vez entrado en un estado de demencia del cual no se recuperaría, aseguró ser el *“Dios Dionisos”*, en persona (Köhler, 2000; Safranski, 2001a).

Si bien, las respuestas que fue encontrando a esta interrogante, resultan variadas, Nietzsche no dejó de hacer constante la búsqueda exhaustiva de su propia identidad.

1.1 “El pequeño pastor”

Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, Prusia. Tanto su madre Francisca Oehler como su padre Carl Ludwig Nietzsche eran fieles a la estricta tradición luterana a la que habían permanecido sus familias por generaciones. Durante sus primeros años Nietzsche mantuvo una gran admiración hacia su padre, un pastor protestante de la Iglesia local, pasando durante horas en su estudio observando sus libros y haciendo sus primeras notas de piano (Köhler, 2000; Izquierdo, 2000). Nietzsche tuvo dos hermanos: Elizabeth, nacida en 1846 y Joseph, nacido en 1848.

El padre de Nietzsche falleció en 1850 a consecuencia de una enfermedad mental. Nietzsche presenció durante once meses, las convulsiones, pérdida del habla,

los gritos y la agonía de su padre , que lo llevaron a “*un estado de perpetua oscuridad*”. Para ese entonces Nietzsche tenía cuatro años (Frenzel, 1985; Nietzsche según Köhler, 2000, 11).

Seis meses después Nietzsche tuvo un sueño, en el cual, su padre vestido con una toga blanca, sale de su tumba y vuelve a las profundidades cargando a un niño pequeño sobre su pecho; pocos después, su hermano, Joseph, fallece. De ahí en adelante, Nietzsche atribuye para si, el don de predecir el futuro y asegura estar conectado con el reino de los muertos (Köhler, 2000).

Después de estos trágicos acontecimientos, la familia de Nietzsche, compuesta ahora exclusivamente por mujeres (su abuela, dos tías paternas, Auguste y Rosalie, su madre y su hermana), se muda a Naumburgo (Izquierdo, 2000; Frenzel, 1985; Köhler, 2000). Nietzsche encontró consuelo en la escritura y, en poco tiempo, se convirtió en un niño prodigio. Según Joachim Köhler (2000, 12), en este momento, “*Nietzsche vivió para escribir; él elevababa las más insignificantes trivialidades al nivel de poesía. Cual Midas, todo lo que tocaba se convertía en oro*”.

A los ocho años, Nietzsche ingresó junto a sus dos amigos de la infancia, Wilhelm Pinder y Gustav Krug (ambos hijos de abogados), al Instituto Catedralicio. Gracias a los padres de estos compañeros, Nietzsche pudo tomar contacto a corta edad con la literatura y la música clásica. El Padre de Pinder, aficionado a la literatura, lo acercó a la obra de Goethe, mientras que el padre de Krug, lo familiarizó con la música clásica, alcanzando un nivel de conocimientos muy inusuales para un niño de su edad (Frenzel, 1985; Izquierdo, 2000). Posteriormente, la música tendrá para Nietzsche un lugar central, tanto en su vida como en su pensamiento, afirmando que es el arte por excelencia, lo más cercano a la fuerza de vida, a lo dionisíaco (Izquierdo, 2000). Como le escribe a su amigo Erwin Rohde en diciembre de 1871, “*Todo lo que no se deja*

aprehender a través de relaciones, musicales engendra en si mismo hastío y náusea” (Nietzsche en Safranski, 2001a, 17).

Con catorce años, Nietzsche abandonó Naumburgo y se trasladó a Pforta para continuar sus estudios. Es donde sus nuevos conocimientos sobre el sistema lógico y filológico hacen que, paulatinamente, comience a confrontar la educación religiosa recibida por sus padres, con una visión crítica del mundo (Frenzel, 1985). En 1864, termina sus estudios en esta institución y se inscribe en la universidad de Bonn. Comienza, entonces, los cursos de Filología. A su respecto, escribe; *“Quería dedicarme a una ciencia que exigiera una reflexión fría y lógica, un trabajo constante y uniforme que desembocara en resultados no inmediatos. Creí que todas las condiciones las satisfacía la filología, especialmente al alcance de la mano para un estudiante de Pforta”*. (Nietzsche en Frenzel, 1985, 32). En esta institución también tomó clases de Teología que fomentaron, cada vez más, sus crecientes dudas acerca del cristianismo (Frenzel, 1985).

En 1865, pese a la oposición de su madre, Nietzsche abandona los cursos de teología y se va a Leipzig para comenzar su tercer semestre. Una vez allí, conoce al profesor Friedrich Ritschl y al estudiante Erwin Rohde, con quien entabló una fuerte amistad. También en este año, Nietzsche toma contacto con las obras de Arthur Schopenhauer. (Köhler, 2000). La orientación de este filósofo acentuaba la incapacidad de la razón para conocer la verdadera esencia de las cosas, postulando que el hombre solo puede liberarse liberando sus propios impulsos, a la actuación ciega de su omnipresente voluntad (Frenzel, 1985). Schopenhauer causó una enorme impresión en Nietzsche, y representará una gran influencia en su pensamiento posterior. Con respecto a él, escribe; *“Aquí, encontré un espejo que reflejaba imágenes magnificadas del mundo, de la vida y de la psique humana. Aquí encontré enfermedad y alivio, debilidad y*

un lugar de refugio, Cielo e Infierno. Me vi forzado a la necesidad de autoconocimiento, incluso de autoflagelación” (Nietzsche según Köhler, 2000, 15).

1.2 En profesor de Basilea

Durante 1869, Ritschl, sorprendido por los conocimientos y capacidad de Nietzsche, lo postula como candidato para ocupar la cátedra de filología clásica en la Universidad de Basilea. Nietzsche (de veinticuatro años), sorpresivamente, recibe la oferta y decide aceptarla. Aun así, Ritschl no había tomado en consideración un aspecto de vital importancia al momento de proponerlo como profesor tiempo completo. En efecto, el estado de salud de Nietzsche era frágil (Köhler, 2000; Izquierdo, 2000; Frenzel, 1985). Durante su periodo como profesor en la universidad de Basilea, Nietzsche fluctúa entre momentos donde podía desempeñar su trabajo de forma adecuada (“*sobresaliente*”, según testimonios de algunos de sus alumnos), con períodos donde ni siquiera podía realizar tareas de la vida cotidiana (Izquierdo, 2000, 27).

1.3 Nietzsche y Wagner

En octubre de 1866, después de oír una interpretación de los preludios de *Tristán* y de *Los Maestros Cantores*, Nietzsche se sintió enormemente emocionado por esta música y se convirtió, instantáneamente, en un ávido seguidor de Richard Wagner. Nietzsche, tuvo la oportunidad de conocer a Wagner en persona, tan sólo unos días después, a través de la esposa de Ritschl (Frenzel, 1985).

Este encuentro, no solo acrecentó la admiración de Nietzsche por la música de Wagner, sino también por su persona (Izquierdo, 2000). Wagner le ofreció, al poco tiempo, visitar su casa en Suiza, lugar donde residía junto a su pareja, Cosima von Bülow. A Wagner y a Cosima, el joven erudito les complacía y se convirtió, rápidamente, en asiduo al hogar de los Wagner (Frenzel, 1985; Köhler, 2000).

Durante este período, Nietzsche escribe sobre Wagner: *“No hay nadie que le conozca a fondo, y por lo tanto, nadie puede juzgarle, porque los demás viven con los pies sobre la tierra y él está fuera de ella. En él, reina el idealismo absoluto, una humanidad tan enraizada y conmovedora y una vitalidad tan sublime, que a su lado me siento al borde de lo divino”* (Frenzel, 1985, 63). Esta idealización hacia Wagner fue tal, que el crítico Eduard Hanslick plantea; *“los términos, en los que habla Nietzsche de Wagner, son casi los mismos en los que nuestros libros religiosos se refieren a Jesucristo”* (Hanslick en Köhler, 2000, 26).

Pero esta fascinación, progresivamente, se fue desvaneciendo. Viviendo a gran escala y siendo firme a sus objetivos políticos, Wagner necesitaba a un asistente para alcanzar sus fines, alguien de confianza para ayudarlo en sus quehaceres domésticos, supervisar la publicación de su autobiografía y mantenerlo con ánimo de componer. Nietzsche, mostró una obediencia ciega a sus ideales, y se encontraba dispuesto a realizar todo lo que su maestro le pedía, incluso, consideró la posibilidad de renunciar a su profesorado y dedicarse tiempo completo a la causa de Wagner (Köhler, 2000). Al respecto Nietzsche escribe; *“No soy capaz de imaginarme que alguien pueda ser más fiel y sumiso para con Wagner en las cosas principales (...). Pero en pequeños puntos secundarios y subordinados, no puedo menos que aplicar una reserva, para mí necesaria, hasta el punto que podría calificarla de “higiénica”, de manera que me abstengo de una más frecuente convivencia personal por la necesidad de conservar cierto grado de libertad, todo lo cual, en el fondo, va encaminado a mantener la fidelidad en un sentido superior”* (Nietzsche en Safranski, 2001a, 145).

1.4 “El Origen de la Tragedia”

A principios de 1872, Nietzsche publica un compilado de trabajos titulados *“El Origen de la Tragedia”* o *“Helenismo y Pesimismo”* (Frenzel, 1985, 75). En la obra,

(que dista mucho en su sentido y objetivos a los de la filología), Nietzsche plantea conceptos e ideas que formarán parte fundamental de su posterior pensamiento (Frenzel, 1985; Izquierdo, 2001b). Nietzsche logra plasmar sus experiencias personales con las de Wagner, para producir una hipótesis, en la cual, la música resulta un lamento a la falta de significado de la existencia, lo inevitable del sufrimiento y la proximidad de la muerte (Köhler, 2000). En “*Helenismo y pesimismo*”, Nietzsche distingue las dos fuerzas artísticas de la naturaleza, Apolo y Dionisio, cuya traducción fisiológica son; el sueño y la embriaguez, respectivamente. Ambos términos ejercerán una función clave en su pensamiento. Nietzsche analiza la dicotomía conceptual entre Apolo y Dionisio, en la cual, la grandeza de las creaciones de la época trágica residen en la unión del elemento dionisiaco, que denota fusión y embriaguez, con el apolíneo, que representa serenidad, individuación, y forma³ (Borrón, 1992; Frenzel, 1985; Izquierdo, 2001b). Esta tesis, sobre la función de Dionisio y Apolo, aún en la actualidad mantiene seguidores (Köhler, 2000).

Más tarde, asegurará que escribió este trabajo bajo el efecto de un “*Dios desconocido*”. Pero, este Dios, lejos de ser uno incierto, refiere a la figura con la cual Nietzsche se identificó completamente antes de caer en la locura: esta imagen, corresponde con la del Dios Dionisio (Köhler, 2000).

Las críticas hacia este trabajo, no se hicieron esperar. Ulrich von Wilamowitz, un joven filólogo, editó un polémico escrito titulado “*Filosofía del Futuro. Replica a “El Origen de la Tragedia” de Friedrich Nietzsche*”. En esta crítica, Wilamowitz no solo arremetía contra las ideas filosóficas de Nietzsche, sino también contra las teorías filológicas, asegurando que Nietzsche no estaba al tanto de las últimas investigaciones en su especialidad y había confundido datos, desestimado la historia y había situado,

³ Esta teoría de Nietzsche sobre lo apolíneo y lo dionisiaco, será desarrollada en el próximo capítulo (capítulo II) con mayor detenimiento.

erróneamente, textos post-homéricos en la época pre-homérica (Frenzel, 1985). Por su parte, Ritschl, su antiguo profesor, lo acuso de megalomanía (Köhler, 2000).

De nada sirvió la defensa que redactó Wagner en una publicación local, dado que no era capaz de responder a las fuertes críticas de los especialistas en filología. Tampoco resultó de utilidad la carta escrita por Rohde, en contra de la publicación de Wilamowitz. Después de esta polémica, la reputación de Nietzsche quedó en la ruina. Los estudiantes comenzaron a abandonar sus clases y ya no volvería a recuperar su antigua fama como profesor (Frenzel, 1985).

1.5 Ruptura con Wagner

En paralelo, la relación con Wagner se iba deteriorando cada vez más y Nietzsche, se vio obligado a seguir manteniendo en secreto sus “*reservas higiénicas*”. Wagner se había convertido en una persona que dedicaba todas sus fuerzas a llevar a cabo lo que consideraba, “*la obra de su vida*”; el teatro del festival de Bayreuth (Frenzel, 2000; Wagner según Frenzel, 2000, 99).

El antes idealizado Wagner, se convirtió, a los ojos de Nietzsche, en alguien tan autoritario como desconfiado. Para ese entonces escribía; “*Wagner es incapaz de hacer grandes y libres a los hombres que lo rodean; por el contrario, es altanero y suspicaz*” (Nietzsche en Barrenechea, 1941, 142). Doce años después, en su obra “*Nietzsche contra Wagner*” reflexiona sobre este proceso diciendo; “*Yo no soporto la ambigüedad; desde que Wagner se trasladó a Alemania, comenzó a mostrarse condescendiente con cosas que desprecio: hasta el antisemitismo (...) Richard Wagner, el aparentemente siempre victorioso Wagner, era en realidad un desesperado y corrompido decadente que se postró, como un ser desvalido y quebrantado, ante la cruz cristiana*” (Frenzel, 1985, 111).

Wagner comenzó a mostrar poco interés en Nietzsche, empeñándose, en cambio, en que publicara sus conferencias *“Sobre el porvenir de nuestras instituciones culturales”*. Pero Nietzsche se resistía a satisfacer esta demanda, en la cual, creía adivinar cierto egoísmo (Barrenechea, 1941).

Cansado de su lugar de subordinado, Nietzsche comenzó, ahora, abiertamente, a hacer referencia a las *“actuaciones”*, *“superficialidad”* y los *“grotescos excesos”* de su maestro. No estaba dispuesto a seguir tolerando su *“siniestra, pero aún persistente determinación en la que Wagner inflige su voluntad a otros, sometiéndolos a su propias demandas egocéntricas”* (Köhler, 2000, 34).

Por su parte, Wagner y Cosima, sintieron el hecho de que Nietzsche abandonara el apoyo que estaba brindando a la causa de Bayreuth como una *“traición”*, tensando aún más esta relación (Köhler, 2000).

Si bien las explicaciones puntuales del *por que* Nietzsche se desvinculó de los Wagner resultan numerosas, como refiere Agustín Izquierdo (2001b, 26), *“lo que dirimía en el intenso conflicto que mantenía a propósito de Wagner, era la lucha entre la libertad del espíritu y la sumisión a las ideas de otros”*.

A consecuencia de la salida del *“círculo mágico”* de los Wagner, Nietzsche se enfermó. Algunos biógrafos aseguran que la ruptura con Wagner provocó alteraciones de tipo neurótico que quebrantaron irremediablemente su estado de salud, por otra parte, otros estudiosos, aseguran lo contrario, planteando que; estas *“alteraciones”* fueron producto, exclusivamente, de su frágil estado de salud, independientemente de la ruptura con Wagner (Frenzel, 1985). Köhler (2000, 29), en cambio, combina estas dos perspectivas dicotómicas aseverando; *“los síntomas volvieron, ahora, psicósomáticamente intensificados por la nueva situación y agravados por las devastadoras consecuencias de la sífilis”*.

Cualquiera sea el caso, lo cierto es que, no se sabe con certeza la causa de su decaimiento, aún así, desde 1873 en adelante, como afirma Jaspers, “*de alguna o otra manera, Nietzsche estará enfermo*” (Jaspers en Frenzel, 1985, 122).

1.6 “Un Espíritu Libre”

Nietzsche encontró en su amigo, el filósofo Paul Rée, un aliado que le permitió sobrellevar mejor esta pérdida. Juntos, pasaban horas hablando de filosofía. Rée ejerció una importante influencia sobre Nietzsche, permitiéndole compartir sus ideas anti-metafísicas y contribuyendo a crear una atmósfera que le permitió dar un giro radical a su filosofía. Tanto Köhler (2000) como Izquierdo (2001b), aseguran que sólo a través del cambio en su visión filosófica, motivada por su amigo Paul Reé, que Nietzsche logró alcanzar un estado de mayor madurez en su pensamiento.

En 1877, escribe en su diario, “*a los lectores de mis escritos anteriores quiero declararles explícitamente que he renunciado a los puntos de vista metafísicos en relación con el arte, lo cuales en lo esencial dominaban allí: son agradables, pero insostenibles*” (Nietzsche en Safranski, 2001a, 142).

A partir de este momento, hasta su colapso nervioso en 1889, Nietzsche produce una serie de obras que estarán consideradas dentro de los mejores escritos de la literatura Alemana hasta nuestros días (Köhler, 2000; Frenzel, 1985).

1.7 Nietzsche, “Humano, Demasiado Humano”

Su frágil estado de salud fue empeorando de forma irreversible. A causa de su enfermedad, se vio forzado a pedir permiso por enfermedad en la Universidad de Basilea. Es así que, progresivamente, su vida se convierte en un eterno peregrinar, en búsqueda de las condiciones atmosféricas adecuadas para disminuir la intensidad de sus síntomas (Izquierdo, 2001b; Frenzel, 1985).

Durante este período, Nietzsche, da un giro radical a su filosofía, dejando de lado, en gran medida, la influencia de Wagner, se vuelca a la visión del eterno cambio, del constante devenir de la existencia. Fundamentalmente, comienza a abandonar la influencia “científica”, que le impedía la libre actividad de su pensamiento, evidenciándose, en cambio, un Nietzsche anti-racionalista, marcando una fuerte tendencia hacia el racionalismo escéptico (Izquierdo, 2001b; Frenzel, 1985).

El proceso creativo de su siguiente obra, *“Humano, Demasiado Humano”*, comprendió una multitud de apuntes breves, notas, aforismos y ensayos fragmentarios, escritos desde 1876 (Frenzel, 1985; Izquierdo, 2001b). Este ensayo se subtituló; *“Un Libro para espíritus libres”*, y marca el intento que hace Nietzsche por recobrar su identidad y romper las cadenas de ideas heredadas (Frenzel, 1985; Izquierdo, 2001b).

En esta obra, no solo se ve como Nietzsche había descubierto una nueva concepción de la vida, sino que también, aparece un nuevo estilo expresivo, se trata de la redacción a través de aforismos. Según Nietzsche, *“es mi meta decir en diez sentencias lo que a los demás les tomo un libro decir (y todavía no ha sido dicho)”* (Nietzsche en Frenzel, 1985, 128; Köhler, 2000).

Mientras que en su trabajo anterior, la unión entre lo dionisiaco y lo apolíneo era el concepto fundamental, ahora, busca abrirse camino a través del desprendimiento kantiano. Nietzsche, asegura que, el mundo, tal como lo conocemos, no es real, sino que fuimos nosotros quienes lo hemos compuesto. Por medio de una negación lógica, se opone al concepto de Kant sobre *“la cosa en sí”*, ya que el conocimiento, según Nietzsche (1979), es siempre, una configuración *“para nosotros”*, y nunca se puede aprehender él *“en sí”* de las cosas. En consecuencia, las categorías ético-religiosas carecen también de significado; el bien y el mal no existen como entidades reales. Teniendo en cuenta esto, Nietzsche plantea la posibilidad de invertir los valores:

“¿No es posible subvertir todos los valores?, ¿y es el bien acaso el mal?, ¿y Dios sólo una invención y sutileza del diablo? ¿Es todo acaso en definitiva falso? Y si somos engañados, ¿no somos precisamente por eso también engañadores?, ¿no nos es inevitable ser también engañadores?” (Nietzsche, 1979, 23).

En lo que respecta a su vida personal, durante este periodo, Nietzsche se encuentra en conflicto entre dos fuerzas. Una, lo empuja a mantener su vida como profesor, como una persona integrada socialmente, y la otra, lo mueve a abandonar su carrera académica y dedicarse por completo a dar forma a los pensamientos que recorren su mente. Este conflicto se resolvió a causa del agravamiento de su enfermedad. En marzo de 1879, obtuvo oficialmente la baja médica permanente. Aún así, lejos de impedir su actividad intelectual, la enfermedad lo incentivaba cada vez más a seguir escribiendo (Izquierdo, 2001b).

1.8 “Aurora” y “La Goya Ciencia”.

En 1881, finaliza *“Aurora: Meditación sobre los prejuicios humanos”*, que, como escribiría más tarde en su autobiografía⁴, marca el inicio de su lucha contra la moralidad, al asegurar que esta, se ha deformado a partir del deseo de poder y al identificarla con la obediencia a la costumbre. Y en agosto de 1882, publica *La Goya ciencia*, donde desenmascara la supuesta neutralidad de la ciencia y muestra que esta no es más que un proceso de creación, de imposición de formas y no de “descubrimiento” (Izquierdo, 2001b; Frenzel, 1985).

En una de sus visitas a la casa de Paul Rée, lo encuentra en compañía de una joven rusa llamada Lou von Salomé. Salomé, quien estaba viviendo con Rée en una relación de hermanos, fascinó a Nietzsche de inmediato y no tardó en proponerle matrimonio. Tras la negativa de Salomé, los tres prometieron dedicarse a la fundación

⁴ Nietzsche, 1889, *“Ecco Homo”*.

de una “*nueva filosofía*”. Aún así, los celos de su hermana, Elisabeth y una serie de cartas envidias por ella a Lou Salomé y a Rée generaron una “*amarga hostilidad*” tanto para Lou como para Rée. A raíz de esta nueva ruptura, Nietzsche, predeciblemente, sufrió otro colapso. En su desesperación, comenzó a consumir opio y pensamientos suicidas comenzaron a ocupar su mente⁵ (Köhler 2000; Nietzsche según Köhler, 2000, 36).

1.9 Así Habló Zarathustra

Entre 1883 y 1885, Nietzsche escribe “*Así Habló Zarathustra: Un libro para todos y para nadie*”. Este libro, hasta la actualidad, es considerado por muchos como su obra cumbre (Izquierdo, 2001b). En este trabajo, Nietzsche (1985) retoma los pensamientos principales de sus obras anteriores para presentar dos conceptos fundamentales: el “Superhombre” o el “*Übermensch*” y la concepción del “Eterno Retorno”. Su filosofía nace como una contra-religión, confrontando el dogma cristiano, establece ahora una nueva filosofía, basada en lo dionisiaco (Frenzel, 1985).

El mismo Nietzsche define a esta obra como “*el quinto evangelio*” (Frenzel, 1985, 151), prometiendo un reino en esta vida, sin trascendencia, ya que, como afirma, “*Dios ha muerto*” (Nietzsche, 1985, 27). Pero, la consecuencia de reconocerlo no es la resignación, sino lo contrario. Ello permite al hombre crear sus propios objetivos y darle al mundo un significado, que en un principio, no lo tuvo. Es así que el hombre, ahora, debe hacerse cargo de sus actos y solo puede aspirar a superarse a sí mismo. Pero, esta superación solo es posible mediante a la afirmación de la vida. Es así que, en contraposición a la moral cristiana, incentiva

⁵ Como plantea Cragolini (2008), “*Hay quienes han considerado que el Zarathustra no hubiera sido posible sin el affaire Lou, y que fue el dolor de ese amor no correspondido el que generó la obra*” (cita obtenida de la página web: http://www.nietzscheana.com.ar/introduccion_zarathustra.htm).

los placeres de la carne, dándole una importancia fundamental a la existencia física, a “*permanecer fieles a la tierra*” (Frenzel, 1985; Nietzsche, 1985, 7; Köhler, 2000).

1.10 Los últimos años de Nietzsche

Las repercusiones de su última publicación resultaron decepcionantes para el filósofo. Ni su pensamiento sobre el Eterno Retorno, ni su ferviente anhelo por un tipo de hombre superior, logró generar ninguna impresión en sus contemporáneos. Debido a que Nietzsche vendió solo sesenta ejemplares de las primeras tres partes de “*Así Habló Zarathustra*”, se vio obligado a pedir dinero para subsidiar una edición privada de su cuarto tomo, pero, las repercusiones de esta última edición, siguieron siendo tan desalentadoras como las de las tres anteriores. La ausencia de interés por parte del público afectó fuertemente a Nietzsche, le lleva a escribir: “*después del reto que mi Zarathustra supuso, un trabajo que se desprende del fondo de mi corazón, para no recibir ni una palabra en respuesta, absolutamente nada, solo un intenso y solitario silencio*” (Köhler, 2000, 46).

Luego del fracaso, Nietzsche, nuevamente, se refugia en la escritura. Durante los últimos cuatro años de su actividad creativa, completa una serie de libros en los que se encuentran: “*Mas allá del bien y del mal*”, “*Genealogía de la moral*”, “*El Caso Wagner*”, “*Ditirambos Dionisiacos*”, “*El Crepúsculo de los ídolos*”, “*El Anti-Cristo*”, “*Ecce Homo*” y “*Nietzsche contra Wagner*” y, póstumamente, “*La Voluntad de Poder*”⁶ (Frenzel, 1985, 163; Izquierdo, 2001b; Köhler, 2000).

En 1888, comienza a redactar sus últimos manuscritos en los cuales se puede evidenciar una sobreestimación patológica de su persona, alcanzando, para principios de

⁶ Esta obra, integra 1.067 aforismos recopilados y seleccionados según el criterio de su hermana, Elizabeth (Köhler, 2000).

1889, un último estado de megalomanía. Es aquí cuando, el mismo Nietzsche, afirma ser la encarnación del Dios Dionisio. “*Esta vez*”, asegura, “*aparezco como el victorioso Dionisio en persona, quien hará de la tierra un lugar de celebración. Los cielos se regocijan de que estoy acá (...), y también estoy colgando sobre la cruz*”. Nietzsche permaneció en este estado de demencia hasta su muerte, el 25 de agosto de 1900, sin llegar a ver las enormes consecuencias que su pensamiento tendría sobre el siglo venidero (Frenzel, 1985; Izquierdo, 2001b, Köhler, 2000).

1.11 Las repercusiones de su obra

Después de la muerte de Nietzsche, la recopilación de escritos y aforismos, seleccionados por su hermana, titulados “*La voluntad de Poder*” se convirtió en el libro más popular de Europa. El mismo Hitler convirtió el “Archivo Nietzsche”, fundado por su hermana en 1894, en un santuario Nacional Socialista, al cual, el Führer, visitaba frecuentemente (Köhler, 2000).

El partido nazi encontró en el filósofo Ario a uno de sus padres fundadores, un pensamiento para legitimar este régimen totalitario. Fue el concepto de voluntad de poder, expresado en “*Así Hablo Zarathustra*”, una de las ideas principales que sirvió al movimiento nazi para justificar su ideología antisemita. Al mismo tiempo, su hermana, Elizabeth, hizo una adulteración de gran parte de su obra, con el propósito de avalar esta doctrina (Frenzel, 1985; Köhler, 2000; Safranski, 2001a).

La visión de una implacable raza superior, que encontró su manifestación histórica en la tiranía de la S.S, constituye solamente un aspecto de la polarización de “Dionisos”. Este, para los Antiguos Griegos, no era solo el Dios de la destrucción y muerte, sino también de la vida y de la resurrección. Estas dos polaridades se pueden ver claramente en la forma en que Nietzsche (en varias de sus obras y correspondencia),

se refiere a la voluntad de poder, evidenciándose tanto aspectos *positivos*, asociados a la vida y a la resurrección, como aspectos *negativos*, asociados con la muerte y la destrucción (Köhler, 2000).

Si bien es cierto que el concepto de la voluntad de poder supone (también), destrucción y muerte, Nietzsche era contrario al antisemitismo. Incluso, despreciaba a su hermana y a su marido por estar a favor de tal ideología. Resultan numerosos los documentos donde Nietzsche hace referencia *expresa* a su repudio contra esta doctrina (Köhler, 2000; Safranski, 2001a). En una carta escrita por Nietzsche a su hermana, plantea, de forma casi profética; “*una vez he leído incluso el nombre de Zaratustra en la correspondencia antisemita, se ha terminado mi paciencia; estoy ahora en estado de legítima defensa contra el partido de tu esposo. Estas malditas criaturas de antisemitas no han de meter mano en mi ideal*” (Nietzsche en Safranski, 2001a, 362).

Capítulo II

*“Al fragmentarse la totalidad
aparecieron los nombres de las partes.
Cuando aparecieron tantos nombres
llegó el momento de detenerse.
Sabiendo donde detenerse se previene el peligro.”*

Lao Tse - Tao Te Ching

LA DINÁMICA DE LA PSIQUE SEGÚN NIETZSCHE Y JUNG

2.1 El modelo de los opuestos

En el *“Origen de la Tragedia”*, Nietzsche (2005a) utiliza los términos “Apolo” y “Dionisos” no simplemente para designar a dos deidades mitológicas, sino, más bien, para hacer referencia a dos arquetipos e impulsos diametralmente opuestos que explican el surgimiento del arte, el hombre y la vida en general (Dixon, 1999a; Huskinson, 2004; Rivas, 1991; Ostfeld, 2007⁷).

Como plantea Rivas (1991), Nietzsche utiliza el término “Apolo” en relación al “Dios de la luz”, que representa la fuerza natural que permite la armonía y el dar sentido. Considera lo apolíneo como el “bello sueño”, la bella ficción, la cual informa la realidad, permitiendo poner en términos asequibles a la conciencia, aquello que, en principio, se presenta como irreconocible y carente de significado. Al igual que en el arte apolíneo, donde se comienza a esculpir una piedra amorfa para lograr convertirla en una figura acabada, la función de Apolo permite dar significado a aquello que, en un principio no lo tiene. Nietzsche plantea una analogía con el estado fisiológico del sueño, en el cual, se muestra la fuerza artística que empuja al hombre a la visión, a la apariencia (Huskinson, 2004; Izquierdo, 2001b; Köhler, 2000).

⁷ Esta fecha refiere al momento en que los documentos fueron consultados en Internet y no a su fecha de publicación.

Apolo es descrito por Nietzsche (2005a, 33) como “la imagen gloriosa del *principium individuationis*”: se trata de la fuerza en la cual surge la individualidad (la conciencia) frente al caos primario que supone lo indiscriminado, lo dionisiaco (Ostfeld, 2007).

Nietzsche (2005a, 68) hace alusión a “Dionisos” como el “*Dios de la fuerza de vida*”. En contraste con Apolo, el término Dionisos refiere a la existencia carente de apariencias y fuente de vida (Rivas, 1991). Se trata de la inclinación hacia la ausencia tanto de límites como de formas, es el gusto por lo indeterminado, representado por el estado fisiológico de la embriaguez, y supone el caos y la desmesura (Izquierdo, 2001b). Esta fuerza empuja al hombre a volver a la naturaleza, a permanecer “*fieles a la tierra*” (Nietzsche, 1992, 7), lo cual nos re-une con la armonía universal (Huskinson, 2004; Nietzsche, 1992). Lo dionisiaco puede definirse como un estar “fuera de sí” en el cual se pierden las distinciones apolíneas de forma y discernimiento. Como menciona Nietzsche (2005a, 7) en “*El Origen de la Tragedia*”; “*bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre*”. Según Nietzsche (2005a), en la Tragedia Griega, estas dos fuerzas, presentes en el drama apolíneo y en la música dionisiaca, se encuentran balanceadas, cada una mantiene su fuerza en presencia de la otra. El elemento apolíneo protege al espectador frente al impacto de la música, siendo esta protección la que posibilita que la fuerza dionisiaca pueda ser moderada. Ante la ausencia de Apolo, la exuberancia dionisiaca, sería difícil de tolerar. Por su parte, lo dionisiaco, como un elemento más poderoso, fuerza a lo apolíneo a comunicar su sabiduría (Dixon, 1999a; Rivas, 1991). Tanto Huskinson (2004) como Rivas (1991) consideran que, es de este inter-juego entre opuestos que se da el crecimiento humano, permitiendo establecer lo que Nietzsche (2005a, 14) designa como “*pensamiento trágico*”. El pensamiento del “hombre trágico”,

lejos de polarizarse en uno de estos extremos, tiende a buscar una alianza fraternal entre Apolo y Dionisos, integrando estos dos aspectos. Es así que, como explica Ostfeld (2007), en la Tragedia Griega el sufrimiento no es negado, sino que busca ser trascendido. Así también lo interpreta Rivas (1991), al considerar que incluso partiendo del reconocimiento de la ausencia de sentido de la vida; del horror y del espanto que produce conocer la fuerza implacable de la naturaleza, el hombre trágico, apuesta a la vida, intentando superar y trascender el sufrimiento a través de la creación de funciones compensatorias destinadas tanto a la incorporación como a la asimilación de lo dionisiaco.

De forma similar, el inter-juego entre fuerzas contrapuestas se encuentra en el epicentro de la teoría junguiana, ya que la psique, desde este modelo, es entendida como un sistema dinámico, que funciona mediante el conflicto entre fuerzas discordantes. Jung se basa en el supuesto de que el psiquismo, *“como cualquier otro sistema de energía, depende de la tensión entre opuestos”* (Jung en Huskinson, 2004, 35). Si bien, lo consciente y lo inconsciente son diametralmente antagónicos, resultan, para Jung, *complementarios*, debido a que la psique es un sistema que tiende a la autorregulación, y como tal, no puede funcionar sin oposición (Huskinson, 2004; Jung, 1939).

En *“Recuerdos, Sueños y Pensamientos”*, Jung (2002, 33) comenta como vivenció estas dos fuerzas adversas desde sus primeros años en términos de *“personalidad 1”* y *“personalidad 2”*, haciendo alusión a lo consciente y lo inconsciente respectivamente. Conforme con Jung, la meta primordial del proceso terapéutico y del crecimiento personal en general, implica la integración de estos dos aspectos para lograr la *“compensación en la unidad”* (Jung, 2002, 197). Partiendo de esta premisa, Jung asevera que, la psicología, no debe aferrarse a un pensamiento exclusivamente racional, sino que debe buscar la comprensión del hombre *“entero”*. En palabras de Jung (1998b, 97); *“una psicología que satisfaga sólo al entendimiento no puede ser nunca una*

psicología práctica, pues el conjunto del alma no puede ser aprehendido por el entendimiento solo. Querámoslo o no, la visión total del universo nos asedia, porque el alma pide una expresión que abarque su conjunto total”.

La función trascendente en Jung es la encargada de conciliar estos aspectos antitéticos, los cuales, se unen a través de un símbolo, configurándose una nueva actitud consciente, mas integrada y enriquecida por los elementos inconscientes que, hasta el momento, no habían sido reconocidos ni integrados a la conciencia. Esto se logra por medio de un “símbolo unificador”, que se expresa en sueños y fantasías, facilitando la transición y abriendo camino para el desarrollo posterior (Huskinson, 2004; Jung, 1939). Jung considera que la persona creativa, *“es una dualidad o síntesis de cualidades dicotómicas, cuanto más grande es esta tensión, mas grande es su potencial”* (Jung en Dixon, 1999a, 280). Aún así, como advierte Dixon (1999a), el reconocer conscientemente y confrontar esta disparidad, inevitablemente, implica conflicto y sufrimiento. Este resulta un pre-requisito para alcanzar el máximo potencial humano, que supone una vida enriquecida, que continuamente suma posibilidades de crecimiento y creatividad. A esta transformación, donde, parte del material del inconsciente es compensado e incorporado a la conciencia, Jung lo denomina “proceso de individuación”. Esto se logra, a través de la interacción dinámica entre fuerzas dicotómicas que, en un principio, se hayan en pugna, y progresivamente, se produce una regulación y balance, generando una nueva unidad (Huskinson, 2004). Para que ello ocurra, resulta imprescindible que el individuo confronte, y en cierto grado comprenda, tanto el inconsciente personal como el inconsciente colectivo, que se hace presente en imágenes de contenido arquetípico. Resulta entonces, esencial, que el individuo logre diferenciarse de estos contenidos “impersonales” para escapar del ideal colectivo que conlleva a la inflación y la megalomanía, con sus respectivas implicancias de delirios

de grandiosidad y psicosis⁸ (Huskinson, 2004; Dixon, 1999a; Hall y Nordby, 1975). Por lo tanto, para Jung (1998b, 68), no alcanza con confrontar el inconsciente personal, ya que, *“carecería completamente de sentido el querer reducir a datos personales estas ideas colectivas, y no sólo carecería de sentido, sino que sería directamente perjudicial, como la experiencia me lo ha demostrado muy desagradablemente”*.

La meta que se busca conseguir mediante este inter-juego entre opuestos es la totalidad. Esta es definida por Sharp (1994, 202) como; el *“estado en que la conciencia y el inconsciente operan juntos en armonía”*. Esta co-operación entre impulsos antagónicos tiene como fin último tomar contacto con el “Self” o el “Si-mismo”, que, de acuerdo con Jung, es el *“contenedor y organizador de todos los opuestos (...) el Self es la unión por excelencia, sin embargo, es absolutamente paradójico ya que presenta cada tesis y anti-tesis, al mismo tiempo que la síntesis... es en si mismo tanto conflicto como unidad”* (Jung en Huskinson, 2004, 327).

Nietzsche hace referencia a un concepto parecido al Self junguiano al utilizar el término *“Übermensch”*. Este, simboliza el potencial humano de *“übergehen”*, es decir, de *“pasar al otro lado”* o de *“transformarse”* (Barrón comenta en Nietzsche, 1992, 29). En *“Así Habló Zarathustra”* el autor plantea; *“el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre”*, *“el hombre es algo que debe ser superado”*, se trata de dejar de lado este *status quo* que representa el hombre actual para tomar contacto con un estado interno, todavía desconocido, el *Übermensch* (Huskinson, 2004; Nietzsche, 1992, 29), en el cual, *“todos los opuestos son mezclados dentro de una nueva unidad”* (Nietzsche en Dixon, 1999a, 331-332).

Es así que, el *Übermensch* y el Self, tanto para Nietzsche como para Jung, hacen alusión a arquetipos de totalidad, hacia los cuales, el hombre, tiene el potencial de dirigirse (Dixon, 1999a; Huskinson, 2004).

⁸ Este punto se desarrollará en el capítulo siguiente (capítulo III).

Liliana Frey-Rohn (una de las colaboradoras más cercanas a Jung), en su libro sobre Nietzsche, considera a estos conceptos análogos, cuando declara; “*el descubrimiento del Self fue importante para Nietzsche a lo largo de su vida*”. Incluso, comenta; “*Jung una vez habló acerca de que el concepto de Self le surgió mientras leía Zarathustra por primera vez, a los 17 años de edad*” (Frey-Rohn en Dixon, 1999a, 223). Para experimentar el estado de “completud”, que representa el Self junguiano y por el *Übermensch* nietzscheano, ambos pensadores concuerdan en que es necesario integrar tanto lo “luminoso” como lo “oscuro” dentro de uno mismo, con el propósito de alcanzar un punto intermedio, que se encuentra “más allá del bien y el mal” (Huskinson, 1999a).

Tanto Dixon (1999a) como Huskinson (2004) aseguran que, las similitudes entre estos conceptos llegan a tal punto que, Nietzsche fue capaz de diferenciar claramente el Self del ego cuando postula: “*detrás de tus ideas y sentimientos se oculta un poderoso señor, un sabio desconocido. Se llama Si-Mismo*”⁹ (Nietzsche, 1992, 51).

Visto desde la perspectiva de la psicología junguiana, el proceso de individuación es, en última instancia, el viaje que emprende la figura arquetípica del “Héroe” hacia las profundidades inexploradas del inconsciente, para recobrar en el fondo de este vasto mar, su tesoro mejor guardado, el Self, y esto se logra, a través de la integración consciente-inconsciente (Dixon, 1999a). Nietzsche (1992) menciona un proceso similar, cuando refiere a que el hombre tiene el potencial de dirigirse hacia un estado interno superior, al que denomina *Übermensch*, que simboliza la síntesis de opuestos.

⁹ Como se verá en el capítulo siguiente (Capítulo III), esta afirmación es cuestionada por Jung, al asegurar que Nietzsche asocia, *inexactamente*, el Self con el cuerpo.

2.2 La síntesis de opuestos

Con respecto a *qué es* lo que une a estas fuerzas en conflicto, ninguno de los autores es completamente explícito (Huskinson, 2004). Jung hace referencia de la existencia de una “*tercera parte*”, responsable de un movimiento independiente de la tensión entre opuestos, que permite alcanzar un estado del ser nuevo, “*una nueva situación*” (Jung, 1960, 9). Nietzsche, por otro lado, es aún menos categórico en el reconocimiento de esta “*tercera parte*”. Aún así, es posible conjeturar que, éstas “*terceras partes*”, efectivamente se encuentran en ambas teorías sobre el funcionamiento psíquico, representadas por la “*función trascendente*” de Jung y “*la voluntad de poder*” a la que hace referencia Nietzsche. Como vimos anteriormente, la función trascendente es la encargada de unir contenidos del inconsciente a la conciencia a través de un “*símbolo unificador*” (Jung, 1960). En palabras de Jung, las “*tendencias de la conciencia y el inconsciente son dos factores que juntos forman la función trascendente. Se le llama "trascendente" porque efectúa la transición de una actitud a otra orgánicamente posible sin pérdida del inconsciente*” (Jung, 1960, 73). Esta “*transición de una actitud a otra*” se logra a través de esta “*tercera parte*”, que logra conciliar las tensiones dicotómicas generando una nueva actitud consciente (Jung, 1960). De igual manera parecería funcionar la “*Voluntad de Poder*” expuesta por Nietzsche, en la cual, mediante este concepto, este autor entiende que, cuando; “*sigue creciendo en la profundidad la "idea" organizadora, la idea llamada a dominar, comienza a dar órdenes, nos saca lentamente, con su guía, de los caminos secundarios y equivocados, prepara cualidades y capacidades singulares que alguna vez demostrarán ser indispensables como medios para el todo*” (Nietzsche, 1999b, 14). Visto así, la voluntad de poder implica una energía capaz de organizar otras fuerzas, y cuando ésta falla, la síntesis de opuestos no logra ser expresada, ocurriendo lo que Nietzsche advierte bajo el nombre de “*decadencia*”; “*la vida se me aparece como instinto de crecimiento, de*

supervivencia, de acumulación de fuerzas, de poder; donde falta la voluntad de poder, aparece la decadencia” (Nietzsche, 1996, 3). La decadencia, puede ser entendida como una falta de balance entre las tendencias apolíneas y dionisiacas, que resulta contraria al “hombre total” o “entero”, ya que no logra la integración de fuerzas y, por lo tanto, la manifestación de la voluntad de poder (Nietzsche, 2005a, 53). Por esta razón, entiendo que Nietzsche (2005a) en *“El origen de la tragedia”* se adelantó al concepto de “totalidad” de Jung (que posteriormente sería representado por el *Übermensch*), al declarar al *“hombre trágico”* como el hombre “completo”. En *“Así Habló Zarathustra”*, Nietzsche (1992) plantearía que la *superación* del hombre fragmentado o *“incompleto”*¹⁰, puede ser alcanzada, por medio del potencial representado por el *Übermensch*. Con respecto a esto, Agustín Izquierdo (2001b, 103) considera estos conceptos idénticos, asegurando: *“el hombre superior, el hombre trágico o superhombre es el tipo de hombre que, en el pensamiento de Nietzsche, se opone al hombre vulgar, al hombre del rebaño y la moral”*. A mi forma de ver, tanto *“el hombre superior”*, *“el hombre trágico”* o el *“Übermensch”* (o el “súper-hombre”), representan, en definitiva, el arquetipo de totalidad, el Self junguiano y la fuerza o función que permite la unión entre lo dionisiaco y apolíneo o lo consciente e inconsciente, es la *“voluntad de poder”* o la *“función trascendente”* dependiendo de cada autor.

Incluso Patricia Dixon (1999a, 162) ejemplifica el concepto de voluntad de poder haciendo referencia al Tao, que funciona bajo la modalidad de opuestos, el Yin y el Yang, donde, de modo semejante, *“la voluntad de poder supone una fuerza unificadora que genera y une fuerzas opuestas en una tensión de energía creadora”*. De igual manera, Jung (1939, 226) hace alusión a la función trascendente diciendo; *“De la unión emerge una nueva situación y nuevas actitudes conscientes. De ahí en adelante llamé a la unión de opuestos la “función*

¹⁰ Nietzsche 1972, 64.

trascendente”. Este unir la personalidad en un todo puede ser la meta de cualquier psicoterapia que busque ser más que la mera cura de síntomas”

Esta dinámica psíquica, es representada por Jung (1963) mediante al proceso alquímico, en el cual, el *coniunctio* es la meta central de este procedimiento. En la alquimia se busca la unión de diferentes sustancias con la intención de generar oro o “*su equivalente simbólico*”: el auto-conocimiento resultado de una “*síntesis psíquica*”.

Partiendo del “*nigredo*” (negro) como propiedad de la *prima materia* o el caos, los opuestos se encuentran en su máximo conflicto¹¹ y ninguna relación entre ellos es posible. Progresivamente, se comienza a producir la fusión entre distintas sustancias, generando una regulación o unión (“*matrimonium*” o “*coniunctio*”), que produce el oro alquímico o su equivalente simbólico: “la síntesis psíquica” (Jung, 1957).

De este matrimonio, según Remo F. Roth (2007¹²), surge el arquetipo del niño que supone la unión de los opuestos en su estado más puro, simbolizando la función trascendente.

Cada fase dentro del proceso alquímico, representa un nivel de conciencia más elevado. A medida que se va incorporando material inconsciente a la conciencia, y por lo tanto, se alcanza un mayor grado de *insight*, se va generando, progresivamente, la unión consciente-inconsciente, lo cual, supone el objetivo último del proceso de individuación (Huskinson, 2004; Jung, 1963). Este, es concebido como un continuo

¹¹ Según Jung (1957, 155-6), partiendo del caos o la *prima materia*, de forma gradual, se va dando la unión entre lo masculino (*animus*) y lo femenino (*anima*), y es de esta conjunción (“*matrimonium*” o “*coniunctio*”), que se produce la muerte, generando, nuevamente, un ennegrecimiento. En este estado, se genera el lavado (*ablutio, baptisma*), que supone emblanquecimiento, el cual, representa al alma (*anima*) que salió del cuerpo, a causa de la muerte, y es reunida nuevamente con el cuerpo muerto para darle nueva vida, generando una amplia gama de colores, que conducen al blanco (*albedo*), que contiene a todos los demás. Posteriormente, se genera la transición al *rubedo*, que constituye el amarillamiento (*citritas*), el cual, desaparece posteriormente, dando lugar al *rubedo* que surge directamente del *albedo* mediante aumento del fuego. Es así que, lo blanco y lo rojo representan a la reina y rey, que ahora pueden celebrar su unión o “*nuptiae chymicae*”. Es en este momento donde, podemos observar como los opuestos encuentran regulación y unión en el “matrimonio” entre lo femenino y masculino, generando posteriormente, el nacimiento del niño, que representa el máximo objetivo de la alquimia.

¹² Esta fecha refiere al momento en que los documentos fueron consultados en Internet y no a su fecha de publicación.

proceso de integración psíquica, siempre precedido por fases de disociación, resumidas en la máxima alquímica de *solve et coagula* (“disolver y coagular”)¹³. Por este motivo, el objetivo del análisis junguiano es ayudar al paciente a orientar la energía psíquica hacia el desarrollo con la colaboración de la experiencia simbólica del material inconsciente, es decir, facilitar la unión consciente-inconsciente (Salman, 1999c).

2.3 La salud y el potencial humano como síntesis creativa.

Tanto para Nietzsche como para Jung, la meta de salud y potencial humano es la realización integral del *Übermensch* o del Self, respectivamente. Esto se alcanza a través de una adecuada síntesis entre impulsos psicológicos antitéticos que logran ser balanceados. Cuando este equilibrio se pierde, y por lo tanto, no se logra la síntesis creativa, ambos autores advierten un daño psicológico (Dixon, 1999a; Huskinson, 2004). Nietzsche asegura que la decadencia de la cultura griega fue causada por el insaciable deseo de conocimiento. Esta tendencia “anti-dionisiaca”, llevo a valorar la razón como *única* forma de saber y por lo tanto, terminó dejando de lado la “sabiduría dionisiaca” (Dixon, 1999a; Nietzsche, 2005a). Al darle una importancia exclusiva a la razón en detrimento de lo instintivo, se generó una fuerte división en la conciencia, y es este “splitting”, a lo que Nietzsche hace referencia como “*la más terrible enfermedad que hasta ahora ha devastado al hombre*” (Nietzsche, 1986, 33). Nietzsche (1992, 161-2) utiliza el término “*lisiados a la inversa*”, para referirse a quienes no logran establecer un balance adecuado entre los impulsos, sobre-valorando uno de los polos. Para este autor, éstos son “*seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tienen demasiado - seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o*

¹³ Smith, 1990, 103.

una enorme panza, o alguna otra cosa enorme, - lisiados a la inversa, les llamo yo”.

Jung, propone una noción parecida, cuando asegura; *“en nuestro tiempo, el intelecto nos está oscureciendo, porque dejamos que tome demasiado lugar”*, de esta forma, afirma que el hombre actual tiene el *“animal enfermo”* (Jung, 1976a, 28). Con respecto a esta disociación, Jung advierte que; *“el ego, nunca constituye un todo en el hombre, solamente la parte consciente de él. La parte inconsciente, con una dimensión ilimitada, es lo que puede completarlo y convertirlo en una verdadera totalidad”* (Jung en Dixon, 1999a, 313)¹⁴.

Uno de los cuestionamientos que Jung hace a Freud, es el de haber negado los aspectos positivos y creativos del inconsciente y por lo tanto, haberse parado en un extremo racional, que ve al inconsciente como algo *exclusivamente* oscuro y negativo, sin reconocer que el inconsciente está constituido por una dualidad de aspectos, no solo destructivos, sino *también* creativos (Huskinson, 2004). En relación a esta dificultad de ver el “todo” desarrollando solo un fragmento de la psique, Jung (2002, 93) en *“Recuerdos, Sueños y Pensamientos”*, hace una crítica tanto a Freud como a Nietzsche al sostener que: *“si Freud hubiera observado mejor la verdad psicológica de que la sexualidad es numinosa —es un Dios y un Diablo— no se hubiera quedado atascado en la estrechez de un concepto biológico. Y Nietzsche, con su entusiasmo, no se hubiera situado al margen del mundo, si hubiera dado más importancia a los fundamentos de la existencia humana”*.

Aún así, y por lo menos a nivel teórico, tanto Nietzsche como Jung, postulan a la integración de lo consciente-inconsciente, como ideales de salud mental¹⁵.

¹⁴ Nietzsche, por su parte, hace un planteo similar cuando advierte, *“¡Nuestra salvación no recae en el saber, sino en el crear!”* (Nietzsche en Dixon, 1999, 42).

¹⁵ En el capítulo siguiente, expondremos como Jung afirmar que Nietzsche fracasa en alcanzar esta integración y, como esta falta de inter-relación entre consciente e inconsciente, generó que Nietzsche tuviera una *“personalidad patológica”* (Jung, 1976a, 32).

Según Nietzsche (1992, 32), el enfrentamiento entre estas dos fuerzas conlleva a un “caos” interior como condición imprescindible para el crecimiento; *“es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina”*. Como señala Dixon (1999a) para alcanzar este objetivo, es necesario el compromiso activo, en el cual, las fuerzas negativas sean reconocidas, asimiladas y transformadas en fuerzas positivas y constructivas. Por este motivo, la meta de “*auto-perfección*” a través de esta sublimación de las “*pasiones*”, en Nietzsche, es diametralmente contraria a la de la moral cristiana que busca evitar “*los pecados de la carne*” y “*negar el mal*”, y por lo tanto, reprime las tendencias dionisiacas (Nietzsche, 1889¹⁶). Como en la música, donde la melodía está caracterizada por una relación entre elementos discordantes que genera una armonía, Nietzsche propone que el equilibrio psíquico también requiere del balance entre opuestos como forma de alcanzar cierto grado de estabilidad. La salud (la virtud del cuerpo) para los antiguos griegos, en términos médicos, implica proporción, un equilibrio entre elementos contrapuestos, en el cual, cualquier exceso puede alterar o incluso destruir. Lo mismo ocurre con la virtud (o la salud del alma), en la cual, la *mesura* permite controlar el caos de las pasiones manteniendo el balance interno, que excluye tanto deficiencias como excesos (Nietzsche, 1979). Es así que, Nietzsche asegura: *“la salud y la enfermedad no son esencialmente diferentes, solo existen diferencias en el grado entre estos dos tipos de existencias, la exageración, la desproporción, la falta de armonía de un fenómeno normal constituye un estado patológico”* (Nietzsche en Dixon, 1999^a, 143). La salud y la completud, exige el descubrimiento de un principio unificador interno, en relación al cual, las fuerzas dispares puedan desarrollarse y encontrar expresión, al mismo tiempo que, trabajar para el mejoramiento del todo (Dixon, 1999a).

¹⁶ Estas citas fueron obtenidas de Internet y corresponden al libro “*Ecce Homo*” de Nietzsche.

Jung sugiere un concepto afín, cuando mantiene que la unión entre aspectos dicotómicos debe darse en una instancia donde, ninguno de los opuestos, sea suprimido por el otro. Ello ocurre en lo que denomina “*punto intermedio*”, el cual, representa el momento de máxima tensión. Cuando este punto es alcanzado y sostenido, un tercer elemento emerge y logra trascender la polaridad e integrar a las dos antítesis, uniéndolas en una interacción creativa (Dixon, 1999a). La reconciliación entre ambas fuerzas, necesariamente, restaura el balance inicial, para lo cual, resulta necesaria la aceptación de que el otro polo (el inconsciente) existe, y en segundo lugar, la integración de varios contenidos del inconsciente, como son: la sombra, la persona, la función inferior y el anima/animus (Salman, 1999c).

La psique, como sistema auto-regulado, busca establecer el equilibrio. Cuando solo una parte del psiquismo es desarrollado, dejando de lado a su contra-parte, se genera un impulso contrapuesto destinado a restablecer la equidad. Jung, toma el principio de “*enantiodromia*” de Heráclito, para hacer referencia a la fuerza que ejerce el polo suprimido por compensar la disparidad. Esta “*fuerza*”, tiene como propósito generar el “*regreso al opuesto*”, lo cual, es una característica del flujo de la libido (Huskinson, 2004; Jung, 1976a; Salman, 1999a, 119). Cuando la psique se encuentra desbordada por una función psíquica, por ejemplo, por la “*función pensamiento*”, va a generar una fuerza compensatoria que permita aumentar las discrepancias y la intensidad del polo inconsciente que está siendo rechazado, en este caso, la “*función sentimiento*” (Jung, 1928).

Tanto Nietzsche como Jung, aseguran que el principio de *enantiodromia* no es aplicable exclusivamente a la mente humana, sino también, a la cultura en general (Dixon, 1999a).

Nietzsche desarrolla un concepto homólogo al de Heráclito, cuando nota que los cambios “*radicales*”, no necesariamente conllevan al mejoramiento de la cultura, sino

todo lo contrario: “*resucitan de nuevo las energías salvajes, los caracteres más horrorosos y más desenfrenados de las edades anteriores; que, por consiguiente, un trastorno tal, puede ser una fuente de fuerza para la humanidad inerte, pero no ordenador, arquitecto, artista, perfeccionador de la naturaleza humana*” (Nietzsche, 1878¹⁷).

A su vez, Jung hace una observación parecida acerca de que la historia está caracterizada por momentos de desmesura dionisiaca, los cuales son procedidos por períodos de extrema represión. Frecuentemente, estas etapas cobran vida en revoluciones políticas y sociales, las cuales, pretenden solucionar una situación, dejando de lado el problema de raíz que conlleva la división de la conciencia (Dixon, 1999a). Por este motivo, el problema de base continua intacto, dado que, “*la asimilación nunca es cuestión de “esto o aquello”, sino, siempre de “esto y aquello”*” (Jung, 1998a, 184). Como sostiene Huskinson (2004), tanto Nietzsche como Jung, buscan la síntesis dinámica de opuestos, en la cual, se promueve una “controlada” unión. Esta unión es altamente creativa, nunca estática y busca continuamente el enriquecimiento. Esto se logra mediante el inter-juego entre fuerzas dicotómicas, como una batalla en la que ambas fuerzas buscan co-existir, lo cual, asegura que la contienda será intensa. Es así que, tanto el *Übermensch* como el Self, no resultan aspiraciones hacia la perfección¹⁸, ya que no se pretende alcanzar una condición insuperable e invariante que excluya todo lo negativo. Por el contrario, para que se pueda generar la unión entre los opuestos, tanto lo negativo como lo positivo deben co-existir, confiriéndoles igual valor, y su objetivo fundamental, la creatividad, es producto de este enfrentamiento, el cual, implica el cambio constante.

¹⁷ Esta cita fue obtenida de Internet y pertenece al libro “*Humano, Demasiado Humano*” de Nietzsche.

¹⁸ La etimología de esta palabra, proviene del latín, “*perfectus*” o “*perfectio*”, que significa “acabado” o “hacer completamente” (Diccionario Larousse, 1972).

Para Jung (1955, 235), el proceso no es lineal, sino, más bien, circular. Se trata de un “*dar vueltas*” de la personalidad en busca de la “*totalidad*”. Como un mandala (“*un camino hacia el centro, hacia la individuación*”), este proceso está caracterizado por el devenir constante, con diferentes momentos, pero que siempre tiende a dirigirse hacia el Self (Jung, 1955, 53). Haciendo referencia a esta dinámica, Jung comenta; “*no sé qué decirle a un paciente cuando me pregunta, “¿Que me recomienda?, ¿Que debo hacer?”. Yo tampoco lo sé. Solo sé una cosa: cuando mi mente consciente no ve ningún camino posible y, consecuentemente, se queda trancada, mi inconsciente reaccionará frente a esta insoportable quietud*” (Jung, 1931, 111-2).

Capítulo III

“Primero llegarás a las Sirenas, las que hechizan a todos los hombres que se acercan a ellas. Quien acerca su nave sin saberlo y escucha la voz de las Sirenas ya nunca se verá rodeado de su esposa y tiernos hijos, llenos de alegría porque ha vuelto a casa; antes bien, lo hechizan éstas con su sonoro canto sentadas en un prado donde las rodea un gran montón de huesos humanos putrefactos, cubiertos de piel seca. Haz pasar de largo a la nave y, derritiendo cera agradable como la miel, unta los oídos de tus compañeros para que ninguno de ellos las escuche. En cambio, tú, si quieres oírlas, haz que te amarren de pies y manos, firme junto al mástil -que sujeten a éste las amarras-, para que escuches complacido, la voz de las dos Sirenas; y si suplicas a tus compañeros o Ellos ordenas que te desaten, que ellos te sujeten todavía con más cuerdas”
Homero - La Odisea

ANÁLISIS DE JUNG ACERCA DE LA ENFERMEDAD DE NIETZSCHE

El 3 de enero de 1889, Nietzsche se encontraba en Turín, cuando vio como un cochero maltrataba a su caballo. Cruzando la calle, comenzó a gritar desenfrenadamente y rompiendo en llanto, se desmayó abrazado al cuello del animal. Desde ese momento en adelante, entró en un estado de psicosis del cual no se recuperaría (Frenzel, 1985; Safranski, 2001a).

Paradójicamente, quien hizo la más apasionada apología *en contra* de la compasión y de la defensa al débil, terminó realizando un último acto de misericordia¹⁹. Con respecto a su derrumbamiento, Nietzsche escribió de forma profética en “*Así Habló Zarathustra*”; “*Tu alma estará muerta antes que tu cuerpo*” (Nietzsche, 1992, 9). Y precisamente esto fue lo que ocurrió. Durante más de una década, permaneció en un estado de demencia hasta su fallecimiento en agosto de 1900 (Frenzel, 1985; Köhler, 2000).

¹⁹ El fuerte repudio de Nietzsche hacia la compasión, se evidencia a lo largo de casi todas sus obras, a modo de ejemplo, en “*Así Habló Zarathustra*” (1883, 53) sentencia; “*Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres*” y en Aurora (1881) advierte; “*La compasión, por poco sufrimiento que produzca, es una debilidad, como todo abandono a una pasión perjudicial*”.

El objetivo de este capítulo (y en parte de éste trabajo, en general), es entender, desde el punto de vista de la Psicología Analítica de Jung, qué condujo a Nietzsche a sufrir esa enfermedad irreversible.

Con tal propósito, parto del supuesto de que la vida de este autor y sus escritos no pueden ser comprendidos por separado. En palabras de Jung: “*en el caso de Nietzsche, el hombre, su vida y su filosofía fueron trágicamente lo mismo*” (Jung, 1998a, 91).

Sin embargo, para presentar de forma concisa los motivos desencadenantes de la enfermedad de Nietzsche, según la perspectiva de la psicología junguiana, dividí este capítulo en cuatro partes. Me interesa aclarar que tal división no supone una lectura “*lineal*” que explica la causa de su “derrumbamiento”, sino que responde a una forma expositiva en la que intento organizar lo expuesto por Jung en sus seminarios sobre “*Así Habló Zarathustra*” y otras referencias que hace el autor a este respecto en otras obras. Las primeras tres partes: “*La muerte del símbolo*”, “*Conciente versus Inconciente*” y “*Enantrodromia*”, tienen que ver con los aspectos “internos” de Nietzsche (si es que tiene sentido tal consideración), cómo su teoría resultó un “síntoma” o tal vez una causa (posiblemente ambas cosas) de su posterior psicosis. También añadido una cuarta parte: “*Contexto Histórico*”, en la que comento, brevemente, como Nietzsche se vio influenciado por la cultura en la que vivió, y como ésta, por sus propias características, no pudo contener la problemática del filósofo.

3.1 La muerte del símbolo

Como vimos anteriormente, el proceso de individuación es producto de la interacción dinámica entre conciente-inconciente, lo cual permite que estas dos antítesis puedan ser balanceadas para generar una nueva unidad. Esto se logra a través de la “tercera parte” o “símbolo unificador”.

Jung desarrolla una teoría, en la cual, el *Übermensch* de Nietzsche, fracasa en la unión de opuestos al promover un elemento en detrimento del otro, generando, por lo tanto, un desequilibrio psíquico, el cual, es mantenido por la falta de un símbolo unificador que permita la síntesis y el balance entre estos dos aspectos dicotómicos (Huskinson, 2002; Jung, 1998a).

Ello se ve, por ejemplo, en el análisis que hace Jung sobre la afirmación de Nietzsche, “*Dios ha muerto*”:

En primer lugar, esta aseveración, para Jung (1998a), representa un gran riesgo de inflación del ego. Dios ahora no representa algo ajeno al hombre, sobre el cual no tenemos ningún control. La responsabilidad de *todo* lo que ocurre ya no puede ser atribuída a una fuerza “independiente” de nuestra voluntad, sino que Nietzsche se volvió responsable, al igual que todos los demás, de *cualquier* cosa que ocurra en el mundo.

Así se genera un gran sentido de importancia, ya que; “*él no es Dios, pero se comporta como si lo fuera*” (Jung; 1998a, 35). Jung infiere que, la consecuencia inevitable, fue la aparición del *Übermensch* como figura sustituta, la cual, significa una identificación con el Dios que eliminó. Reemplazar la figura de Dios por el *Übermensch*, representa, necesariamente, un enorme riesgo de inflación, ya que “Dios”, según Jung, es el símbolo por excelencia del Self y, “*el Self es demasiado grande; no es posible identificarse con él sin que ocurra un riesgo de inflación o una inflación que lleve a la muerte*” (Jung, 1998a, 110).

Tal identificación llevó a Nietzsche a constelar la figura arquetípica del héroe, con las implicaciones de peligro de auto-destrucción que esto conlleva. A este respecto, Jung (1998a, 35) advierte, “*un héroe debe tener una gran tendencia autodestructiva para ser un héroe*”.

Es así que, como indica Jung, Nietzsche comenzó a verse a si mismo como un profeta, con la misión de enseñar y llevar al “hombre común” hacia el *Übermensch*. Como explica Jung; “*si alguien asegura ser un profeta, entonces, se encuentra en un globo; el ser profeta es, por supuesto, su globo especial. Zarathustra es su globo*” (Jung, 1998a, 169).

Jung (1998a) sostiene que de la identificación con el héroe, que tomó forma en Zarathustra, emana una poderosa fascinación que arrastró a Nietzsche a una especie de dominio sobre si mismo y delirio de grandeza, producto de no haber logrado liberarse, mediante la concientización y la diferenciación, del peligro que esta imagen ilusoria representa.

Jung denomina a este tipo de figuras del arquetipo inconsciente *personalidades-maná*. Se llama maná a lo dotado de una acción extraordinaria o mágica. Poseer maná significa ejercer acción sobre los demás, pero también, encierra el peligro de que su poseedor se transforme en presuntuoso y dominador (Sharp, 1994; Jacobi, 1976c).

Otra repercusión de la convicción “*Dios ha muerto*” es la negación de un símbolo de vital importancia. Jung (1998a, 312) lo dice claramente cuando afirma; “*Dios es simplemente una formulación de un hecho natural, no importa que nombre se le asigne, ya sea, “Dios” o “instinto” o como ustedes quieran llamarlo*”.

Nietzsche necesitaba un símbolo unificador para dirimir el conflicto entre lo apolíneo y lo dionisiaco (conciente-inconsciente), pero este símbolo fue negado, prestando exclusiva atención a las “señales” o “síntomas” del símbolo, mas que al símbolo *per se*. “*Un símbolo*”, aclara Jung, “*nunca es una invención. Es algo que le ocurre al hombre*” (Jung, 1998a, 313). Entendido de esta manera, para Jung (1998a, 312, 1976a), la Voluntad de Poder, el *Übermensch* y el Eterno Retorno, no serían otra cosa que mecanismos que “*su mente inventó para compensar su ataque al inconsciente*”.

3.2 Conciente versus Inconciente

Jung sostiene –como esta dicho- que el bienestar psicológico y la completud solo se alcanzan a través de la mutua cooperación entre los elementos consciente-inconciente (Dixon, 1999a). En palabras de Jung (1976a, 34); “*el eterno dilema de la cultura y la naturaleza es siempre cuestión de demasiado o muy poco, nunca de esto o aquello*”.

Es así que, la psique requiere cierto *grado* de des-balance (“*es cuestión de demasiado o muy poco*”) como pre-requisito para que se genere el dinamismo psíquico. No obstante, resulta imprescindible que se mantenga siempre una relación de interdependencia entre el polo conciente e inconciente. Al contrario, en una condición patológica (como la que sufrió Nietzsche) se da una negación *sistemática* de uno de los dos polos (ya sea del polo conciente o inconciente) y por lo tanto, el psiquismo no puede funcionar de forma adecuada (o no puede funcionar, en absoluto), ya que esta interacción *hace* a la dinámica psíquica (Dixon, 1999a; Huskinson, 2004).

De esta manera, Jung (1976a, 32) asegura que; Nietzsche tenía una “*personalidad patológica*” producto de suprimir su polo inconciente, al intentar construir una estructura psíquica, *compensatoria*, “*en contra del inconciente*” (Jung, 1998a, 312).

3.2.1 Inconciente colectivo e inflación

Jung (1998a) considera que, cuando el ego-consciente se atribuye demasiados contenidos pertenecientes al inconciente colectivo, como fue el caso de Nietzsche, corre el peligro de perder la capacidad de discriminación y sufrir de inflación del ego (Jung, 1998a). Con respecto a esto, Jung aclara; “*(...) el hombre no tiene poderes creativos, sino que, es poseído por ellos*”. Para evitar la inflación, es necesario ser “*ingenuo*”, uno debe “*obedecer completamente sin intentar verse a si mismo*”. Sin

embargo, “cuando uno se piensa a si mismo como alguien creativo y disfruta siendo creativo, será crucificado posteriormente, porque quien se identifica con Dios, será desmembrado (...) La consecuencia será el desmembramiento de Dionisos o la crucifixión de Cristo” (Jung, 1998a, 40-41). Para este autor, cuando uno toma contacto con el inconsciente colectivo; “tiene una inflación (es inevitable) y luego uno se dispersa en el espacio, desaparece en una nube, se convierte en un ser mas allá de las proporciones humanas. Esto fue lo que le ocurrió a Nietzsche” (Jung, 1998a, 331). Por esta razón, Jung advierte frecuentemente acerca de que el ego-conciente constituye solamente una *pequeña parte* del psiquismo y sobre las graves consecuencias que puede ocasionar el considerar a los contenidos “impersonales” (del inconsciente colectivo), como propios. Sobre el punto , considero que el planteo formulado Jung supone que; cuando se logra establecer un vínculo con el inconsciente colectivo, se debe ser *extremadamente* cuidadoso y entender este hecho como una “inspiración” o como una fuerza *superior* que “pasa a través de uno”, pero, no surgida del individuo. De otra forma, uno atribuye a si mismo aspectos que no le corresponden, y por lo tanto, se adjudica una importancia exagerada, lo cual puede generar diversos trastornos²⁰.

3.2.2 Deidificación del cuerpo

Cuando Nietzsche aconseja; “*paremaneced fieles a la tierra*”, se refiere a mantener la mente en relación con el cuerpo (los instintos), ya que es este, nos permite conservar el contacto con el mundo real y no exclusivamente con un universo de posibilidades (Jung, 1998a).

²⁰ En el caso de Nietzsche resulta evidente la megalomanía, particularmente en “*Ecce Homo*” (1999b), donde alcanza con leer el índice (“Por Que Soy Tan Sabio”, “Por Que Soy Tan Inteligente”, “Por Que Escribo Libros Tan Buenos”), para evidenciar la sobrevaloración de su persona, incluso aclara en el último capítulo (“Por Que Soy El Destino”), que esta forma de escribir no debe ser interpretada de forma negativa, sino mas bien, como una prueba más de su genialidad.

De acuerdo al análisis realizado por Jung, Nietzsche fracasa en alcanzar esta integración, siendo la deidificación del cuerpo, meramente la identificación con el ego-consciente (Huskinson, 2004; Jung, 1998a). Jung señala que esto sucede porque; *“cuanto más uno se adentra en el terreno de su ego-conciencia, más relevancia encuentra en el cuerpo para la comprensión de la realidad”* (Jung, 1998a, 93) y, así sucede por que *“el cuerpo es el garante de la conciencia, y la conciencia es el instrumento por el cual el significado es creado”* (Jung, 1998a, 94).

Según Jung (1998a, 99), resulta un fenómeno frecuente que, *“la gente que tiene convicciones tajantes de naturaleza espiritual se ven obligadas por el cuerpo a prestar atención a ellas”*. Este autor (contrario al dualismo cartesiano), es categórico cuando afirma; *“(...) el cuerpo y el alma no son dos cosas diferentes. Son una”* (Jung, 1998a, 100).

Por este motivo, entiendo que Huskinson (2004, 111) malinterpreta lo expuesto por Jung cuando asegura que, según este autor, el modelo de Nietzsche fracasa en la unión de opuestos al promover *“el cuerpo sobre el alma”*. Personalmente estimo que, esta afirmación es contradictoria con el análisis desarrollado por Jung. Entiendo que Nietzsche se vio obsesionado por el “cuerpo” (y que por eso escribía tan apasionadamente sobre este asunto), porque predicaba a través de Zarathustra, desde una *carencia*.

A mi forma de ver, el objeto de una obsesión (como la que tuvo Nietzsche por el cuerpo, por ejemplo), es siempre de aquello que no se tiene²¹. Asimismo, Nietzsche se vió “obsesionado” por el cuerpo, precisamente porque se encontraba encerrado en el universo de abstracciones que representaba su ego-consciente y, consecuentemente, su

²¹ Con respecto a esto, encuentro significativo el hecho de que Nietzsche haya tenido numerosas enfermedades somáticas, que lo obligaban a peregrinar de forma constante en búsqueda de mejores condiciones atmosféricas que le permitieran sobrellevar su frágil estado de salud (Izquierdo, 2000).

psiquismo buscó establecer cierto grado de “homeostasis”, al prestarle atención a lo instintivo, que hasta entonces había rechazado.

Por lo tanto, entiendo que la afirmación de Huskinson (2004), es *parcialmente* correcta. Efectivamente, si hacemos una lectura “*transversal*”, podemos constatar como Jung asegura que existe el desequilibrio (inconsciente *sobre* consciente) que la autora menciona. Sin embargo, considero que, por sí solo, este desbalance no explica la *causa* que analiza Jung con respecto al estado patológico de Nietzsche. Si seguimos la *secuencia* de los seminarios dictados por Jung sobre el tema²² (haciendo una lectura “*longitudinal*”) y complementamos esta visión con otras referencias que hace el autor sobre este asunto en otras obras, podemos observar como Jung (1998a, 99) desarrolla la idea de que, Nietzsche, se vio “*obligado*”, a tomar contacto con lo dionisiaco, precisamente porque le daba una *excesiva importancia* al ego-consciente, sin poder integrar, de forma adecuada, el polo inconsciente. Partiendo de esta carencia, Nietzsche se vio fascinado (o “obsesionado”) por el inconsciente (en este caso representado por “el cuerpo”), como forma de “*volver al opuesto*”²³ que había sido rechazado. Por este motivo, creo que Huskinson (2004) le resta importancia al concepto de *enantrodromia* al que hace referencia Jung, que a mi entender, resulta *central* para la comprensión cabal del análisis que este autor realiza con respecto a *la causa*²⁴ de la enfermedad de Nietzsche.

Creo que esta disociación, se ve de forma clara, cuando Jung analiza la prédica de Nietzsche; “*permaneced fieles a la tierra*”, diciendo; “*no debemos olvidar que la mayor parte de la gente no son otra cosa que cuerpo. Esta enseñanza, entonces, es solo*

²² “Jung’s Seminar on Nietzsche’s Zarathustra”, Jung (1998a).

²³ Salman 1999, 119.

²⁴ Entiendo que Huskinson (1999) se detiene, fundamentalmente, en la descripción que hace Jung con respecto a la *consecuencia* de su enfermedad (la posesión del inconsciente) y no a *las causas* que lo llevaron a este estado irreversible.

válida para aquellos que lo han perdido, que han sido engañados por el espíritu” (Jung, 1998a, 48).

Jung, entendió que la importancia exagerada que Nietzsche le dio al cuerpo, estuvo también determinada por su tipología. Como ocurre con toda persona intuitivo-pensamiento, Nietzsche encontró una fuente de revelación en el cuerpo. Esto ocurre porque, “*cualquier cosa substancial con la que tome contacto ha de venir del cuerpo, porque el inconsciente es idéntico al cuerpo*” (Jung, 1998a, 191). Incluso, Nietzsche identifica, equivocadamente, el Self con el cuerpo en la prédica de Zarathustra diciendo: “*Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido - llamase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo*” (Nietzsche, 1992, 19).

Esto genera lo que Jung llama “*inflación del cuerpo*” ya que, el Self (o el “Si mismo”) *abarca* el cuerpo, pero no *es* (exclusivamente) el cuerpo, este representa solamente una parte²⁵ (Jung, 1998a, 111). Nuevamente, mediante el análisis que hace Jung, podemos evidenciar como Nietzsche se centra en los “síntomas” del Self, y no en el Self propiamente dicho, desconociendo, una vez más, la importancia real del inconsciente²⁶. Por esta razón, cuando Huskinson (2004) expone el análisis que hace Jung acerca de las causas del colapso mental en Nietzsche, haciendo referencia exclusiva a la sobrevaloración del cuerpo (los instintos), desconoce, por ejemplo, lo dicho por Jung en la última conferencia del seminario sobre “*Zarathustra*”, en febrero de 1939, cuando señala que Nietzsche deja al cuerpo “*completamente*” de lado, “*perdiendo contacto con*

²⁵ Esta crítica que Jung le hace a Nietzsche es extensiva a la visión del hombre que mantiene Freud y muchos de sus seguidores (incluso hasta la actualidad), donde se le da una importancia exagerada a lo instintivo *per se*, y no a lo instintivo como “síntoma” de un fenómeno que lo trasciende (según Jung, el Self). Creo que en parte, así lo plantea en “*Recuerdos, Sueños, Pensamientos*”, cuando habla de la “*estrechez del concepto biológico*” de Freud (Jung, 1965, 93).

²⁶ Como vimos con anterioridad, Nietzsche le prestó exclusiva atención a las *manifestaciones* del Self cuando habla del *Übermensch*, la voluntad de Poder y el Eterno Retorno.

la tierra”, quedándose exclusivamente con su ego-conciente (Jung, 1998a²⁷, 373). Como comenta este autor (Jung, 1976a, 51) en “*Two Essays on Analytical Psychology*”, Nietzsche, “*vivió mas allá del instinto, en lo mas alto de la sublimación heroica (...) hasta que esta tensión irrumpió en su cerebro*”.

Creo que el análisis realizado por Jung con respecto a la enfermedad de Nietzsche, se basa, fundamentalmente, en el inadecuado manejo del ego-conciente en relación a los contenidos inconscientes (y muy especialmente, a los que refieren al inconsciente *colectivo*), al pensarse a sí mismo como el “creador” de estas representaciones arquetípicas que le fueron apareciendo. De esta manera, y contrariamente a la interpretación de Huskinson (2004), Nietzsche terminó dándole una importancia desproporcionada a su ego-conciente e *inevitablemente*, la parte inconsciente, que no estaba siendo expresada, se manifestó violentamente.

3.3 Enantrodromia

Como vimos en el capítulo anterior, la enantrodromia ocurre cuando la psique se encuentra desbordada por una función psíquica, y consecuentemente, genera una fuerza compensatoria que permite aumentar las discrepancias y la intensidad del polo inconsciente que está siendo rechazado (Salman, 1999c).

La convicción de Nietzsche acerca de la Voluntad de Poder, representa, también, un peligro de sobre-compensación del polo suprimido. Para Jung, esta idea lleva a sobrevalorar las funciones conscientes, anulando la posibilidad de expresión de las funciones menos desarrolladas, ya que para Nietzsche, “*los débiles y malogrados deben perecer*” (Nietzsche, 1996, 7). Como declara Jung, esta convicción no permite que su contraparte inconsciente pueda llegar a ser balanceada de forma adecuada, y por lo tanto, generará una fuerza compensatoria destinada a “*volver al opuesto*” (Jung, 1998a,

²⁷ Jung, 1939.

308-09). Según interpreto lo referido por Jung (1998a) en su seminarios sobre “*Así Habló Zarathustra*”, la convicción de Nietzsche con respecto a la Voluntad de Poder, conlleva a *incentivar y mantener*, la disociación entre consciente e inconsciente, dándole mayor importancia a las “funciones *superiores*” (concientes) que a las “funciones *inferiores*” (inconscientes)²⁸. Como vimos anteriormente, Jung (1998a, 312) asegura que, Nietzsche intenta construir una estructura psíquica “*en contra del inconsciente*”. Por lo tanto, si extrapolamos el concepto de Nietzsche de Voluntad de Poder al dinamismo psíquico, podemos ver como los aspectos menos desarrollados por la conciencia (inconscientes) son negados, evitando la integración consciente-inconsciente. Visto así, no resulta sorprendente que Nietzsche se haya identificado con el precario destino de Ulises, quien se hace atar al mástil de su nave para escuchar a las sirenas, sin tenerlas que seguir con la consecuencia de su propia perdición (Safranski, 2001a). Nietzsche se “ata” fuertemente a la conciencia, al mismo tiempo, se ve fascinado por el inconsciente (en este caso, representado por las sirenas), pero no logra conciliar estos dos aspectos, permaneciendo “atado” a la conciencia y temiendo de aquellos “monstruos” que lo fascinan. Entiendo que esto se evidencia cuando postula; “*Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti*” (Nietzsche, 1999d, 45). Creo que este pasaje sintetiza como Nietzsche se ve fascinado por el inconsciente, al mismo tiempo que le teme, porque (de forma profética o talvez como premisa auto-validante), el mismo percibe a lo “dionisiaco” como una amenaza y, consecuentemente, decide “atarse con más fuerza” a su ego-consciente.

Sin embargo, la psique necesita del balanceado inter-juego entre estos dos elementos antitéticos para su buen funcionamiento. Es así que, en caso de que uno de los polos sea anulado, la consecuencia inevitable será la vuelta al opuesto que no está

²⁸ Jung en Sharp (1994, 80-84).

siendo expresado (Salman, 1999c). Por lo tanto, Jung afirma que; “*Nietzsche intenta (o quizás se vio obligado a intentar) alcanzar un estado cada vez más y más dionisiaco*”, “*sin embargo, sufrió de demasiada conciencia*” (Jung, 1998a, 77). Para este autor, el desenlace inevitable de este des-balance es la posesión dionisiaca o posesión del inconsciente (Jung, 1998a).

3.3.1 Wotan

Jung (1936) manifiesta que, la fuerza que llevó a Nietzsche a su propia perdición no fue la identificación con Dionisos, sino la posesión con el dios germánico *Wotan*. Este dios, que tiene su equivalente en la mitología nórdica con el dios Odin, representa el antiguo dios de la tormenta, del frenesí de las pasiones y de la lujuria por la batalla. Para Jung, Nietzsche identificó, inexactamente, esta figura arquetípica con el dios Dionisos debido a su formación como filólogo clásico.

Durante el seminario sobre “*Así Habló Zarathustra*”, Jung hace mención a un pasaje titulado “*El Adivino*”, en el cual Zarathustra cuenta el siguiente sueño:

“Semejante a otros tantos truenos, resonaron tres fuertes golpes en la puerta; por tres veces los ecos de las bóvedas los devolvieron, en aullidos: entonces me acerque a la puerta. “¡Alpa! -grite-. “¿Quién trae su ceniza a la montaña?”. Y metí la llave, y traté de abrir la puerta empujando y forcejeando. ¡Pero la puerta no cedió ni un dedo!. De repente, un huracán abrió con violencia las hojas: en medio de agudos gritos y silbidos, me arrojó un negro ataúd. Y silbando, rugiendo, chirriando, estalló el ataúd; y vomitó miles de carcajadas diferentes. Y desde mil grotescas figuras de niños, de búhos y angeles, de locos y de mariposas grandes como niños, algo se reía en mi, me silbaba y me hacía muecas burlonas. Un horrible espanto se apoderó de mi: me arrojé al suelo y grite de horror como jamás lo había hecho” (Nietzsche y Borrón, 1992, 158-59).

Jung (1936) comenta que Nietzsche ya había tenido un sueño similar a los quince años. En la biografía que realizó su hermana, Elizabeth Foerster Nietzsche, escribe acerca de un sueño, en el cual, Nietzsche daba un paseo por un bosque con su amigo, Wilhelm Pindar, hasta que escucho un horrible llanto proveniente de un hospital psiquiátrico aledaño. Conmocionados por esta situación, se vieron perdidos en el bosque hasta que se encontraron con un “*cazador de hombres*” quien tomo un silbato y genero un horrible sonido, que ocasionó que Nietzsche perdiera la conciencia.

Jung interpreta a este “*cazador*” como el dios Wotan, y al alarido y silbido del viento, mientras se encontraban inmersos en el bosque oscuro, como un simbolismo de su inconsciente, que amenaza con “romper puertas” y traer consigo cientos de “muecas burlonas”. Para Jung, este sueño simboliza un presagio de su enfermedad mental. Aún así, en “*Así Habló Zarathustra*”, Nietzsche interpreta este sueño a su favor, al entender que *él* representa al viento y está soñando acerca de sus enemigos, sin advertir que “el enemigo” resultaría ser *él mismo*, particularmente, su inconsciente, que estaba buscando ser expresado (Huskinson, 2004; Jung, 1936). Pero, lamentablemente, Nietzsche no sería el único en ser poseído por la furia de Wotan.

En 1939, comenzaría la segunda guerra mundial, con el conflicto bélico entre Alemania y la coalición franco-británica que posteriormente se extendería al Extremo Oriente, el Sureste asiático, el norte de África y las islas del pacifico (Hernández, 2006; Hobsbawn, 1998c). De acuerdo con las estimaciones presentadas por Hobsbawn (1998c) en “*Historia del Siglo XX*”, las muertes causadas directamente por esta guerra fueron de tres a cinco veces superiores a las de la primera guerra mundial. Según el historiador Jesús Hernández (2006) la segunda guerra mundial se resume en un saldo estimado de 60 millones de bajas e incontables perdidas materiales. Incluso sin

conocerse cifras exactas acerca de la magnitud de la guerra²⁹, el consenso resulta unánime cuando se considera que el enfrentamiento desatado por Alemania en 1939, fue, simplemente, la guerra más importante de la historia de la humanidad.

Jung encontró en Nietzsche a un profeta que se anticipó a tales eventos al evidenciar la presencia de Wotan y advertir que una sociedad que sobrevalora el conocimiento y el intelecto, está sujeta a la posesión de fuerzas irracionales.

Wotan encarna para Jung el arquetipo que le permitió esclarecer el *por qué* el pueblo alemán se vio envuelto en este estado de furia incontrolable. “*El motivo del dios Wotan*”, dice Jung, “*quien no acepta a Dios, fue proyectado en los Judíos, de la misma manera que siempre re-descubrimos nuestros aspectos psíquicos del inconsciente en otras personas*” (Jung, 1936, 181). Para Jung, Nietzsche confundió a Dionisos con su primo Wotan, porque estas dos deidades comparten algunas características. Sin embargo, este no sería este el arquetipo más idóneo para definir la posesión del pueblo alemán, dado que Dionisos; “*parece ejercer su influencia mayoritariamente en mujeres. Las doncellas eran una especie de soldados de tormenta, que de acuerdo con investigaciones mitológicas, eran bastante peligrosas. Wotan se confinó a sí mismo a los berserkers*³⁰, *quienes encontraron su vocación como los Camisas-negras de los místicos reyes*” (Jung, 1936, 183).

Desde mi punto de vista, esto se relaciona, también, con el hecho de que el dios Dionisos está dotado de cierta bisexualidad, tanto es así que, en la mitología griega, Perséfone persuadió a Atamante de Orcómeno y a su mujer, Ino, a criar al niño en las habitaciones de las mujeres, disfrazado de niña (Graves, 2005b). Por el contrario, Wotan

²⁹ “*De cualquier forma*”, reflexiona Hobsbawn (1998c, 51), “*¿que importancia tiene la exactitud estadística cuando se manejan cifras tan astronómicas?*”, “*¿Es posible captar el significado real de las cifras más allá de la realidad que nos ofrece la intuición?*”.

³⁰ Los **berserker** eran guerreros vikingos que combatían semidesnudos, cubiertos de pieles. Entraban en combate en trance, poseídos por el odio, insensibles al dolor, y llegaban a morder sus escudos y a echar espuma por la boca (se ha dicho que padecían de epilepsia). Se lanzaban al combate con furia ciega, incluso sin armadura ni protección alguna; hasta se dio el caso de que se lanzaban al agua antes de tiempo de un *drakkar* y se ahogaban en el agua sin que nada se pudiera hacer. Su sola presencia atemorizaba a sus enemigos e incluso a sus compañeros de batalla [Wikipedia.org,http://es.wikipedia.org/wiki/Berserker](http://es.wikipedia.org/wiki/Berserker)

o su equivalente nórdico, Odín, no admite estas ambigüedades, al representar al *animus* en su forma más primitiva y violenta.

Lo mismo ocurrió con Nietzsche, quien se sobre-identificó con el *animus*, suprimiendo el principio femenino, el *anima*. Jung notó que esta contra-parte sexual se encuentra “desaparecida” en Nietzsche, siendo el *Übermensch*, una representación de un “prejuicio masculino”. “Zarathustra”, dice Jung, “alza su voz sin ninguna mujer sabia a su lado como compañera de diálogo” (Dixon, 1999a, 219). Más aún, en muchas oportunidades, tanto en sus correspondencia como en sus obras, Nietzsche no tiene reparos en considerar a las mujeres como personas débiles y, fundamentalmente, como potencial amenaza (Nietzsche, 1992; Nietzsche, 1999b). Incluso en “Así Habló Zarathustra”, aconseja, “Si vas con mujeres, no olvides el látigo” (Nietzsche, 1992, 39). De acuerdo con la teoría propuesta por Jung (1998a; 1936), el arquetipo de Wotan se consteló tanto en Nietzsche como en el pueblo alemán durante la segunda guerra mundial. Sin embargo, el blanco donde este “dios cazador” proyectó su ira, difiere en ambos casos. Siendo, en el caso de Nietzsche, no solo en *anima*, sino también la función de apolínea en general, caracterizada por el “pensamiento socrático” (Nietzsche, 1996).

3.4 Contexto histórico

El contexto en que Nietzsche vivió, influyó en gran medida su vida y sus trabajos. Jung (1998a) señala que su manera de sentir y pensar, estuvo en gran medida determinada por el racionalismo y el materialismo de finales del siglo XIX, que entendía a la conciencia objetiva como la única forma válida de comprender el mundo. Así lo aseguró Kant, quien demostró de forma *irrefutable* que no es posible hacer aseveraciones metafísicas.

Influenciado por esta concepción, Nietzsche no pudo evitar identificarse con el inconsciente, ya que, todo lo que ocurría era explicado a través de la voluntad

consciente. Como reflexiona Jung; *“cuando uno toma contacto con las extraordinarias ideas de Nietzsche, uno puede decir; “¡eso es una locura! Se vio obligado a decir tales cosas. Es un “síntoma””. Pero para él no lo era; eso era lo que él quería, y era su deseo decir tales cosas”. Por su puesto, hubiera sido mucho mejor para él si hubiera sido capaz de ver que esas cosas le estaba ocurriendo, entonces se hubiera podido cuestionar cual era su significado y que había detrás de esa pantalla que le hacia decir esas cosas... pero no podía, porque asumió que era el creador de Zarathustra”* (Jung, 1998a, 214).

Como manifiesta Jung (1998a), Nietzsche, era Zarathustra, él era el anima, él era la sombra, etc. Esto tiene que ver con el hecho que Nietzsche se encontraba solo, sin nadie que pudiera entender por lo que estaba pasando. *“Efectivamente”,* refiere Jung, (Nietzsche) *“estaba rodeado de seres humanos y tenía amigos, unos pocos al menos – gente que cuidaba de el- pero no eran, de ninguna manera eran capaces de entender que le pasaba, y esto era por supuesto, necesario”* (Jung, 1998a, 331).

Al lidiar con fuerzas inconscientes, resulta imprescindible un cierto nexo con las demás personas que nos permita *“bajar a tierra”*. Frecuentemente esto se logra a través de una instancia de análisis, en la cual, el terapeuta *“tenga cierto grado de comprensión y trate de mantener al individuo con los pies en la tierra, porque en cuanto uno tiene contacto con el inconsciente, pierde contacto con lo humano y se piensa a sí mismo en dimensiones que no le corresponden”* (Jung, 1998a, 331). Jung insiste, en muchas oportunidades, en la necesidad de ser cuidadosos en el manejo de contenidos inconscientes, y fundamentalmente, en lo que refiera al inconsciente colectivo. Para ello, resulta imprescindible una instancia de análisis que permita diferenciar a la persona de los contenidos inconscientes (Jung, 1998a; Jung en Huskinson, 2004).

Mi forma de sintetizar lo desarrollado por Jung, el motivo por el cual Nietzsche predijo muchas veces en otras personas, e incluso en naciones, su desgracia personal, se

debe a que no pudo integrar, de forma adecuada, su sombra; consecuentemente, ésta era proyectada de forma masiva. En definitiva, su sombra, resultó ser también la sombra colectiva de muchos países y culturas. Creo que esto ocurre porque Nietzsche, de muchas maneras, representa un emergente de la sociedad occidental en general. Cuando Nietzsche concuerda con Jung, respecto a la falta de integración entre lo apolíneo y lo dionisiaco (en diferentes culturas y en el cristianismo), no es capaz de advertir que, *él* era también víctima *la misma* disociación.

Capítulo IV

“¿Se me ha entendido?”... “¡Y sobre todo, no me confundáis con quien no soy!”
Nietzsche - Ecce Homo

CONSIDERACIONES FINALES

En un comienzo, el propósito primordial de este trabajo fue establecer la influencia que tuvo Nietzsche en la obra de Jung y como estas influencias filosóficas afectaron su teoría.

No obstante, resulta dificultoso (sino imposible), poder determinar con claridad hasta que punto se trata del influjo, más o menos consciente, que ejerció Nietzsche sobre Jung y hasta donde no se trata de la forma en que ambos autores se vieron afectados por *las mismas* ideas de contenido arquetípico³¹. Personalmente, creo que *ambas* posturas explican estas similitudes.

Por un lado, entiendo que Jung tomó algunas ideas básicas de Nietzsche que le sirvieron de “cimiento” para desarrollar su teoría. Como comenta Jung (2002) en su autobiografía, comenzó su lectura de Nietzsche en la Universidad y este autor lo afectó de gran medida, tanto por sus obras como por su vida personal. Por lo tanto, creo que Jung era consciente de la influencia que tuvo Nietzsche en su teoría, lo cual se puede

³¹ Estas “similitudes” entre Nietzsche y Jung se pueden observar, por ejemplo, en lo relativo con: el proceso de individuación como un proceso arduo de autoconocimiento, la existencia de un inconsciente diferente al de freudiano y el concepto de arquetipo, la relación dialéctica entre los opuestos, el primer paso hacia el desarrollo del *Übermensch* y del Self respectivamente, un concepto de individuación “elitista” (no en el sentido trivial del termino), la forma en que Jung se basa en el concepto de lo dionisiaco y lo apolíneo del “*El Nacimiento de la Tragedia*” para realizar su teoría sobre los tipos psicológicos, el arquetipo del anima, de la sombra y del viejo sabio (Bishop, 1995; Dixon, 1999; Huskinson, 2004; Jung, 1998a).

evidenciar en las numerosas citas a lo largo de sus obras, que incluso, lo motivó a realizar un seminario sobre su obra más representativa (“*Así Habló Zarathustra*”), durante cinco años³².

Por otra parte, Jung se veía siempre interesado en encontrar antecesores a sus propios postulados, mostrando interés tanto en Nietzsche, como en cualquier otro autor, ya que entendía que, tales “semejanzas” confirmaba su noción de “ideas arquetípicas”³³ (Jarrett en introducción a Jung, 1998a).

Considero que el problema que se encuentra subyacente en la obra de ambos autores, es esencialmente el mismo; tanto Nietzsche como Jung, se vieron motivados por una búsqueda espiritual hacia lo *numinoso*.

Sin duda, esta última afirmación podría ser fácilmente refutada desde una perspectiva psicoanalítica ortodoxa. Podríamos conjeturar –o simplemente afirmar- que el motivo por el cual ambos autores se alejaron de la fuerte herencia religiosa que había permanecido en su familia por generaciones, se debe a una hostilidad inconsciente hacia sus respectivos padres (ambos pastores protestantes). Podríamos pensar que existiría un deseo, no concientizado, de rechazar el legado religioso que sus progenitores quisieron continuar, o tal vez, imponer.

Ciertamente, considero que resulta probable que esta conflictiva haya afectado *significativamente* a estos autores y que este aspecto haya influenciado, *también*, sus diferentes teorías³⁴. Aun así, creo si decidiéramos adherirnos exclusivamente a esta

³² Este seminario se desarrolló durante 1934 a 1939, pese a que el abordaje de Nietzsche, durante este periodo de pre-guerra, resultaba controversial e incluso se pensó en darle fin. Con respecto a esto Jung aseguró, “*Creo que soy el único que se toma el trabajo de ir tan afondo, al detalle de Zarathustra-mas aun de lo que algunas personas pueden pensar. Nadie se dio cuenta hasta que punto el estaba conectado con el inconsciente y en consecuencia, con el destino de Europa en general*” (Jung 1998a, 18).

³³ Jung reconoce haber sido afectado por distintos filósofos, tales como; Heráclito, Platón, Pitágoras, Empédocles, Santo Tomás, Hegel, Schopenhauer, Kant, entre otros, reconociéndolos como predecesores de su teoría (Jarrett en introducción a Jung, 1998a; Jung, 2002).

³⁴ Muchos autores hacen mención al hecho de que Nietzsche se vio afectado por la carencia de una figura paterna y que existía un cierto resentimiento hacia su difunto padre (Köhler, 2000; Safranski, 2001a). Con respecto a Jung (2002), en su autobiografía, refiere que su padre era altamente irritable y que no creía en la religión que él mismo proclamaba.

lectura, limitándonos simplemente a hacer un “Fast-Freud”³⁵, estaríamos subestimando el problema *espiritual*, que tanto Nietzsche como Jung intentaron resolver.

A este respecto, estimo que la postura de Nietzsche en relación a la muerte de Dios (que conlleva a que éste no pueda seguir siendo proyectado en el “afuera”) fue tomada por Jung cuando comienza la búsqueda de un “Dios *Interno*”, al que, posteriormente, denominaría “*Self*”. Parecería ser que la filosofía nietzscheana le sirvió a Jung para confirmar muchas ideas que ya intuía y que estaban presentes en él, incluso desde su infancia³⁶, tanto respecto a la religión como al dinamismo psíquico (Jung, 2002). De esta manera, la particular visión de Nietzsche, le sirvió a Jung como una herramienta que le permitió catalizar un proceso que ya existía en él y que incluso le permitió advertir posibles riesgos que podría encontrar en su camino personal de Individuación³⁷ (Jung, 2002).

En lo que alude al dinamismo psíquico -visto desde la perspectiva tanto de Nietzsche como de Jung-, se ven grandes similitudes en relación a la necesidad de balance, en el cual, debe existir cierto equilibrio y unificación entre las fuerzas “inconscientes” o “dionisiacas”, y las fuerzas “conscientes” o “apolíneas”, según cada pensador. Tanto Nietzsche como Jung, advierten que cuando estas antítesis no logran ser balanceadas y unificadas, manteniendo una constante disociación, se generará un daño psíquico (Dixon, 1999a; Huskinson, 2004; Jung, 1998a). En palabras de Huskinson (2004, 3), “*el si-mismo compromete tanto la síntesis dinámica de los impulsos apolíneos y dionisiacos en el Übermensch nietzscheano, y el consciente-*

³⁵ El uso de este término tiene que ver con una licencia literaria que no busca, de ninguna manera, ser irrespetuosa con la perspectiva expuesta por Freud o el psicoanálisis en general.

³⁶ En su autobiografía, Jung (2002) narra como, desde los seis años, tuvo fuertes cuestionamientos de tipo religioso y existencial.

³⁷ En “Recuerdos, Sueños, Pensamientos”, Jung (2002, 63) habla del miedo que le generaba, durante su periodo universitario, “ser” como Nietzsche, diciendo; “¿Quizás, quien sabe, había tenido una experiencia interior o ideas de las que quería hablar y desgraciadamente no era comprendido por nadie?. Resultaba evidente que era una rareza, o por lo menos pasaba por tal, como un *lusus naturae* que yo en ningún caso quería ser. Me atemorizaba el posible descubrimiento de que yo, como Nietzsche, fuera “también Uno””.

inconsciente del Self junguiano. Cuando estos opuestos fracasan y no logran generar una síntesis, o cuando solo un opuesto de este par está presente, Nietzsche y Jung advierten un daño psicológico”.

Cabe señalar también que, existen grandes semejanzas referentes al “camino” que debe recorrer el hombre para alcanzar la Individuación. Según Dixon (1999a, 137), “esto se logra solo a través de la integración de las partes que habían sido rechazadas, “volver a la unidad”, dice Nietzsche. Al igual que Jung, enfatiza que uno solo puede alcanzar la completud mediante la concientización y aceptación del inconsciente”. Tanto Nietzsche como Jung, plantean que la meta de este proceso es el *Übermensch* o el Self. Sin embargo, corresponde aclarar que, existe una diferencia importante entre ambos conceptos. Mientras que, el *Übermensch* nietzscheano representa al potencial humano que el hombre debe *construir* para su superación (Nietzsche, 1992), el Self junguiano, consiste en un proceso gradual, mediante el cual, el hombre intenta *descubrir* este arquetipo de totalidad (Jung en Sharp, 1994).

Con respecto a la pregunta que me formulé antes de comenzar la lectura para este trabajo, acerca de si la genialidad de Nietzsche se debió a su “*personalidad patológica*”³⁸, creo haber encontrado una *posible* respuesta.

Nietzsche hizo planteos y sentencias que (más de un siglo después), mantienen su vigencia. Se trata de un autor que influenció a muchos otros y la profundidad de sus escritos resulta, sin duda, poco común. Para Jung, Nietzsche mantuvo un enorme contacto con el inconsciente colectivo y hasta “*con el destino de Europa en general*” (Jarrett en introducción a Jung, 1998a, 18). Aún así, creo que esto no lo convierte, necesariamente, en un genio. A mi modo de entender para Jung, un genio no es solo aquel que logra tomar contacto con estas “fuerzas superiores”, sino quien lo hace y

³⁸ Jung, 1976a, 32.

logra salir de ellas y, lo manifiesta en un gran libro, una gran pintura, un gran poema o, es simplemente, quien tiene la suerte de agregarle algo nuevo a su trabajo o a su vida, pero esto lo hace sin confundirse, manteniéndose diferenciado de estas fuerzas ajenas a él, lo cual, solo se logra mediante la *humildad* y cierto grado de *ingenuidad*.

También a nivel personal, no puedo evitar hacerme la pregunta que hacía Nietzsche a todo aquel que lea e interprete sus escritos; “¿*Se me ha entendido?*”. Me pregunto si el análisis realizado en este trabajo ha sido justo con la obra y personalidad de este autor. También me pregunto, si logré resumir de forma adecuada lo expresado por Jung sobre el tema.

Respecto a la primer interrogante, cuando Jung habla de la interpretación que hace sobre “*Así Habló Zarathustra*”, plantea; “*la pregunta en realidad no es si logramos entenderlo o no, mas bien, se trata de si; “A nosotros, según como realizamos nuestro análisis del texto y lo que este nos esta diciendo acerca de la vida en general, ¿nos permite entender mejor la condición humana?”*” (Jung, 1998a, 346). En relación al punto, comparto la opinión propuesta por Jarrett en la introducción a Jung (1998a) cuando asegura que la lectura que hace este escritor sobre Nietzsche tiene como propósito principal la comprensión de *su propia teoría*, de otra manera, ¿por qué molestarse?

También creo que es válida la crítica que tanto Dixon (1999a) como Huskinson (2004) realizan a Jung con respecto a lo “psicologista” de su teoría de la personalidad y los trabajos de Nietzsche. Ciertamente, a lo largo de su seminario, Jung no presenta una visión “médica” del trastorno de Nietzsche, si bien los biógrafos atribuyen variadas causas “orgánicas” a su “derrumbamiento”³⁹ (Frenzel, 1985; Köhler, 2000; Safranski,

³⁹ Resultaría necesario considerar, para realizar un “diagnostico” más certero, la fuerte herencia genética de Nietzsche, como así también las enfermedades que contrajo a lo largo de su vida. Por ejemplo, la muerte de su padre producto de lo que en aquel entonces se diagnosticaba con el nombre de “*reblandecimiento cerebral*”, también el hecho de que Nietzsche contrajo sífilis y muchas otras

2001a). Nuevamente, creo que la falta de una perspectiva médica que *complemente* lo dicho por Jung, se explica por el hecho de que el seminario sobre “*Así Habló Zarathustra*”, representa para este autor, una “excusa” que le permite exponer su propia teoría. Si tenemos en consideración otras obras de Jung, resulta evidente que la integración de los aspectos “bio-psico-sociales” del hombre son tenidos en cuenta, lo cual, creo que queda expresado de forma contundente cuando asevera; “*nunca cesaré de considerar y enjuiciar psicológicamente todos los fenómenos psíquicos observables. Y todo hombre razonable sabe que con eso no queda afirmada ninguna verdad última y de validez intangible. Constataciones absolutas pertenecen al terreno de la fe –o de la impertinencia*” (Jung, 1976b, 9).

Finalmente, me interesa hacer hincapié en la necesidad de hacer un análisis “contextualizado” de los autores. Lo cual supone, una lectura del escritor (en este caso Jung), que tome en cuenta tanto su contexto histórico, como a sus predecesores, preguntándonos; ¿como estas influencias afectaron la teoría del autor?, y posteriormente, ¿como tener en cuenta estas “influencias”, nos puede ayudar en *el futuro* a hacer una interpretación sobre su teoría mas adecuada?

Conclusiones

En el presente trabajo, se indaga las similitudes entre los conceptos principales de la filosofía de Friedrich Nietzsche y la teoría expuesta por Carl Jung. Comparando estas dos teorías entre sí y considerando aspectos relevantes de la biografía de Nietzsche, buscamos establecer cuáles fueron las causas que desarrolla Jung, con respecto a lo que llevó a Nietzsche a un estado psicosis irreversible por más de una década.

Para alcanzar este objetivo, se hizo hincapié en la visión de los opuestos según cada autor, ya que, este, resulta un *lev motive* de ambas teorías sobre el dinamismo tanto psíquico como social.

Para Nietzsche y Jung, resulta necesaria la unión e integración entre lo “apolíneo” o lo “consciente” y lo “dionisiaco” o lo “inconsciente” (según cada autor), como forma de lograr, tanto, el bienestar psicológico como social. Entendiendo que, cuando esto no ocurre, y consecuentemente existe una disociación, se genera un malestar tanto en el individuo como en la sociedad. Fundamentalmente, se esboza en este trabajo como, tanto para Nietzsche como para Jung, la psiquis es un sistema que tiende a la auto-regulación. Cuando esta no se logra, y por lo tanto, uno de los opuestos permanece “bloqueado”, se generará una fuerza compensatoria destinada a restablecer el balance perdido. Esta “*vuelta al opuesto*”⁴⁰ (o “*enantrodromia*”⁴¹), es, a mi modo de entender lo desarrollado por Jung, el concepto central por el cual este autor explica porque Nietzsche sufrió de esta grave enfermedad.

Por otra parte, se ve como tanto Dixon (1999a) como Huskinson (2004) plantean grandes similitudes entre conceptos de Nietzsche y Jung, acerca de; “*lo apolíneo y lo dionisiaco*” (en Nietzsche) y “*lo consciente e inconsciente*” (en Jung) y el *Übermensch*

⁴⁰ Salman, 1999, 119

⁴¹ *Ibíd.*

nietzscheano y el Self junguiano. Por otra parte, también se plantea, a modo especulativo, como la unión de opuestos se genera mediante “*la voluntad de poder*” en Nietzsche y “*la función trascendente*” en Jung. Al mismo tiempo, se menciona como ambos autores coinciden en su crítica a la sociedad moderna, que según ellos, sobrevalorar lo racional sobre lo instintivo.

También, se menciona como, a mi forma de entender el análisis que hace Jung, Nietzsche tenía un “*personalidad patológica*”⁴² producto de una falta de integración con el inconsciente⁴³ y como la indiscriminación con contenidos del inconsciente colectivo generó, en este autor, un estado de megalomanía. De esta forma, se hace referencia a como Nietzsche no pudo integrar a la conciencia, de forma adecuada (mediante al análisis y concientización), contenidos como la sombra, el anima, el arquetipo de Wotan y tomando contacto, *exclusivamente*, con las “*manifestaciones*” del Self, sin poder establecer una relación más directa, ya que Nietzsche, al afirmar la muerte de Dios, niega el símbolo unificador.

Debido a que entendemos que el análisis que hace Jung sobre Nietzsche no se detiene en otros aspectos que no sean de tipo “psico-sociales” y por lo tanto, resulta reduccionista, ya que este análisis no es complementado, *también*, con una perspectiva biológica o médica. Sobre el punto, se planteó una cita bibliográfica donde este autor se muestra consciente de que su análisis es parcial, debido a que su interés radica, *especialmente*, en desarrollar y presentar su teoría y no en establecer un “diagnostico clínico” acerca de Nietzsche.

⁴² Jung, 1976a, 32.

⁴³ Con respecto a esto, discrepo con lo planteado por Huskinson (2004) en “*Nietzsche and Jung: The Whole Self in the Union of Opposites*”, ya que esta autora sostiene que, para Jung, el estado de psicosis que sufrió Nietzsche fue producto de sobrevalorar lo inconsciente (o lo “dionisiaco”) sobre lo consciente (o apolíneo).

Bibliografía

- Barrenechea, M Antonio (1941), Federico Nietzsche: Su Vida y su Obra. Buenos Aires: Clarida.
- Bishop, Paul (1995), The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche. Walter de Gruyter.
- Dixon, Patricia (1999a), Nietzsche and Jung: Sailing a Deeper Night. Peter Lang Pub Inc.
- Frenzel, Ivo (1985), Nietzsche. Barcelona: Salvat Editores, S.A.
- García-Pelayo, Ramón (1972), Pequeño Larousse en Color. Ed. Bacerlona.
- Graves, Robert (2005b), Los Mitos Griegos, 2da Ed. Madrid: Ed. Alianza.
- Hall, Calvin S (1975), Conceptos Fundamentales de la Psicología de Jung. Buenos Aires: Editorial Psique.
- Hernández, Jesús (2006), Breve Historia de la Segunda Guerra Mundial. Ed. Nowtilus S.L.
- Hobsbawm, Eric J. (1998c), Historia del Siglo XX. Ed. Critica.
- Huskinson, Lucy (2004), Nietzsche and Jung: The Whole Self in the Union of Opposites. Brunner-Routledge.
- Izquierdo, Agustín (2001b), Frederich Nietzsche. Edaf, S.A
- Jacobi, Jolande (1976c), La psicología de C. G Jung. Madrid: Espasa Calpe.
- Jung, C (1931), The Aims of Psychotherapy. The Essential Jung: Selected Writings Introduced by Anthony Storr, New Jersey Princeton University.
- Jung, C (1946), Wotan. CW. 10. Princeton: Ed. Princeton University Press.
- Jung, C (1960), The Trascendent Function. CW. 8. Ed. Princeton University Press
- Jung, C (1939), Conscious, Unconscious, and Individuation. The Essential Jung: Selected Writings Introduced by Anthony Storr, New Jersey Princeton University, 1983.
- Jung, C (1955), Mandalas. The Essential Jung: Selected Writings Introduced by Anthony Storr, New Jersey Princeton University, 1983.
- Jung, C (1957), Psicologia y Alquimia. Concepción Santiago Rueda.
- Jung, C (1970), Lo inconciente en la vida normal y patológica. 4ta Ed. Buenos Aires: Losada S.A.
- Jung, C (1976b), Problemas psíquicos del mundo actual. Caracas: Monte de Avila.

- Jung, C (1976a), Two Essays on Analytical Psychology. 2da Ed. Londres: Routledge & Kegan.
- Jung, C (1998b), Lo inconsciente: En la vida normal y patológica. Argentina: Losada.
- Jung, C (2002), Recuerdos, Sueños, Pensamientos. Buenos Aires: Saix Barral.
- Jung, C (1998a), Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra (Notes of the seminar given in 1934-1939). Bollingen, New Jersey: Princeton University Press.
- Jung, C. (1934) The practical use of dream-analysis. The Essential Jung. New Jersey: Princeton University, 1983.
- Jung, C. (1963) Mysterium Coniunctionis. The Essential Jung. New Jersey: Princeton University, 1983.
- Kohler, Joachim (2000), Who Was Friedrich Nietzsche?. Bonn Inter Nationes. New York: State University of New York Press.
- Nietzsche, F (1986), La Genealogía de la Moral. 8va Ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F (1932), La Voluntad de Dominio. Madrid Aguilar 1932
- Nietzsche, F (1979), Humano, Demasiado Humano. Madrid: Edaf S.A.
- Nietzsche, F (1985), El Origen de la Tragedia. Buenos Aires Espasa calpe 1943
- Nietzsche, F (1996), El Anti-Cristo. Madrid: Alianza S.A.
- Nietzsche, F (1999b), Ecce Homo: Como se llega a ser lo que se es. Madrid Ediciones y distribuciones mateos.
- Nietzsche, F (1999d), Mas allá del Bien y del Mal. 3ra. Ed. Buenos Aires: Aguilar.
- Nietzsche, F (2005a), El Nacimiento de la Tragedia. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F y Borrón, Carlos (1992), Así Habló Zarathustra: Un libro Para Todos y Para Nadie. Madrid: Orbis-Origen.
- Rivas, Fernando (1991), El heredero de dionysus: Nietzsche y la creatividad. San José: UACA.
- Safranski, Rudiger (2001a), Nietzsche: Biografía de su Pensamiento. España: Tusquets Editores.
- Salman, Sherry (1999c), La psique creativa: principales aportaciones de Jung. Madrid: Cambridge University Press.
- Sharp, D. (1994) Lexicon Jungiano. Santiago de Chile: Cuatro vientos.
- Smith, CD (1990) Jung's Quest for Wholeness. A Religious and Historical Perspective. State University of New York Press.

Fuentes de Internet

Enciclopedia Digital, Berserkers. Wikipedia.org, <http://es.wikipedia.org/wiki/Berserker>
Este Documento fue consultado en Febrero de 2008.

F. Roth, Remo, The Archetype of the Holy Wedding in Alchemy and in the Unconscious of Modern Man.
http://www.psychovision.ch/hknw/holy_wedding_alchemy_modern_man_p1b_e.htm#_ftnref9. Consultado en Noviembre de 2007.

Nietzsche, F, Ecce Homo. http://www.nietzscheana.com.ar/de_ecce_homo.htm
Consultado en Septiembre de 2007.

Nietzsche, Fredrich. Humano, Demasiado Humano.
http://www.nietzscheana.com.ar/de_humano_demasiado_humano.htm Consultado en Enero de 2008.

Ostfeld, Trudy. Incipit Tragoedia:Nietzsche, profeta y crítico cultural.
http://www.kalathos.com/abril2003/detail_tbendayan.htm Consultado en Octubre de 2007.

•

