

CARL GUSTAV JUNG, *Respuesta a Job*, traducción de Rafael Fernández, Trotta, Madrid, 2023, 152 pp. ISBN: 978-84-9879-516-5.

En lo sucesivo no tendré reparo alguno en que el afecto tome la palabra, y responderé a la injusticia con la injusticia, a fin de llegar a comprender por qué o con qué fin se hirió a Job, y cuáles fueron las consecuencias que se siguieron de este hecho tanto para Yahvé como para los hombres. (p. 15)

Se acaba de reimprimir (2023) en Trotta el libro del psiquiatra y psicoanalista suizo Carl Gustav Jung, *Respuesta a Job*, que constituye en un volumen más dentro del conjunto de las obras completas publicadas en esta misma editorial.

El libro se publicó en su primera edición en alemán en 1952, en la editorial Rascher.

Se ubica en las obras completas en alemán en el volumen 11, § 553-758.

Job es el libro clásico del judaísmo sobre el sufrimiento humano concreto —no como concepto, sino como experiencia— y cómo desde el sufrimiento se vive la relación personal con Dios. La gran pregunta a la que tiene que responder el libro, como señala el experto internacional en este libro Víctor Morla,¹ es si Job seguirá, en medio de la prueba de fe más extrema, bendiciendo a Dios o no.

Muchos han buscado en este libro temáticas que son inexistentes en él por sí mismo. Si leemos el libro tratando de entenderlo como lo entendía su autor, no podremos adscribirle legítimamente ninguna de esas temáticas. En la mente del autor del libro de Job no está la cuestión de si Dios existe o no, de si la existencia misma del sufrimiento del santo e inocente Job podría querer decir que un Dios bondadoso no existe —porque permite el sufrimiento del inocente—, ni una “ruptura de esquemas mentales” respecto a la justicia divina y misericordia o, menos aún, la conciliación entre un concepto de Dios como bueno y justo y la situación de Job, la posibilidad misma de que exista Dios con esos atributos (justicia y bondad). Porque se convertiría en un sinsentido y absurdo el concepto mismo de un Dios justo, bueno y misericordioso si al mismo tiempo quiere con un fin malo el sufrimiento de Job. Ahora bien, frente a este aparente sinsentido de un Dios bueno y justo que permite el sufrimiento de los buenos y los justos, ese concepto parece autoquebrarse, autoeliminarse. ¿Y si es un medio, y si es algo que nunca la razón entenderá, pero que en el plan de Dios “todo ayuda a bien” (Romanos 8, 28), también el sufrimiento más insoportable?

¹ VÍCTOR MORLA, *Job 1-28, Desclée de Brouwer*, Bilbao, 2010. Véase la introducción al texto.
<https://doi.org/10.66015/ltv.1401>

La cuestión inicial central en la que queremos centrarnos es dilucidar el título mismo del libro de Jung: *¿Respuesta a Job* significa respuesta al protagonista del libro —Job—, o respuesta al libro de Job?

Esto último sería prácticamente lo contrario a lo primero, en la medida en que, aunque Job es el protagonista, precisamente el libro trata de probar la fe de Job, de ponerle en una situación de vida —incluyendo la pérdida absoluta de la salud y la calidad de vida— completamente contraria a la que él desearía.

Y es que es costumbre entre los exegetas citar simplemente el libro de Job como Job, por lo cual, sin considerar todavía el contenido del libro, entenderíamos que *Respuesta a Job* es respuesta al libro de Job.

Mientras que responder al el libro de Job sería tener como diana a quien pone en extrema situación de vida a Job (en los dos primeros capítulos sucede este ataque directo contra la vida de Job, sobre todo en el segundo capítulo, en el que ya no es solo desprovisto de todos sus bienes materiales y le ocurre una pérdida de todo —absolutamente todo— lo externo a sí mismo, sino también de su propia salud), responder a Job a secas —el protagonista— carecería de sentido en la medida en que responder al pobre Job —quien, hasta casi el final del libro, no se revuelve completamente por su situación— sería criticar una situación que, frente a los prejuicios religiosos que Jung quiere dejar de lado, en realidad hay que comprender psicológica y psiquiátricamente. Porque se trata de eso, para Jung: antes de juzgar, comprender qué pasa en el mundo psicológico de Job.

Sin contar todavía con el sufrimiento que padece sino simplemente haciendo referencia a la vida que llevaba antes de ser “herido con una yaga mortal,” si Job fuera la figura de un santo —es decir, del que se cree completamente santo, sin pecado alguno— como en el posterior cristianismo, se convertiría entonces en la imagen de referencia en la que también el cristianismo podría proyectar el mismo error que se proyecta en la vida de los fariseos que atacan a Jesús en los evangelios canónicos.

Se podría pensar así que el santo Job, antes de ser “herido por una yaga mortal”, sería una figura similar a los fariseos, puesto que incluso Dios mismo, en el primer capítulo, le dice de Job: “¿No has considerado a mi siervo Job, que no hay otro como él en la tierra, varón perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal?” (Job 1, 8).

Los fariseos, en general, desde el punto de vista del cristianismo son aquellos que no observan falla alguna en su vida y comportamiento: no observan error en su conciencia, y ese es el gran error de su conciencia. Porque esta conciencia falta de humildad y orgullosa no encuentra pecado en sí misma. Pero no por una falta de capacidad, sino por el pecado mismo que habita en ellos de una manera tan fuerte que es sobre lo que continuamente en los evangelios canónicos Jesús llama la atención: ese es el gran pecado, la falta de conciencia de pecado. En Lucas 8, por ejemplo, Jesús pone muy por encima a gentiles sin educación alguna, sin religión y, por supuesto, que cometen pecados a diario, pero tienen una cosa que los fariseos no tienen: conciencia de pecado. Y en eso reside su gran pecado contra sí mismos: el hecho de no poder tener conciencia de su pecado, lo cual es requisito fundamental para el arrepentimiento. El fariseo no se arrepiente nunca, ni pide perdón, pero no porque piense que Dios no existe o que no lo juzga y castiga —ese es otro tipo de personaje que no viene a cuento ahora—, sino porque piensa que es santo y justo, inocente, y que así lo ve Dios. Esta falsificación de la realidad es lo que le hace estar en pecado mortal, en un pecado tan grave: porque está vetado para tener conciencia de pecado. Vive de una manera falsa respecto a la realidad, porque sí tiene pecado, solo que piensa que no lo tiene. Pero no piensa que no lo tiene porque piense también que eso del pecado es cosa de religiones

y que en la realidad no existe, sino porque piensa realmente que el pecado está en otras personas, en esos gentiles precisamente de los que Jesús dice que serán perdonados mientras que los fariseos —y todo el que sea como ellos— no: “Los hombres de Nínive se alzarán en el juicio contra esta generación y harán que la condenen; porque ellos se convirtieron con la proclamación de Jonás, y aquí hay uno que es más que Jonás” (Mt 18, 41).

Si Job fuera como uno de esos fariseos, entonces estaría en problemas. Y es que al principio lo parece, en la medida en que se dice de él que no tiene fallo alguno, y es por eso que, en el relato, se le pone a prueba: se dice que no tiene fallo alguno porque no ha sido puesto en la circunstancia que le haría mostrarse como pecador, dado que está tan bendecido que no tiene ni siquiera “tiempo de pecar” y, así, es lógico que parezca sin fallos, pero en cuanto haya una situación complicada —eso es lo que dice el Acusador— se mostrará como falto de fe y lleno de pecados.

El fariseo, al insistir en ese error —en que no tiene pecado—, no puede ser consciente de sus pecados, no puede lograr una metaconciencia, autoconciencia o ser consciente de que su conciencia es errónea. Su conciencia se ha vetado a sí misma la autoconciencia —ser consciente de que su conciencia es errónea: errónea en el pensamiento de que no tiene pecados—, la posibilidad de salir de sí misma para autocontemplarse, para observar, comprender y arrepentirse de sus propios fallos. Al insistir en la creencia de que no hay pecados en sí mismo, su conciencia observa la realidad de manera ya errónea, desde la *hamartía* total, el pecado. Y entonces habita siempre, y vive siempre, en pecado. Porque una muestra de que esta conciencia podría salir del pecado sería su honestidad para consigo misma, reconocer que tiene pecados, arrepentirse de ellos como mínimo de palabra —arrepentirse de actos es más complejo y lleva más tiempo. Pero esa conciencia vive la realidad conforme a una creencia errónea de que los pecados los tienen otros, no ella.

Para poder ser perdonado, primero se necesita conciencia de pecado, y esta conciencia de pecado es imposible sin una autoconciencia, sin una conciencia de que la conciencia que se tiene es errónea, sin una conciencia que observe sus propios fallos. Observar sus propios fallos es de lo que carecen los fariseos, y de lo que carece también cualquiera que diga de sí mismo que no tiene pecado. El fariseo prototípico de los evangelios canónicos no rebasa el límite de lo dado a su conciencia —la creencia de que es santo, justo, inocente, como al principio Job cree—, lo cual, por culpa de sí mismo, le impide desprenderse del pensamiento según el cual nada ha hecho para merecer un castigo. El fariseo no logra una metaconciencia, una conciencia superior, la cual es un presupuesto esencial para el arrepentimiento. O tienen pecado, o son completamente inocentes, no merecen ningún castigo a la luz de la Ley y Justicia de Dios; es decir, que creen que son justos y santos hasta el extremo (casi tanto como Dios mismo, si es que se les permite una comparación así), como para que resulte contrario a la justicia divina —y, por tanto, divinamente injusto— que sean castigados.

Esto presupondría, naturalmente, esa “teología de la retribución” o el “esquema clásico de la retribución” de la que al principio parece adolecer el texto, en el que todo castigo tendría su causa en un pecado, con respecto al cual Dios actúa: actúa, en efecto, castigando.

Sin duda, el libro de Job es la referencia para el cristianismo en su totalidad —no solo para los eruditos y entendidos de la teología bíblica— sobre el sufrimiento, su sentido, su sin sentido, la imposibilidad de dar un a explicación racional a ciertas situaciones en la vida, el hecho de tener que volverse mucho más humildes de lo que se es, de que la humildad nunca toca fondo, en el sentido de que siempre se puede ser

un poco más humilde, y reconocer, como hace Job al final del libro, que no puede juzgar a Dios, incluso cuando está sufriendo lo indecible.

Este libro, que se considera el más antiguo de la Biblia hebrea, nunca se pone a sí mismo dentro de una mentalidad donde es posible cuestionar la existencia de Dios mismo, a diferencia de una mentalidad más radical como la de *Qohelet*. Todo está en relación con Dios, nunca se pone en cuestión a Dios mismo, sino que se le interroga, e incluso se quiere, por parte de Job, estar delante de Dios mismo para decirle por qué, cuál es la causa, de que le haga sufrir así.

Poco a poco, en el proceso del sufrimiento extremo, Job entenderá, en ese proceso vital —por tanto, no es un entendimiento teórico, conceptual, ni presupone una formación, un aprendizaje, una educación formal, sino a partir de la vida misma y las experiencias personales—, que solo puede caer de rodillas ante Dios, sin decir una palabra, soportar lo que tenga que soportar y vivir sin más.

Sin entrar en las cuestiones exegéticas sobre la composición del libro de Job, los distintos hagiógrafos y periodos de composición del libro, las partes irreconciliables entre sí o simplemente adheridas sin un nexo totalmente claro y de sentido, Carl G. Jung va a navegar en las profundidades de la psique humana en relación con el sufrimiento. Y es que el sufrimiento precisamente sucede en la psique humana.

El libro de Jung hace referencias continuas a Cristo y al cristianismo. Algo importante en el proceso de interpretación es que Jung cita la Biblia en latín, como era todavía norma en la época, al menos en algunos ambientes exegético-bíblicos cristianos.

Hay muchos autores que, dándoselas de entendidos, han propagado la idea de que el cristianismo es una religión del sufrimiento, en un sentido despectivo y al mismo tiempo crítico. ¡Como si hubieran descubierto algo! El catedrático de filología griega en Basilea —el querido por unos y desechado por otros, Friedrich Nietzsche— se quejaba del cristianismo —del cristianismo que, naturalmente, él había conocido, no todos los cristianismos, ni de todo el cristianismo en general—, creyendo que con esta queja decía algo nuevo, creyendo haber encontrado alguna novedad en proclamar que el cristianismo es una religión del sufrimiento, pero sobre todo necesitando exponerle al lector imaginario que él había encontrado esa novedad. ¡Sufrimiento, sufrimiento y más sufrimiento! ¡Ha descubierto que el cristianismo, o bien se ha obcecado voluntariamente en el sufrimiento (de Jesús y de los suyos), o bien dado que no ha elegido el sufrimiento (crucifixión de Jesús y de los suyos) pero no puede evitar vivir en él —es decir, dado que está condenado al sufrimiento—, hace pasar la realidad por el sufrimiento porque él no tiene otra: hace del sufrimiento el fundamento de la vida, quiere hacer pasar a la vida humana como sufrimiento, miseria, injusticia! Peor aún, ¡dices que todos los seres sufrientes, miserables y que son objeto de injusticia, que son los “últimos ahora”, serán los “primeros” en el reino de Dios, en la recompensa eterna después de la muerte! ¡El cristianismo le *da la vuelta a la realidad* porque “su realidad está dada la vuelta”, dice Nietzsche! No tiene más remedio que inventarse un “mundo al revés.” El sufrimiento —en el fondo de su conciencia los cristianos lo saben— es lo peor del mundo, pero el cristianismo lo hace pasar por lo mejor del mundo, por lo mejor que a alguien puede pasarle: ¡y es que, si no hace eso, no podría seguir viviendo esa vida! La religión, y el cristianismo específicamente, es el “opio del pueblo”, dirá otros autores: ¡es un anestésico contra la vida como es en sí misma, es decir, un sufrimiento sin sentido!

Por un lado, ha quedado claro ya que esto no trata de conocimientos. Hemos propuesto que desechemos tan pronto como podamos esa idea adscrita durante

demasiados siglos al cristianismo. La teología está bien, las escuelas teológicas están bien, pero si acudimos a los textos neotestamentarios —y por tanto tenemos algún fundamento exegético-bíblico y toda una ciencia bíblica que acompaña en esta labor (que no es una labor en realidad ni académica ni teórica ni intelectual, pero, como tantas veces se requiere, ellos nos proporcionan ayuda para desembarazarnos de lo que no es propio del cristianismo, mediante el estudio crítico de los textos del Nuevo Testamento)—, observamos que no se trata de teología, sino de vida. Es la vida lo que está en juego. Si seguimos el canon, la regla del Nuevo Testamento, la teología del Nuevo Testamento, así sancionada por la Iglesia, tendremos que reconocer que el cristianismo es una religión del sufrimiento. Es la religión que aparece ahí.

¡Esos “primeros” (últimos en esta vida) miserables cristianos, sufridores sin haberlo elegido, hacen pasar al sufrimiento —lo contrario a la vida— por la vida misma! ¡Esos otros miserables cristianos (una estirpe todavía peor que la primera —esos “primeros” últimos—, porque esta sí tiene remedio, sí tiene elección, sí puede cambiar su vida, pero eligen voluntariamente el sufrimiento), habiéndoles sido dado una vida dichosa y bendecida, optan por un constante sufrimiento, queriendo identificar al sentido de la vida con el sufrimiento!

Precisamente el sufrimiento sin sentido, el “sufrimiento psíquico sin salida”, el sufrimiento que aboca a una pérdida de sentido de la vida, ¿puede dar vida? ¿Puede ser origen de una nueva vida? ¿Cómo, si es lo contrario a la vida? ¡Esos que se sumen en una Pasión que eligen por sí mismos, esos que toman una cruz y la cargan voluntariamente! ¡Esos son peores aún que aquellos que han sido crucificados contra su voluntad! Esos que toman una cruz y siguen a Jesús cada día con una sonrisa, ¡esos son el culmen de la negación de la vida! Esos que pueden experimentar a Dios en el sufrimiento continuo, ¡una estirpe de sádicos, sadomasoquistas y fetichistas, que disfrutan con el dolor en primera persona! Son el dolorismo en persona.

Ahora estamos aquí para hablar del caso menos extremo, el de los que no han asumido voluntariamente la crucifixión —no como Jesús—, sino que están sumido en ella contra su libertad. ¡Esos cristianos le han dado la vuelta al mundo! Dicen que será en la Otra vida donde se despojarán del sufrimiento, y que el sufrimiento presente les valdrá para recibir la “corona”, esta vez no de espinas, sino de gloria. Así, hablan de una gloriosa corona de espinas asumida por su Salvador, por ellos, como *modus vivendi* terrenal que ejemplifica su esperanza ya aquí.

¡Ay de la escatología cristiana, cuánta fantasía en una sola palabra! ¡El Jesús de los cristianos, ese invento teológico edificado sobre una crucifixión histórica! ¡Cuánta narrativa teológica —milendaria— recae sobre el inhumano final de este galileo!

Y es que, ¡ya se encargan los cristianos de acabar consigo mismos, como lo hace el mundo del cual supuestamente se separan, como se separa lo sagrado de lo profano! *¡In necessariis unitas, in dubiis libertas; in ómnibus caritas* (San Agustín) no se cumple nunca!

¡Si ya de por sí con respecto a este mundo la teología cristiana tiene una concepción errónea, no digamos ya con respecto al Otro mundo! Precisamente concibe este mundo en función del otro, como si este no fuera desde el que piensa al Otro, como si hubiera Otro realmente. A Nietzsche le fastidiaba esta división entre dos mundos, que considera de origen platónico y que el cristianismo repite, como “platonismo para el pueblo”.

Ser pionero en el “desdoblamiento de la realidad” no le pertenece al cristianismo, sino al mismísimo Platón. Todo lo que hago aquí, lo hago por y para el Otro mundo. Niego así este mundo.

¡Este mundo ya ha terminado, el tiempo pasa tan rápido como para convertir en nada a lo que se ha vivido!

Solo la eternidad *postmortem* es relevante, y debe ser lo urgente y apremiante ahora, en el presente temporal mortal.

El libro que tenemos entre manos, *Respuesta a Job*, es un libro que, pese a su título, carece de una base exegético-bíblica, algo que, lejos de ser un problema para Jung o tratar de ocultarlo, lo indica en distintos momentos del libro, explícita o implícitamente. Pero es que su propósito es otro distinto, relacionado con el área de conocimiento en el que trabajaba: la psiquiatría propiamente médica, la psicología profunda, el psicoanálisis... Saca a la luz elementos psicológicos universales, que comparte todo ser humano, y en ello reside su aportación. No, naturalmente, en la comprensión del libro de Job, pero sí en la línea de sus propias contribuciones científicas.

En la inmediata presencia del poder infinito del Creador, ésta [Job 39, 34 s.] es la única respuesta posible para un testigo al que el terror a ser definitivamente aniquilado le corre todavía como un escalofrío por todos sus miembros. ¿De qué otro modo podría responder, en las actuales circunstancias, un gusano humano que se arrastra sobre el polvo aplastado a medias? A pesar de su miserable insignificancia y debilidad, este hombre sabe que se halla frente a un ser sobrehumano en extremo susceptible a título personal y que, por ello, lo mejor que puede hacer es guardarse toda observación crítica, para no hablar de ciertos derechos morales a los que uno creería estar también en disposición de acogerse frente a un Dios. Se alaba la justicia de Yahvé. Ante él, el juez justo, Job podría seguramente presentar su queja y encarecer su inocencia. Pero Job duda de que tal cosa sea posible: «... ¿cómo puede un hombre ser justo ante Dios?... Aunque lo citara, no recibiría respuesta... Si es en un juicio, ¿quién lo hará comparecer?». Sin motivo Yahvé «multiplica [sus] heridas... (Dios) destruye igual al inocente y al culpable. Si un azote mata de improviso, se ríe de la angustia del inocente... Sé», le dice Job a Yahvé, «que no me absolverás. Y si resulta que soy culpable (¿a qué fatigarme en vano?)». Si Job se purificara, «Yahvé» le «restregaría en el lodo... Pues no es un hombre, como yo, para decirle: Comparezcamos juntos en un juicio». Pero Job quiere explicarle a Yahvé su punto de vista, elevarle su queja, y le dice que sabe muy bien que él, Job, es inocente y que «nadie va a arrancarme de tus manos». Job quiere «hablar con Dios». (pp. 17-18)

Queda aclarar estas palabras a la luz del propósito del libro enunciado en la Introducción, titulada *Lectori Benevoli*:

Lo que me propongo hacer en lo sucesivo es enfrentarme a ciertas ideas de la tradición religiosa, y puesto que de lo que voy a ocuparme es de factores numinosos, los desafiados a entrar en liza serán tanto mi intelecto como mi sentimiento. Debido a ello, no podré hacer gala de una fría objetividad, y, al exponer lo que siento cuando leo ciertos libros de la Sagrada Escritura, o cuando recuerdo las impresiones que en mí ha causado nuestra fe, deberé cederle la palabra a mi subjetividad emocional. No escribo aquí como un exégeta (cosa que no soy), sino como un profano y un médico que ha tenido la fortuna de penetrar profundamente con la mirada en la vida anímica de un gran número de personas. Como es natural, me doy perfecta cuenta de que lo que voy a expresar son en primer lugar mis opiniones personales. Pero, a la vez, sé que estaré hablando en nombre de esas otras muchas personas que han tenido pensamientos muy semejantes a los míos. (p. 12)

Y es que el libro de Job mismo se enfrentaba a tradiciones religiosas humanas, formas de pensamiento teológico erróneas, o simplemente ideas religiosas campantes entre el pueblo, completamente alejadas de una discusión teológica técnica, y más bien

parte de las creencias en el día a día. Uno de los pilares socavados de esa religiosidad popular pero anti-divina es la “teología de la retribución”, el “esquema clásico de la retribución” —al que nos hemos referido ya—, que haría de Dios un Dios anticipable y manipulable, sus acciones serían previsibles y entonces no habría libertad alguna, ni la de Dios ni la de los seres humanos: si hago algo mal, Dios me castigará con total seguridad. Si hago algo bien, Dios me premiaría con total seguridad. Esta seguridad está arraigada en los elementos más inconscientes de la teología de la retribución. Abordar el libro de Job desde la psicología profunda es la novedad que presenta Jung en su libro, a veces saliéndose de las pautas y el guion marcado obligatoriamente en toda lectura de la *Biblia* por parte de la exégesis científica.

Así comienza la introducción, *Lectori Benevoli*, con un versículo del segundo libro de Samuel:

Doleo super te frater mi... (2 Sm 1, 26)

El contenido de esta obra mía se sale un tanto de los cauces habituales, lo que me obliga a anteponerle un breve prólogo que ruego al lector no pase por alto. En las páginas que siguen, en efecto, va a hablarse de una serie de contenidos de fe dignos de respeto, y todo el que pronuncia este tipo de discursos se arriesga a ser hecho pedazos por uno de esos dos partidos que polemizan sobre estos objetos. (p. 9)

En las dos páginas que se intercalan entre la *Lectori Benevoli* y la primera sección, Jung da las claves sobre su propia comprensión, arrojada en este libro, de Job:

El libro de Job marca un hito en el largo desarrollo de un drama divino. Cuando el libro apareció, existían ya toda una serie de testimonios que habían dibujado una imagen contradictoria de Yahvé, es decir, la imagen de un Dios que era presa de emociones desmesuradas y que sufría precisamente a causa de esa desmesura. Yahvé se confesaba a sí mismo que la cólera y los celos le consumían, y que el conocimiento de ello era para él algo doloroso. La inteligencia coexistía con la falta de inteligencia, igual que la bondad con la crueldad y el poder creador con la voluntad de destrucción. Todas esas cosas estaban ahí, y ninguna era obstáculo para las demás. Para nosotros, una situación semejante sólo es concebible cuando no existe una consciencia reflexiva, o cuando la reflexión impotente no va más allá de un elemento dado al lado de otros muchos. Un estado que presenta estas características sólo puede ser calificado de “amoral”. (p. 15)

Víctor Páramo Valero

Universitat de València

<https://orcid.org/0000-0003-3682-0863>