

CARL GUSTAV JUNG, *Respuesta a Job*, traducción de Rafael Fernández de Maruri, Trotta, Madrid, 2014, 152 pp. ISBN 978-84-9879-516-5.

## LA ENANTIODROMIA DE LA FILOSOFÍA (II)

La teoría de la psicología de Carl Gustav Jung ha sido susceptible desde el principio de ser considerada psicologista. En el epígrafe al ‘*Lectori benevolo*’ Jung apelaría a la buena voluntad del lector de la *Respuesta a Job* para salvaguardar el valor de las declaraciones de la conciencia, que podrían ser acusadas de “psicologismo”. El psicologismo tenía que ver con lo que el historiador del arte Ernst Gombrich ha denominado “la preferencia por lo primitivo” que caracterizaría de manera implícita el espíritu del arte moderno. En la búsqueda de lo más primitivo que hay en nosotros aparece el espíritu de la religión o, de acuerdo con Jung, el “arquetipo de la divinidad”. El poder para explicar el arquetipo de la divinidad desde la perspectiva de la razón crítica sería el valor de escritura de la *Respuesta a Job* que determinaría el sentido psicoanalítico de las “declaraciones religiosas” que no forman parte de la conciencia.

La divinidad es el numen y la reminiscencia de los “arquetipos numinosos” en la conciencia darían crédito suficiente de la facultad inconsciente de la divinidad, que define la personalidad divina. El inconsciente es el centro o Dios a que hace referencia la conciencia para ser contrastada empíricamente, un “contenido inconsciente” que pondría de manifiesto el “arquetipo de la totalidad” de acuerdo con el cual las imágenes inconscientes satisfacen las necesidades religiosas de un modo más cercano y familiar. En ese sentido, Yahvé es un fenómeno (p. 33). El espíritu de la religión suponía, en efecto, la confirmación de la experiencia anímica que es el resultado de los “procesos inconscientes o trascendentales” de las declaraciones religiosas (religiösen Aussagen). Pero cuando las declaraciones religiosas hacen referencia a objetos que son físicamente comprobables, entonces carecen de sentido. La transformación de los procesos inconscientes en “formas concretas” dejaría entrever, por el contrario, un mundo simbólico de objetos en el que los arquetipos —la idea platónica del bien, la psique o materia de la conciencia, “el fundamento emocional que se muestra inexpugnable a la razón crítica” (p. 11)— resultan, sin embargo, incognoscibles. De forma parecida, la mitología sería indistinguible del inconsciente.

Las declaraciones de la conciencia sin las que no podríamos interpretar la realidad se oponen así a las “declaraciones del alma” que se ocupan de las realidades que trascienden la conciencia y que forman parte del inconsciente colectivo, aun cuando sin la existencia del inconsciente no sería posible la distinción anterior. La afirmación del inconsciente como la prueba de la existencia psíquica o anímica de la divinidad responde sorprendentemente tanto a una “reacción subjetiva” como a la necesidad de corresponder a la injusticia con la injusticia por parte de Jung (pp. 15-16). En consecuencia, el lector benévolo de la *Respuesta a Job* estará obligado a ser más bien un lector cauto desde el principio, considerando que la buena voluntad del escritor podría consistir en la declaración de la mala voluntad del lector en respuesta a la acusación de psicologismo. De acuerdo con el argumento del libro, se trata de

comprender “con qué fin se hirió a Job y cuáles fueron las consecuencias tanto para Yahvé como para los hombres”.

Para mostrar el comportamiento “amoral” de Yahvé basado en la convivencia de la justicia con la injusticia, Jung ha subrayado tanto la ausencia de conciencia en la personalidad divina como el factor predominante del reconocimiento del mundo (“la dependencia del objeto”), sugiriendo una contradicción en la personalidad de Dios —no en la figura o el símbolo de Dios que resulta incognoscible, ni en la personalidad de Job de la que sabemos casi todo— que, a mi modo de ver, resulta incompatible con la imagen del hombre creado a semejanza de Dios; una antinomia inapropiada para un Dios innombrable (p. 27). Ante la muestra sin consideración del poder de Yahvé, Jung duda aparentemente con razón de la moralidad de Dios. En cualquier caso, siempre se podría decir que conocer al hombre lleva a conocer a Dios.

El carácter incompatible de la vida moral con la ostentación del poder tendría su origen en la dificultad para responder a la “semejanza” entre Job y Yahvé, por la que está en juego el significado del arquetipo de la divinidad y una nueva distribución de las esferas del poder. Al dramatizar el principio de la voluntad divina, de acuerdo con la psicología de la conducta que manifiesta la personalidad del individuo, Jung omitiría, inconscientemente, en mi opinión, el principio reduccionista por el que el fin de la relación con Yahvé conduce irrevocablemente al cumplimiento de la voluntad divina. En ese sentido, la obediencia sería, hasta cierto punto, secundaria. El “destino” de Job y los “designios” de Dios resultan, al cabo, indiscernibles.

La teoría de los arquetipos, que permite que el inconsciente ocupe su lugar natural, es modesta, pero sus implicaciones ocupan, en cambio, un lugar trascendental en la experiencia humana, que posee un trasfondo trágico en la medida en que escogemos llevar una vida más o menos buena. La armonía deseada entre el inconsciente y la conciencia no tendría efecto en tanto que la realidad no pudiera evitar la otredad o la dependencia del objeto. Tanto el sustrato común de todas las culturas como la serie de reminiscencias de una experiencia primitiva están presentes en el cuerpo de los arquetipos inconscientes. La inconsciencia y la irreflexión, que constituyen para Jung los principales atributos de Dios, caracterizarían el núcleo de una teodicea en la que Dios está ausente como juez, pero no como agente. Dios poseería una “consciencia meramente perceptiva” (“awareness”, p. 57), una conciencia inmediata, como hemos visto en la reseña anterior de ‘La enantiodromia de la filosofía’, ausente sin embargo en la revelación que Schelling consideraría antes que Jung como el resultado de la naturaleza y la mitología. La función de la religión consiste según Jung en unir o mantener unido al hombre con el “mito eterno” fundacional.

La historia de la filosofía contenía una vieja enseñanza según la cual la voluntad de recordar lo que sabemos no es distinta del reconocimiento de la propia ignorancia. A veces olvidar consiste en recordar lo que no merece la pena ignorar. En el orden cosmológico, el principio de la oposición era la discordancia, a saber: todo aquello que no sonara bien es susceptible de ser considerado un motivo para el caos. La discordancia, objetivamente hablando, expresaba un desacuerdo, pero la relación de los elementos es intrínseca y no está supeditada a la fortuna ni al curso de los acontecimientos. En respuesta a la enantiodromia, la relación del tiempo con el espacio habría de enseñar de manera decisiva que las perspectivas diversas convergen en la posición única del observador. Como en todos los casos el tiempo no corre precisamente a nuestro

favor, la voluntad de recordar nos apremia cada instante y solo el tiempo nos da al fin la razón. Como le sucedió a Job, Dios da o niega la razón al hombre sin tener por qué dar razón de sí. La figura de Dios como hombre no señala, como pretendía Jung, una personalidad contradictoria, sino la doble potencia del ser que, como hemos aprendido de los apuntes de Kierkegaard, es trasferido al Hijo y devuelto ulteriormente al Padre por el Hijo, transferencia que es el resultado sincero del amor entre el Padre y el Hijo, que debe ser imitado para la supervivencia del alma.

Jung se ha referido a la enantiodromia de la personalidad divina como una “coincidentia oppositorum” con el fin de justificar tanto el temor como el amor a Dios: un temor expresado en la figura de Dios como padre y un amor expresado en la figura de Dios como hijo. El temor a, no de, Dios es el principio de la sabiduría (cf., por ejemplo, Prov. 9, 10). La precariedad de la sabiduría humana mostraría a Jesucristo como el logro de la sabiduría divina, la realización plena de la voluntad divina. “La intención de Yahvé —escribe Jung— de hacerse hombre a consecuencia de su enfrentamiento con Job se cumple en la vida y la pasión de Cristo” (p. 63). Sin embargo, la solución para la enantiodromia no reside, como pensaría Schelling, en la reconciliación de los opuestos, sino, de acuerdo con la Cábala en la que se proclama la unión de Yahvé con Sofía, en su “definitivo desgarramiento” comprendido como la renuncia a la propagación y al sexo (pp. 104-105). De ahí la pertinencia del dogma de la ascensión que pertenecía para Jung a la psicología de los contenidos religiosos que él mismo diferenciaría de la psicología del hombre religioso para evitar la acusación de psicologismo, y que mostraría hasta ahora el cristianismo como una religión de varones que “no conoce ninguna representación metafísica de la mujer” (p. 124). La relevancia de la mujer o de la personalidad femenina es, lejos del influjo de la esfera divina, un logro histórico del mundo moderno. La esposa de Cristo sigue esperando un rostro visible más allá de la iglesia, como testimonio personal de la resurrección o como una muestra del desenlace o de la unidad real de los opuestos.

En el mundo moderno, el rechazo del simbolismo que caracteriza la encarnación de Cristo a lo largo de la Escritura estaría profundamente relacionado con la “acción progresiva” del Espíritu Santo que no reconoce el carácter del protestantismo, que carece de un vínculo con los “potentes procesos arquetípicos” (p. 122). En un orden contemporáneo, el problema de haber olvidado la progresión del Espíritu Santo en el tiempo es que la falta de respuesta a la caducidad del mundo apocalíptico en el que vivimos no permite siquiera la comprensión, por no decir la visión, de la revelación divina. La supremacía aún presente de la razón se basaba en cierta fe en la razón que correspondía a un espíritu agnóstico. Sin embargo, el rechazo de que las “realidades metafísicas” pudieran ser conocidas no es del todo incompatible con la consideración —imposible en la práctica, aunque tal vez no en la experiencia— del “conjunto de todas las declaraciones religiosas” (p. 110). El historicismo racionalista que combate Jung se habría convertido en la fuente de la irracionalidad de la historia. Aunque la Ilustración de la razón ha sido la razón de la Ilustración, un espíritu ilustrado debería ser capaz de reconocer, lejos de la afectividad del objeto, que la razón de la crítica implica la crítica de la razón.

*Antonio Fernández Díez*