

JORGE PEÑA VIAL

EL MAL PARA PAUL RICOEUR

(2ª edición)

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 479/2009
Pamplona

Nº 211: Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur*
(2ª edición)

© 2009. Jorge Peña Vial

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>
E-mail: cuadernos@unv.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

Introducción.....	7
1. Lo voluntario y lo involuntario	8
2. Finitud y culpabilidad.....	12
3. La simbólica del mal	15
4. Job y la teología trágica.....	22
5. El mito adámico.....	32
6. Satanás en las escrituras	42
7. El pecado original para Ricoeur	46
8. El magisterio católico sobre el pecado original.....	52
9. Pensar a partir de los símbolos	71
10. Polaridad de las hermenéuticas	80
11. El mal: un desafío a la filosofía y a la teología	83
Bibliografía	95

Introducción¹

El tema del mal, su origen, naturaleza y consecuencias, fue una de las preocupaciones constantes de Paul Ricoeur. Lo aborda de modo profuso y minucioso en el primer período de su itinerario intelectual, en el marco de lo que llama una filosofía de la voluntad, que despliega en las más de mil páginas de sus dos voluminosas obras tituladas *Le volontaire et l'involontaire* y *Finitude et culpabilité*². Pero posteriormente y de modo más sintético, volverá sobre este tema en “La simbólica del mal interpretada” que corresponde a la cuarta parte de *Le conflit des interprétations*³. Asimismo en la quinta parte de ese mismo libro (“Religión y Fe”) incluye dos ensayos reveladores de su posición respecto al mal: “Culpabilidad, ética y religión” y “Religión, ateísmo y fe”⁴. El último escrito que dedica a este tema es el texto de una conferencia que dio en la Facultad de Teología de la Universidad de Lausana en 1985 publicada en 2004⁵. Estos son los textos en los que aborda el problema del mal y serán la fuente y constituirán la base del presente trabajo. Asimismo nos detendremos en su noción de pecado original, tanto para criticarlo como para destacar el lugar central que Ricoeur le otorga entre los símbolos y mitos sobre el mal. Su filosofía hermenéutica nació al abordar el lenguaje con que los hombres se enfrentan al misterio del mal, es decir, al realizar una hermenéutica de los símbolos del mal.

-
- 1 Este trabajo está patrocinado y forma parte del proyecto de investigación Fondecyt-Chile (1070086) titulado “La recepción filosófica del libro de Job: el problema del mal y del sufrimiento”, del cual soy el investigador responsable. Agradezco a Ángel Luis González y a las Bibliotecas tanto de la Universidad de Navarra como la de los Andes por las facilidades que me han dado para la realización de este trabajo.
 - 2 El tomo I de la Filosofía de la voluntad titulado *Le volontaire et l'involontaire*, ed. Aubier-Motaigne, Paris, 1955; trad. al cast. de J. C. GORLIER, , *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación* y tomo II *Poder, necesidad y consentimiento*, ed. Docencia, Buenos Aires, 1988.
El segundo tomo de la *Philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité*, comprende dos obras *L'homme faillible*, *La symbolique du mal*, ed. Aubier, Paris, 2 vol., 1960. Ambos están recogidos en un solo volumen *Finitud y culpabilidad*, trad. al cast. de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, en ed. Trotta, Madrid, 2004.
 - 3 *Le conflit des interprétations*, ed. Seuil, Paris, 1969; trad. al cast. de Alejandrina Falcón, ed. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2003, pp.245-340.
 - 4 *Ibidem*. El primer ensayo se recoge en pp. 383-395; el segundo en pp. 397-420.
 - 5 *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, ed. Labor et Fides, Ginebra, 2004; trad. al cast. de I. AGOFF, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

1. Lo voluntario y lo involuntario

En su primera obra, objeto de su tesis doctoral, trata el problema del mal de un modo que podemos considerar como paradójico porque lo excluye, por exigencias del método, expresamente del análisis eidético de la voluntad. Simplemente lo deja de lado, no lo considera, es decir, lo pone entre paréntesis. Es totalmente consciente de esta abstracción exigida por el método fenomenológico que lo aparta de la experiencia moral concreta. En estos análisis no encontraremos ninguna alusión a la ambición, al odio, a la desmesura de las pasiones. La falta, el mal, el pecado no son un elemento de la ontología fundamental que sea homogénea con los otros factores que descubre la descripción pura: motivos, poderes, condiciones y límites. “Pero la falta sigue siendo un cuerpo extraño en la eidética del hombre (...) Tocamos aquí la razón de método que exige del modo más imperioso la abstracción de la falta: la consideración de la falta y de sus ramificaciones pasionales implica una refundición total del método. A partir de un accidente, no es posible ya una descripción eidética, sino sólo una descripción empírica (...) Puede parecer humillante para el filósofo consagrar la presencia de un irracional absurdo en el corazón del hombre, no ya como un *misterio* vivificante para la propia inteligencia, sino como *opacidad* central y, de alguna manera, nuclear que obstruye los accesos a la inteligibilidad, así como aquellos que conducen al misterio”⁶.

Sin embargo, la falta no destruye las estructuras fundamentales de lo voluntario y lo involuntario cuando caen en poder de la Nada. Por ello es posible una antropología y una descripción eidética. Esta primera obra de Ricoeur está dedicada a la descripción de la estructura fundamental de la voluntad que hace posible la libertad. Muestra como el involuntario humano no alcanza todo su sentido más que en relación a la iniciativa voluntaria, sosteniendo con ello que en el hombre hay una *libertad real*. Y a la inversa, al mostrar que el voluntario humano se apoya necesariamente sobre una base involuntaria —a diferencia de la voluntad angélica o divina—, reconoce que esta libertad real es una *libertad solamente humana*. Ricoeur dirá que “la falta acontece a una libertad; la voluntad culpable es una libertad sierva y no el retorno a una naturaleza animal o mineral donde la libertad se encontraría ausente (...) Entre la libertad y la falta no es cuestión de dosificación; *por ello es posible la abstracción de la falta*; la verdad empírica del hombre como esclavo se une a la verdad eidética del hombre como libre, no la suprime: yo soy libre y esta libertad *es* indisponible. Ciertamente, es indispensable

6 P. RICOEUR, *Lo voluntario y lo involuntario*, trad. cast. citada, p. 37.

confesar que esta paradójica cohabitación de la libertad y la falta plantea los problemas más difíciles; dichos problemas serán objeto de un trabajo posterior en el marco de esta *Filosofía de la voluntad*⁷. Esa Empírica de la voluntad, en el que acontece el mal y la falta, es lo que aborda posteriormente en *Finitud y culpabilidad*.

Por lo tanto la presencia del mal es expresamente excluida en esta primera obra: una eidética de la voluntad, por exigencias del método, debe hacer abstracción de la misma. Pero ya aquí está planteado todo su futuro plan de trabajo y justifica por qué esta Eidética de la voluntad debe poner entre paréntesis tanto el mal como la Trascendencia. Ricoeur considera que ambas abstracciones son inseparables: “La experiencia integral de la falta y su contrapartida mítica, la imaginación de la inocencia, son estrechamente solidarias de una afirmación de la Trascendencia: por una parte, la experiencia integral de la falta es la falta experimentada como un estar ante Dios, es decir, el pecado. Por ello no es posible disociar falta y Trascendencia. Pero, sobre todo, la Trascendencia es aquello que libera la libertad de la falta. Así viven los hombres la Trascendencia: como purificación y redención de su libertad, como salvación”⁸.

Aunque el mal está ausente en la descripción de la estructura fundamental del acto de querer, en el que los procesos voluntarios e involuntarios están íntimamente asociados, quisiera resumir brevemente lo intentado por Ricoeur en esta obra. Solamente quiero destacar que en esta descripción de una Eidética pura de la voluntad se ha hecho abstracción del mal, y por tanto no aborda la voluntad empírica y concreta, presente en la vida cotidiana y aseedada desde diversas instancias, pasiones, motivos, exigencias morales, sociales, etc. Lo que persigue Ricoeur, esencialmente, consiste en descentrar el *Cogito* y abrirle a todo lo que le precede y lo engloba. Lo que se propone demostrar es que la voluntad humana no es del todo transparente a sí misma, que el polo voluntario de la acción está unido indisolublemente a un polo involuntario cuya opacidad le es difícilmente penetrable. Este descentra-

7 *Ibidem*, p. 39.

8 *Ibidem*, p. 41. Añadiré P. RICOEUR: “Dicho de otra manera: la afirmación de la Trascendencia y la imaginación de la inocencia se encuentran ligadas por una afinidad subterránea, como ya lo hemos dejado entrever. Los mitos de la inocencia que relatan la reminiscencia de algo anterior a la historia están paradójicamente ligados a los mitos escatológicos que relatan la experiencia del *fin* de los tiempos. La libertad recuerda su integridad en la medida en que espera su liberación total. La salvación de la libertad por la Trascendencia es entonces el alma secreta de la imaginación de la inocencia. Sólo hay Génesis a la luz de un Apocalipsis. Es suficiente para comprender que no es posible suspender la falta sin suspender la Trascendencia” (*Ibidem*, p. 42).

miento de la voluntad puede verificarse en los tres niveles que se descubren dentro de un acto de querer. Pongamos un ejemplo, simple pero ilustrativo, para discernir los tres niveles del acto voluntario. Albergo el proyecto de subir en bicicleta a Farellones⁹. En este “quiero”, el primer nivel del querer es el del proyecto y de la decisión: yo *decido* realizar este ejercicio por un motivo, entre otros por ejemplo, porque mi salud me lo exige. Luego, en un segundo momento, debo realizar una serie de esfuerzos para llevar a cabo mi proyecto y poner en práctica mi decisión. Este segundo nivel del querer es el del esfuerzo o de la moción voluntaria. Pero para ello debo aceptar un conjunto de datos sobre los cuales no tengo ningún dominio, que se me imponen simplemente: la distancia hacia Farellones, el número de curvas, la pendiente, mi salud, mi edad, el clima, etc. Este tercer nivel del querer es el del *consentimiento* por el que asumo una realidad ineluctable. En resumen, “yo quiero” significa realmente: 1) yo elijo; 2) yo me esfuerzo; 3) yo consiento. Ricoeur en esta obra analizará, en sucesivos capítulos, la solidaridad del voluntario y del involuntario en cada uno de estos tres niveles del querer: A) la elección y los motivos; B) el esfuerzo y los poderes; C) el consentimiento y la necesidad. El primer elemento es el del voluntario; el segundo, asociado a él de modo indisoluble, es el involuntario (motivos, poderes, necesidad).

En primer lugar, querer es formar un proyecto y tomar una decisión: etapa de la *elección*.

Después, es realizar el proyecto encarnándolo concretamente: etapa del *esfuerzo* o de la moción voluntaria.

Finalmente, es asumir los límites que se imponen a nuestra acción y que escapan al dominio de nuestros esfuerzos y de nuestras elecciones: etapa del *consentimiento*.

En lo que se refiere a la primera etapa, sabemos que, en el hombre, la *elección* voluntaria va siempre unida a *motivos* que legitiman la acción y a través de los cuales entra en el querer toda una serie de elementos que escapan a la voluntad clara. Es el caso de las motivaciones que proceden del involuntario corporal: el hambre, la sed, la búsqueda del placer, la huída del dolor. Así, incluso en el nivel lúcido de la elección, lo voluntario humano está unido orgánicamente con lo involuntario¹⁰.

9 Farellones es un centro de esquí, a cuarenta y cinco kilómetros de Santiago de Chile, situado en la alta montaña.

10 Es un resumen esencial y sumario de lo que Ricoeur aborda extensamente: Cfr. P. RICOEUR, *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación*, trad. citada, pp. 50-221, que se desglosa en los siguientes capítulos: en el primero, “Descripción pura del decidir” (pp. 50-

El problema se complica cuando pasamos de la etapa de la elección a la de la *moción* realizadora. Aquí también, el *esfuerzo* voluntario va acompañado de los *poderes* involuntarios que nos ofrece el cuerpo y que poseen una especie de organización autónoma. ¿Cómo podríamos obrar libremente sin el apoyo del uso espontáneo que tenemos de nuestro cuerpo, sin el impulso afectivo de nuestras emociones, sin la ayuda de hábitos o costumbres que sostienen nuestros esfuerzos? Y, sin embargo, no somos nosotros quienes nos la hemos dado a nosotros mismos, ni nuestra habilidad original, ni nuestras pasiones. En cuanto a nuestros hábitos, aunque los hayamos creado libremente, terminan por escapárenos, como costumbres estereotipadas. Por lo tanto, la libre realización del proyecto está también dirigida por un involuntario que la desborda¹¹.

El peso del involuntario es mayor aún en el nivel del *consentimiento* exigido por las condiciones que se imponen a nuestra acción, como nuestro carácter, la organización biológica de nuestro cuerpo y, sobre todo, nuestro inconsciente. En el consentimiento a la *necesidad*, la voluntad demuestra todavía su iniciativa, pero es únicamente iniciativa de la paciencia frente a la situación que hay que aceptar. Yo no tengo mucho ascendiente sobre mi temperamento: el curso biológico de mi existencia se me escapa casi totalmente desde el nacimiento hasta la muerte: el inconsciente que alimenta mis pensamientos está, por definición, fuera del campo luminoso de mi libertad. Y, sin embargo, yo no soy lo que soy si no a través de la ecuación personal de mi carácter, dirigido por una vida que apenas puedo controlar y habitado por un inconsciente rebelde a la claridad de la introspección¹².

Ya se trate de la *elección* y de los *motivos*, del *esfuerzo* y de los *poderes*, del *consentimiento* y de la *necesidad*, la paradoja de una libertad simplemente humana es la siguiente: ella se hace acogiendo lo que ella no hace, ella es, a la

100); capítulo 2, “Lo involuntario corporal y los motivos” (pp. 101-154); y cap. 3, “La historia de la decisión: de la vacilación a la elección” (pp. 155-221).

11 Asimismo es un resumen en extremo breve del minucioso y extenso análisis de P. RICOEUR en *Lo voluntario y lo involuntario* II. *Poder, necesidad y consentimiento*, trad. cit. pp. 225-372, que se desglosa en los siguientes capítulos: Segunda Parte “Obrar: la moción voluntaria y los poderes”, cap. 1 “Descripción pura del obrar y el mover” (pp. 225-256); cap. 2 “La espontaneidad corporal” (pp. 257-341): I. “Los saber-hacer preformados” (257-276); II “La emoción” (277-306); III “El hábito” (307-340). Cap III “El mover y el esfuerzo” (341-372).

12 Mero esquema de lo expuesto extensamente por P. RICOEUR en cfr., *Lo voluntario y lo involuntario* II, trad. cit. Parte Tercera: “Consentir: el consentimiento y la necesidad” (pp. 375-532), que se desglosa en el cap. 1 “Los problemas del consentimiento” (375-390); cap 2 “La necesidad vivida” (391-486) donde I es “El carácter (391-407); II. “El inconsciente” (408-443); III. “La vida” (444-486). Y Cap. 3 “El camino del consentimiento” (487-528); Conclusión “Una libertad solamente humana” (528-532).

vez, iniciativa y receptividad. En el centro de la acción brilla siempre la luz modesta, aunque invencible, del *Cogito*, pero es evidentemente un *Cogito* descentrado, constitutivamente abierto a otro. Esta es la conclusión más importante de la primera gran obra de Ricoeur: “*Lo voluntario y lo involuntario*”.

2. Finitud y culpabilidad

La Filosofía de la voluntad tiene su continuación en un segundo gran trabajo titulado “*Finitud y culpabilidad*” (Aubier, Paris, 1960) en el que Ricoeur intenta hacer desaparecer la abstracción del pecado que, en atención al método, había hecho en la descripción puramente eidética de la primera obra¹³. La única voluntad humana que concretamente existe es la que está infectada por el pecado. Para acercarse a este problema temible de la libertad viciada, Ricoeur procede en dos etapas que corresponden a los dos tomos de *Finitud y culpabilidad*, a saber: *El hombre falible* y *La simbólica del mal*.

El primer tomo, *El hombre falible*, permanece en el nivel de la reflexión pura. Se trata de cómo el hombre, constitutivamente, puede pecar, cómo, en la naturaleza misma de la voluntad humana, hay sitio para la flaqueza del pecado. Antes de estudiar la caída, Ricoeur se esfuerza por demostrar que el hombre es *falible*, puesto que, estructuralmente, es atraído por dos polos, el polo de la infinitud y el polo de la finitud. La voluntad humana, en cuanto está habitada por la positividad del infinito, es una afirmación original. Pero en la medida en que está marcada por la finitud, el hombre no coincide consigo mismo y la afirmación original de su voluntad pasa por una serie de negaciones en los planos teórico, práctico y afectivo.

En el *plano teórico*, el hombre está abierto a todas las cosas, a la totalidad de lo verdadero en cuanto tal, a la *infinitud del Logos*, pero su apertura al campo de lo infinito no se realiza más que a través de la ventana estrecha de una perspectiva determinada y finita¹⁴. Esta desproporción, en el plano teó-

13 En el prólogo P. RICOEUR señala ahora que en esta nueva obra su intención es el de “que de ella *quitaríamos el paréntesis* en el que hubo que introducir la Culpa y toda la experiencia del mal humano, con el fin de delimitar el campo de la descripción pura (...) La presente obra pretende acabar con esta abstracción de la descripción pura volviendo a introducir en ella lo que está dentro del paréntesis”. (*Finitud y culpabilidad*, trad. cit. p. 8; desde ahora en adelante para indicar esta obra utilizaremos las siglas FC).

14 “Mi cuerpo perceptor no es sólo mi apertura al mundo, es el «*aquí desde donde*» se ve la cosa” (FC, p. 39). “Esta finitud propia se identifica con la noción de punto de vista o de perspectiva (...) Percibir *desde aquí* es la finitud de percibir *algo*. El punto de vista es el ineludible estrechamiento inicial de mi apertura al mundo” (*Ibidem*, p. 41).

rico, entre la infinitud de principio del verbo y la finitud de la perspectiva explica la posibilidad del *error*, primera forma de falibilidad¹⁵.

En el *plano práctico*¹⁶, el hombre está abierto a la *totalidad de los fines*, al bien en general, al soberano bien, pero su apertura a la infinitud de la exigencia moral no se realiza más que a través de la determinación restringida de un *carácter* dado¹⁷. La voluntad se dirige hacia la totalidad del *bien*, pero a través de la parcialidad de mi propio campo de motivación. Esta desproporción entre la infinitud del deseo y la finitud del carácter explica la posibilidad del *mal moral*, segunda forma de la falibilidad.

En el *plano afectivo*¹⁸ —en el que somos capaces no sólo de comprender o de querer, sino también de amar— el hombre está abierto finalmente a la *totalidad del amor*, pero es a través del ángulo reducido de lo que Ricoeur llama el *sentimiento vital* y que se traduce en el apego visceral a sí mismo. Tenemos una capacidad infinita de amar, pero amamos siempre a partir de la finitud de nuestro amor propio. En esta última distorsión se asienta una tercera forma de falibilidad: la posibilidad del *egoísmo*.

“¿Qué se quiere decir cuando se denomina al hombre falible? Esencialmente lo siguiente: que la *posibilidad* del mal moral está inscrita en la cons-

15 Resumimos de modo muy esquemático lo que aborda Ricoeur en FC, cfr: capítulo II “La Síntesis Trascendental . Perspectiva Finita, Verbo Infinito, Imaginación Trascendental” (Cfr., pp. 35-64).

16 “Puede decirse en términos generales que este paso es el de una teoría del conocimiento a una teoría de la voluntad, del Yo pienso al Yo quiero, con toda su gama de determinaciones específicas: yo deseo, yo puedo, etc.”(FC, p. 65). Nuevamente de modo breve y del todo esquemático resumo el amplio, minucioso y complejo capítulo III de FC, “La Síntesis Práctica. Carácter, Dicha, Respeto” (Cfr., pp. 65-97).

17 En todo aquello que yo decida y realice se pondrá de manifiesto un cierto estilo determinado por mi carácter. Es lo que da a todas nuestras acciones y al conjunto de nuestro comportamiento una coloración específica, una tonalidad particular. Mis emociones y mis hábitos, quedarán marcados por mi carácter. Mis valores mismos, por libre que haya sido al escogerlos, serán tributarios de mi ecuación personal. Todos los valores, incluso los más contradictorios, permanecen abiertos para mí, aunque dentro de un ángulo restringido, determinado por mi particular fórmula caracterológica. Seré nerviosamente cobarde o nerviosamente valiente, apasionadamente mentiroso o apasionadamente veraz, sentimentalmente libertino o sentimentalmente casto. Todo me sigue siendo accesible, pero seré lo uno o lo otro con la coloración propia de mi carácter.

18 “La fragilidad afectiva” es el título del capítulo IV de FC (Cfr., pp. 99-149). Nuevamente extraigo de este capítulo sólo un aspecto central que me permite mantener la línea argumentativa. Sin embargo contiene muchísimo más, desde una notable descripción de los afectos mostrando la indisociable unión de lo intencional con lo subjetivo, analiza el tratado de las pasiones de Tomás de Aquino y los sentimientos del *tener*, *poder* y *valer* de la antropología kantiana.

titución del hombre”¹⁹. Ricoeur resume esta situación discordante que constituye la fragilidad de la voluntad, diciendo que “el hombre es la Alegría del Sí en la tristeza de lo finito”²⁰. La alegría del sí en el reconocimiento (en las dos acepciones de esta palabra) de lo finito. La Alegría del Sí, pues, por la afirmación original que me habita, una especie de simpatía universal me capacita para conocer todo, querer todo y amar todo: pero en la tristeza de lo finito, pues yo estoy abierto al todo únicamente a través de la parcialidad de mi perspectiva, de mi carácter y de mi apego a la vida. Este desacuerdo íntimo entre el polo de la infinitud y el polo de finitud explica la vulnerabilidad constitutiva del hombre falible.

Sin embargo, la posibilidad del mal y la fragilidad constitutiva del hombre no son lo mismo que la efectiva caída y la culpabilidad. Esto es lo que destaca Ricoeur hacia el final del libro y constituye la transición al segundo tomo. Sólo desde esta condición del hombre efectivamente pecador y culpable se puede vislumbrar un presunto estado de inocencia originaria: “Es innegable que sólo *a través de* la condición actualmente mala del corazón del hombre se puede discernir una condición más originaria que cualquier maldad: a través del odio y la lucha, se puede vislumbrar la estructura intersubjetiva del respeto que constituye la diferencia de las conciencias; a través del malentendido y la mentira, la estructura originaria del habla revela la identidad y la alteridad de las conciencias; lo mismo ocurre con la triple demanda de tener, de poder, de valer, percibida a través de la avaricia, de la tiranía y de la vanagloria. En resumen, lo originario se trasluce siempre a «*a través*» de lo degradado (...) así, el mal de culpa remite intencionalmente a lo originario; pero, en contrapartida, esa referencia a lo originario constituye el mal como culpa, es decir como ex-travío, como des-viación. No puedo pensar el mal como mal más que «a partir de» de aquello de donde degenera. El «a través de» y el «a partir de» son, por consiguiente, recíprocos; y ese «a partir de» es el que permite decir que la falibilidad es la *condición* del mal, aunque el mal sea el indicador de la falibilidad”²¹.

Para Ricoeur esa representación de lo originario sólo se puede lograr de modo imaginario. La imaginación de la inocencia sería la representación de una vida humana que realizaría todas sus posibilidades fundamentales. La inocencia sería la falibilidad sin culpa, y dicha falibilidad no sería sino fragilidad, debilidad, pero no degradación. Poco importa para Ricoeur que la

19 P. RICOEUR, FC, p. 151.

20 *Ibidem*, p. 158.

21 P. RICOEUR, FC, p. 162.

única manera de representarme la inocencia sería recurriendo al mito, “como un estado acaecido «en otros lugares» y «en otros tiempos» que no tienen cabida en la geografía ni en la historia del hombre racional. Lo esencial del mito de la inocencia consiste en proporcionar un símbolo de lo originario que se trasluce en la degradación y la denuncia como tal (...) Por eso, como se verá, un mito de caída sólo es posible en el contexto de un mito de creación y de inocencia”²².

3. La Simbólica del mal

En el segundo tomo de *Finitud y culpabilidad*, titulado *La simbólica del mal*, ya no es solamente el problema de comprender la falibilidad del hombre, sino de captar la realidad empírica del *pecado* por el cual el hombre incurre *efectivamente* en falta. A este cambio de registro corresponderá un cambio de método. El mal efectivo es realmente lo que no debería ser; es en cierto sentido, lo ininteligible, lo irracional. Si su realidad fuera perfectamente comprensible, entonces su parte trágica sería casi inmediatamente recuperada por el bien. Por esto Ricoeur deja aquí la reflexión filosófica pura que, en su transparencia, es demasiado corta para alcanzar la opacidad misteriosa del mal. Un nuevo método corresponderá a la ruptura que se produce cuando se pasa de la falibilidad al pecado; no se tratará de “comprender” el pecado, sino de “sorprenderle” a partir de la declaración que la conciencia hace de él en todas las formas de “confesión” de ese pecado que infecta la voluntad humana. Así pues, el descentramiento del *Cogito*, empezado en las obras precedentes, se prosigue así, puesto que, para descifrar el sentido del pecado real, el filósofo abandona la Eidética pura de la voluntad y elabora costosamente una Empírica de la voluntad basada sobre la confesión histórica de la conciencia.

En conformidad con el método fenomenológico preocupado de la génesis intencional de las significaciones, Ricoeur no partirá de las formas eruditas, conceptualmente elaboradas, del reconocimiento del mal, sino, más bien, de las formas primitivas de la confesión. Irá desde los *símbolos* primarios en los que las religiones declaran la experiencia del pecado a los *mitos* ya más complejos en los que el hombre intenta obscuramente explicarse la presencia del mal, para llegar finalmente a las especulaciones intelectuales en la que filó-

22 *Ibidem*, p. 163.

sofos y teólogos se han esforzado por circunscribir conceptualmente el problema del mal²³.

La simbólica del mal comienza por una *repetición descriptiva de los símbolos primarios* de la falta tal como les encontramos, en la antigua Grecia y en Israel. Ricoeur distingue tres que son para él fundamentales: el símbolo de la *mancha* donde se experimenta el mal como una mancha que desde fuera mancilla la libertad²⁴; el símbolo del *pecado* donde la falta es vista como una desviación con relación a una ley; y el símbolo de la *culpabilidad* en el que se coloca la experiencia del pecado bajo el signo de la condenación que pesa sobre la conciencia.

El símbolo de la mancha se resiste a la reflexión; indica la idea de algo material que infecta como una suciedad. La mancilla como acontecimiento objetivo es algo que infecta por contacto, pero ese contacto infeccioso se vive subjetivamente con un sentimiento de temor. El origen de este temor se encuentra en la vinculación primordial de la venganza con la mancilla. Lo Impuro se venga: el sufrimiento es el precio por la violación del orden, el sufrimiento debe “satisfacer” la venganza de la pureza. “La venganza hace sufrir. Y, de esta manera, por medio de la retribución, todo el orden físico queda asumido dentro del orden ético; el mal de sufrimiento está sintéticamente vinculado con el mal de culpa; el equívoco mismo de la palabra mal es un equívoco fundado, fundado en la ley de retribución tal y como la descubre, con temor y temblor, la conciencia de mancilla. Ese mal-padecer deriva del mal-obrar, lo mismo que el castigo procede ineludiblemente de la mancilla”²⁵. El mundo de la mancilla es un mundo previo a la escisión entre lo ético y lo físico. La ética se mezcla con la física del sufrimiento, mientras que el sufrimiento se sobrecarga de significaciones éticas. Esta vinculación de la

23 Cfr. P. RICOEUR, Introducción de *La Simbólica del mal*, “Fenomenología de la Confesión” (FC, pp. 169-188). “Así la mancilla como análoga de la mancha, el pecado como análogo de la desviación, la culpabilidad como análogo de la carga (...) El símbolo es más radical que el mito. Concebiré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio que no se pueden coordinar con los de la historia y la geografía, según el método crítico; por ejemplo, el destierro es un símbolo primario de la alienación humana; pero la historia de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso es un relato mítico de segundo grado que pone en juego unos personajes, unos lugares, un tiempo, unos episodios fabulosos” (*Ibidem*, p. 183). El tercer grado sería la especulación en torno al pecado original.

24 Cfr. P. RICOEUR, cap 1 “La mancilla” (FC, pp. 189-208).

25 P. RICOEUR, FC, p. 194. Agregaré: “Si un hombre es desgraciado en la pesca, en la caza, es porque su mujer mantiene relaciones adúlteras; por esa misma razón, la prevención de la mancilla mediante los ritos de purificación adquiere el valor de prevención del sufrimiento” (*Ibidem*, p. 195).

mancilla con el sufrimiento es el primer intento de racionalización, de explicación causal del sufrimiento: si se sufre, enferma, fracasa o muere, es porque se ha pecado. “El valor del sufrimiento como síntoma y detector de la mancilla, se convierte en valor explicativo, etiológico del mal moral”²⁶.

El cuestionamiento y refutación de esta explicación del mal nos la ofrece el libro de Job. Fue necesario que el sufrimiento se volviera del todo absurdo y escandaloso para dissociar el mundo ético del pecado del mundo físico del sufrimiento, para que el pecado accediese a un sentido propiamente espiritual, y el temor a la muerte espiritual se escindiese de la muerte física, y en definitiva, a que el temor inherente al pecado llegase a ser el temor de no amar suficientemente. Ricoeur enfatiza que “ésta fue una conquista costosa; el precio que hubo que pagar fue la pérdida de una primera racionalización, de una primera explicación del sufrimiento; fue necesario que el sufrimiento se tornase inexplicable, que se convirtiese en un mal escandaloso, para que el mal de mancilla se transformase a su vez en mal de culpa. La figura del justo doliente, imagen fantástica y ejemplar del sufrimiento injusto, constituyó la piedra de toque contra la que fueron a estrellarse las racionalizaciones prematuras de la desdicha: desde entonces, mal obrar y mal padecer ya no se podrán coordinar dentro de una explicación inmediata”²⁷. La constitución de un vocabulario de lo puro y lo impuro, que explota todos los recursos del simbolismo de la mancha, construye así la primera base lingüística y semántica del “sentimiento de culpabilidad” y, ante todo, de la “confesión de los pecados”.

La relación personal con Dios establece el espacio espiritual en el que el pecado se distingue de la mancilla. La categoría que rige la noción de “pecado” es la categoría “ante” Dios. De esta forma, el pecado es una magnitud religiosa antes de ser ética, no es la lesión de una regla abstracta sino la lesión de un vínculo personal. La profecía, con esa mezcla de amenaza e indignación, de terror inminente y de indignación, es una meditación sobre el pecado. “Desde Amós a Ezequiel, jamás se rompió, aunque si se distendiera

26 *Ibidem*, p. 195.

27 *Ibidem*, pp. 195-196. “Y la conciencia, al no encontrar ya en el sufrimiento real la manifestación de la ley de retribución, buscó satisfacción de ésta en otras direcciones, ya sea al término de la historia, en un Juicio final, o en un acontecimiento excepcional, como el sacrificio de una víctima ofrecida por los pecados del mundo, o por medio de un derecho penal, elaborado por la sociedad y preocupado en proporcionar la pena al delito, o por medio de una pena totalmente interior, aceptada como penitencia” (p. 205). El castigo y la penitencia tienen este sentido con vistas a restablecer el orden y la tristeza con vistas a la dicha. Y tal como afirma Platón en el *Gorgias* “escapar al castigo es peor que padecerlo” (474b); padecer el castigo y cumplir al penitencia por nuestras culpas es la única manera de ser dichoso.

en un sentido o en otro, la tensión ética esencial de la Alianza: por un lado, una exigencia incondicionada, pero sin forma, que retrotrae al «corazón» la raíz del mal; por el otro, una ley finita que determina, explícita, desmenuza el ser-pecador en unas «transgresiones» enumerables, expuestas a la casuística futura²⁸. La frecuente representación de Dios como lleno de “Ira”, no es porque Dios sea malo, sino porque la Ira es el rostro de la Santidad para el hombre pecador. También aquí se da una evolución y poco a poco el fracaso histórico deja de ser símbolo de la condena y Yahvé ya no es el garante del éxito histórico de su pueblo. “Sin duda, todavía queda mucho camino por recorrer antes de comprender o adivinar que la Ira de Dios sólo es la tristeza del amor; será preciso que esa Ira se convierta a su vez y se transforme en el dolor del «Siervo de Yahvé» y en el rebajamiento del «Hijo del hombre»...”²⁹.

Ricoeur pasa revista a las distintas modalidades de la acusación profética: injusticia según Amós, adulterio según Oseas; arrogancia según Isaías; falta de fe según Jeremías. Al ser la Alianza el símbolo de una relación casi personal, el simbolismo fundamental del pecado expresa la pérdida de un vínculo, de una raíz, de un suelo ontológico; a éste le corresponde, en el plano de la redención, el simbolismo fundamental del “retorno”. Así como la existencia es “ante” Dios, el pecado es “contra” Dios. El símbolo de la rebeldía es el símbolo existencial del pecado y a esta actitud corresponde las imágenes que hablan de la infidelidad, el adulterio, el rechazo a escuchar y oír. Cuando los griegos se refieren a una relación personal con los dioses ven en el orgullo y la arrogancia humana, en la *hybris*, la fuente del mal. Y si bien Isaías y el Deuteronomio denuncian el orgullo y la tendencia del hombre a franquear las barreras de su finitud, la idea central entre los hebreos es la de un pacto quebrantado, de un diálogo roto. Si bien la imagen de la rebelión tiene fuerza y es enérgica, por último la imagen del extravío es más radical: apunta a una situación más global, al estado de estar extraviado y perdido, preludio de los símbolos más modernos de la alienación y del desamparo. “Así se esboza en el nivel del símbolo, de múltiples formas, una primera conceptualización del pecado radicalmente diferente de la de la mancha: falta, desviación, rebelión, extravío, designan menos una sustancia perniciosa que una relación dañada (...) la metáforas de contacto son sustituidas por

28 P. RICOEUR, FC, p. 223.

29 *Ibidem*, p. 227.

relaciones de orientación: la vía, la línea recta, el extravío, así como la metáfora del viaje”³⁰.

La culpabilidad, de modo aun muy general, designa el momento *subjetivo* de la culpa, mientras que el pecado es su momento *ontológico*. El pecado designa la situación real del hombre ante Dios, cualquiera que sea la conciencia que se tenga de ello. “La culpabilidad es la toma de conciencia de esta situación real y, si puede decirse, el «para sí» de esta especie de «en sí»”³¹. Esto constituye una auténtica mutación en la experiencia del mal. Deja de ser lo primero la realidad de la mancilla, la violación objetiva de la Prohibición, ni la Venganza que dicha violación desencadena, sino el mal uso de la libertad, experimentado como una degradación del valor del yo. Se produce una interiorización del pecado como culpabilidad personal. En lugar de enfatizar el «ante Dios», el «contra ti, contra ti solo...», el sentimiento de culpabilidad resalta el «yo soy quien...» Poco a poco la culpabilidad manifestará la promoción de la “conciencia” como instancia suprema. Pero en la literatura religiosa que examina Ricoeur, la sustitución completa del pecado por la culpabilidad no se producirá nunca. Se da un equilibrio entre dos instancias o dos medidas: la medida absoluta, representada por la mirada de Dios que ve los pecados que son; la medida subjetiva, representada por el tribunal de la conciencia. Pero ya es posible la primacía del “hombre medida” sobre la mirada de Dios. A su vez la metáfora del tribunal invade todos los registros de la conciencia de culpabilidad.

Entre los símbolos se da una relación circular: “los últimos despejan el sentido de los que los preceden, pero los primeros confieren a los últimos toda su potencia de simbolización (...) La culpabilidad sólo puede *decirse*, en efecto, en el lenguaje indirecto del «cautiverio» y de la «infección», heredado de las dos instancias anteriores. Ambos símbolos son trasladados, así, «hacia el interior» para designar una libertad que se esclaviza a sí misma, que

30 P. RICOEUR, FC, p. 234.

31 *Ibidem*, p. 258. El capítulo III (cfr., pp.257-302) está dedicado a la culpabilidad. Junto a lo señalado Ricoeur aborda la significación que tuvieron los fariseos, hace un fino análisis del peligro del escrúpulo y se plantea el problema de San Pablo ante la Ley, que siendo buena y destinada a procurar la vida, degenera en “ministerio de condenación”. San Pablo hace patente una nueva dimensión del mal y del pecado, que no es ya ninguna transgresión de un mandamiento, sino voluntad de salvarse cumpliendo la ley, voluntad de justicia propia. Contrapone la justificación por la práctica de la ley a la justificación por la fe, obras y gracia. “Así la ley nos sirvió de pedagogo hasta Cristo, para que obtuviésemos, de la fe, nuestra justificación. Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo la férula del pedagogo” (*Gál* 3, 23-24).

se afecta y se infecta por su propia elección”³². Lo que se esboza a través de esta simbólica primitiva es la idea de una libertad como albedrío-esclavo, es decir, la libertad como infectada (pero no destruida) por una corrupción real que, aunque venga de fuera (por contagio o seducción), la afecta en lo más íntimo y la hace estar atada a sí misma, esclava de sí misma.

La segunda etapa de la simbólica del mal consiste en una *hermenéutica* o interpretación *de los mitos* referentes al comienzo y al fin del mal. Los mitos forman un universo mucho más complejo que el de los símbolos. Éstos son estáticos. A través de ellos, el hombre confiesa simplemente el pecado cuyo peso lleva. Los mitos tienen un *aspecto universal*: tienden obscuramente a dar una explicación del mal que sea válida para toda la humanidad. Por ejemplo, el relato de la caída de Adán y Eva intenta explicar universalmente el principio del mal. A la inversa de los símbolos primarios, los mitos tienen un *aspecto dinámico*: intentan explicar el sentido y el alcance de la falta insertándola dentro de una historia, en un proceso que tiene un comienzo y un final. Así en la perspectiva bíblica, el pecado tiene su origen en Adán y es superado en el acontecimiento escatológico de la muerte y de la resurrección de Jesús. Los mitos, al intentar sorprender el fallo primordial que hace de nuestro mundo un mundo roto tienen, finalmente, un *aspecto dramático*³³: bajo la forma de un relato, evocan el drama más misterioso que pueda existir: la herida del mal en el corazón de la libertad y de la historia.

Ricoeur bosqueja en *La simbólica del mal* una relectura de los diversos mitos del comienzo y del fin tal como se presentan en las grandes religiones y culturas. Escoge los cuatro principales: el mito del drama de la creación, el mito del Dios malo, el mito del alma exiliada y el mito adámico, y se esfuerza por demostrar cómo los tres primeros se resumen dinámicamente en el último. El mito babilónico del *drama de la creación* expone el origen del mal a partir de la lucha de un dios bueno contra el caos original que le ofrece

32 P. RICOEUR, FC, p. 304. “Me atrevería incluso a decir que la mancha se convierte en puro símbolo, cuando deja por completo de expresar una mancha real para no significar más que el siervo-arbitrio” (*Ibidem*, p. 306).

33 “Recordamos los tres caracteres fundamentales que se les reconoció a los mitos del mal: la universalidad concreta conferida a la experiencia humana por medio de personajes ejemplares, la tensión de una historia ejemplar orientada desde un Comienzo hacia un Fin y, por último, la transición desde una naturaleza esencial hacia una historia alienada; estas tres funciones de los mitos del mal son tres aspectos de una misma estructura dramática. De ahí que la forma del relato no sea ni secundaria ni accidental, sino primitiva y esencial. El mito ejerce su función simbólica por medio, específicamente, del relato, porque lo que quiere decir ya es drama. Ese drama originario es el que abre y descubre el sentido oculto de la experiencia humana; al hacerlo, el mito que lo cuenta asume la función irremplazable del relato” (FC, p. 319).

resistencia: el mal es lo que queda del caos después de esta lucha³⁴. Una reminiscencia de este viejo mito está integrado en el texto del Génesis bajo la forma de esa confusión inicial que precede a la acción creadora de Dios. El mito del *dios malo*, tomado de la tragedia griega³⁵, hace remontar el origen del mal hasta un dios malo (el Destino impersonal, Zeus, Prometeo) que perturba el orden del mundo con su propia perversión y hace que el hombre se precipite en el pecado. Ricoeur descubre un tema análogo al margen del relato bíblico en la figura de la serpiente que seduce al hombre desde fuera y le arrastra a la caída, lo que sugiere que el mal viene de más lejos que el hombre. En cuanto al mito órfico del *alma exiliada*, tal como se encuentra en Platón, la fuente del mal es aquí una aventura del alma; ésta ha abandonado la contemplación ideal del Bien y, a causa de esto, ha caído en un cuerpo en el que de ahora en adelante está exiliada hasta la muerte. Esta problemática del exilio es un elemento subsidiario del mito adánico: Adán y Eva son expulsados del jardín del Edén y, como consecuencia de su falta original, están heridos hasta en su carne. Este rápido esbozo bastará para indicar en que sentido Ricoeur piensa que se puede descubrir lo que es el pecado por medio de una reapropiación, en imaginación y simpatía, de los grandes símbolos y mitos religiosos y, muy particularmente, del mito adánico³⁶ —el

34 Según el primero, que Ricoeur denomina el drama de la creación, el origen del mal es coextensivo al origen de las cosas; “es el «caos» contra el cual lucha el acto creador de dios (...) La identidad del mal con el caos, así como la de la salvación con la creación nos han parecido constituir los dos rasgos fundamentales de este primer tipo” (FC, 320). Ricoeur analiza este primer tipo, los mitos teogónicos sumerio-acadios en el cap. I “El drama de la creación y la visión ‘ritual’ del mundo” (cfr., pp. 323-356).

35 “Forma parte de la esencia de lo trágico tener que mostrarse *en* un héroe trágico, *en* una acción trágica, *en* un desenlace trágico. Tal vez lo trágico no soporte transcribirse en una teoría que, digámoslo enseguida, sólo podría ser la escandalosa teología de la predestinación al mal” (FC, p. 358). Ricoeur aborda este segundo tipo en el cap. II titulado “El Dios malvado y la visión «trágica» de la existencia” (Cfr., pp. 357-376). Posteriormente Ricoeur asociará la no inteligibilidad del mal a un resto o perduración de la visión trágica. “Lo trágico, propiamente dicho, sólo aparece cuando el tema de la predestinación al mal —por llamarlo por su nombre— viene a chocar contra el tema de la grandeza *heroica*; para que nazca la emoción trágica por excelencia (el *phóbos*), es preciso que el destino experimente, primero, la resistencia de la libertad, que rebote en cierto modo en la dureza del héroe y que, por último, lo aplaste” (p. 363).

“Me parece que, en la pureza de su tipo, la visión trágica excluye cualquier liberación distinta de la «simpatía», de la «piedad» trágica, es decir, una emoción impotente de participación en las desdichas del héroe; una forma de llorar-con y de purificar los llantos mismos con la belleza del canto” (p. 371).

36 “El supuesto previo de mi cometido es que el lugar donde mejor se escucha, se oye y se comprende la enseñanza de los mitos *en su conjunto*, es el lugar donde se proclama, todavía hoy, la preeminencia de uno de esos mitos, el mito adánico” (FC, p. 443).

único que propiamente hablando concierne al hombre— hacia el que convergen y en el que se integran, en cierta manera, todos los demás mitos. “La preeminencia del mito adámico no implica que los demás mitos hayan de ser pura y simplemente abolidos; antes bien, éstos son suscitados y resucitados por el mito privilegiado; la apropiación del mito adámico implica la apropiación en cadena de los demás mitos que se ponen a hablar a partir del lugar desde el cual se dirige a nosotros el mito predominante”³⁷.

4. Job y la teología trágica

Antes de abordar el mito adámico y su visión crítica del pecado original, me interesa destacar los elementos del mito trágico que recoge la narración bíblica. Ya indicamos el sentido trágico de la figura de la serpiente que *ya* está ahí y *ya* es mala. El mal del cual es responsable la libertad humana pone de manifiesto un origen del mal que ya no puede asumir. Pero hay algo más, hay toda una teología trágica que pone en cuestión el fuerte sentido ético que tiene la religión judía. El siguiente texto de Ricoeur, si bien es largo, es muy esclarecedor: “Este sentido ético que convierte a la Ley en el vínculo entre el hombre y Dios, repercute en la comprensión misma de Dios: el propio Dios es un Dios ético. Esta «etización» del hombre y de Dios, tiende hacia una visión moral del mundo, según la cual la Historia es un tribunal, los placeres y los dolores una retribución, y el propio Dios, un juez. Al mismo tiempo, la totalidad de la experiencia humana adquiere un carácter penal. Ahora bien, el propio pensamiento judío hizo fracasar esa visión moral del mundo al reflexionar sobre el sufrimiento inocente. El libro de Job es el documento estremecedor que consigna ese estallido de la visión moral del mundo: la figura de Job da testimonio de la irreductibilidad del mal del escándalo al mal de la culpa, por lo menos en la escala de la experiencia humana; la teoría de la retribución, primera e ingenua expresión de la visión moral del mundo, no da razón de toda la desdicha del mundo; cabe entonces preguntarse si el tema hebreo —y, en un sentido más amplio, del Oriente Próximo— del «Justo doliente» no conduce de la *acusación* profética a la *piEDAD* trágica”³⁸.

Ricoeur considera que allí donde Dios es concebido como origen de la justicia y fuente de la legislación, es inevitable que se presente el problema de la sanción justa. El sufrimiento comparece como un enigma allí donde la exigencia de la justicia no puede explicarlo. Ese misterio es consecuencia de una

37 *Ibidem*, p. 445.

38 *Ibidem*, p. 450.

teología ética que el libro de Job objeta con una vehemencia que no tiene antecedentes en ninguna cultura. La queja de Job implica la plena madurez de una visión ética de Dios; cuanto más claro aparece Dios como legislador, tanto más oscuro se torna como creador. A partir de ahora es necesario justificar a Dios: ha nacido la teodicea y resurge la posibilidad de una visión trágica. “Esta posibilidad nace de la imposibilidad de salvar la visión ética con ayuda de alguna «prueba»; por mucho que los amigos de Job pongan en movimiento los pecados olvidados, los pecados desconocidos, los pecados ancestrales, los pecados del pueblo con el fin de restablecer la ecuación entre el sufrimiento y el castigo, Job se niega a cerrar la brecha: su inocencia y su sufrimiento se inscriben al margen de toda visión ética”³⁹. Job hace estallar la visión ética del mundo. Para ello es preciso que sea del todo justo para que el problema se plantee en toda su agudeza y surja la pregunta: ¿cómo es posible que un hombre totalmente justo sufra de un modo tan absoluto y absurdo? El escándalo proviene de la unión del grado cero de culpabilidad con el sufrimiento extremo.

“Dado que en ninguna parte se llevó tan lejos como en Israel la «etización» de lo divino, en ningún lugar será tan radical la *crisis* de esta visión del mundo. Quizá únicamente, la protesta del *Prometeo encadenado* puede compararse con la de Job; pero el Zeus que Prometeo pone en tela de juicio no es el Dios santo de los profetas. Para recuperar la dimensión hiper-ética de Dios era preciso que la alegada justicia de la ley de la retribución se volviese contra Dios, y que Dios pareciese injustificable de acuerdo con el esquema de justificación que había guiado todo el proceso de la «etización». De ahí, el tono de *alegato* del libro que se vuelve contra la anterior teodicea invocada por los tres «amigos»”⁴⁰.

De singular belleza poética y fuerza expresiva es el agobio que provoca en Job la mirada de Dios. Esa mirada que representa para Israel la medida absoluta del pecado al mismo tiempo que de la ternura, misericordia, de la vigilancia y la compasión, se convierte para Job en una mirada acosadora de la que a toda costa quiere sustraerse: “¿Qué es el hombre para que le des

39 FC, p. 451.

40 *Ibidem*, p. 453. “De esto, yo sé tanto como vosotros, no os voy a la zaga en nada/ Pero he de hablar a Shadai, / quiero hacerle a Dios unos reproches.../ El puede matarme: no tengo otra esperanza/ que justificar ante Él mi conducta (*Job*, 13 y 15).

¡Ojalá supiera cómo encontrarlo, / cómo llegar a su tribunal!/ Presentaría ante él mi causa/ con la boca llena de argumentos/ Sabría con qué palabras me replica/ y comprendería lo que me dice” (*Job*, 23, 3-5). Citaré el libro de Job por la mejor traducción y estudio crítico, a mi parecer, en castellano. Me refiero al libro de L. ALONSO SCHÖKCL y J. L. SIGRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, ed. Cristiandad, Madrid, 2ª ed., 2002.

importancia,/ para que te ocupes de él,/ para que le pases revista por la mañana/ y lo examines a cada momento?/ ¿Hasta cuando no apartarás de mí la vista/ y no me dejarás ni tragar saliva?”(*Job*, 7, 17-19).

La mirada de Dios está clavada en Job como la del cazador en el animal salvaje; Dios le “acosa”, Dios le “espía”; “tiende sus redes alrededor de él”; devasta su casa y “agota sus fuerzas”. Job llega incluso a sospechar que esa mirada inquisitiva es la que constituye al hombre como culpable: “Sí, ya sé que eso es así: ¿cómo sería justo el hombre ante Dios?” ¿No es el hombre, por el contrario demasiado *débil* para que Dios exija tanto de él? “¿Quieres espantar a una hoja que el viento persigue, ensañarte con una brizna seca de paja?”(*Job* 13, 25)⁴¹.

Para Ricoeur lo que Job acaba por descubrir es el Dios trágico, el Dios inescrutable del espanto, de la necesidad de “sufrir para comprender” como proclamaba el coro griego. Por esta vía, más allá de cualquier visión ética, Job tiene acceso a una nueva dimensión de la fe, la fe ante lo injustificable y lo inverificable. Es comprensible que Ricoeur, ateniéndose a la tipología que ha establecido de los mitos, considere el libro de Job como una teología trágica. Sin embargo, nos parece que esto es desconocer una de las características claves de la cultura hebrea —que la distingue del todo de la griega— en la que nunca se da ni existe la tragedia⁴². Ningún escrito bíblico tiene los rasgos propios de una tragedia, y si bien el libro de Job es lo que más puede parecersele, el desenlace del libro de Job es del todo anti-trágico, es un final feliz: Dios hace que Job recupere con creces, y en mayor abundancia, todo lo que le fue arrebatado durante la prueba a la que fue sometido por permisión divina.

41 Cfr. *Ibidem*, pp. 454-455. “El hombre nacido de mujer, / corto de días, harto de inquietudes; / como flor se abre y se marchita, / huye como la sombra sin parar. / ¿Y en uno así clavas los ojos / y me llevas a juicio contigo? (*Job* 14, 1-3).

Es célebre el conocido pasaje en el que maldice el día en que nació: “¡Muera el día en que nací, / la noche que dijo: ‘Han concebido un varón’! ... / ¿Por qué al salir del vientre no morí / o perecí al salir de las entrañas?” (3, 3 y 11).

“¡Nada espero! El Abismo es mi casa, / me hago la cama en las tinieblas, / a la podredumbre la llamo madre, / a los gusanos padre y hermanos” (17, 13-14). Ante la torturadora ausencia de Dios (3,8; 30, 29), el hombre sueña con su propia ausencia llena de sosiego: “No me verás, ojo del que mira, / cuando me mires tú, ya no estaré” (7,8).

42 Cfr. E. AUERBAH, *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. al cast. de I. Villanueva y E. Imaz, ed. Fondo de Cultura Económica, 1950 (la edición alemana es de 1942). Auerbah destaca, junto al carácter no trágico, el carácter propiamente histórico de la cultura judía al compararla con los escritos atribuidos a Homero.

Tampoco es propio de una tragedia, y esto Ricoeur no lo pierde de vista, que aun cuando parece imposible toda relación de diálogo entre el hombre y Dios, las quejas de Job se mueven en el terreno de la invocación. “Es a Dios a quien Job recurre contra Dios. La veracidad de esta fe procede del desafío mismo que argumenta contra la vana ciencia de la retribución y renuncia incluso a la sabiduría inaccesible para el hombre (cap. 28). Con su no-ciencia, Job es el único en haber «hablado bien de Dios»”⁴³.

El Dios que responde a Job “desde el corazón de la tormenta” invierte la relación del que pregunta con aquel al que se le pregunta: “¿Dónde estabas tú cuando fundé la tierra? Habla, si tu saber es iluminado” (38, 4). “Si eres hombre, cíñete los lomos, / voy a interrogarte y tu responderás” (40, 7). Y Job respondió a Yahvé de este modo:

“Job respondió al Señor: / –Reconozco que lo puedes todo/ y ningún plan es irrealizable para ti. / [Tú has dicho] “¿Quién es ése que empaña mis designios/ con palabras sin sentido?”/ –Es cierto, hablé sin entender/ de maravillas que superan mi comprensión. / [Tú has dicho] “Escúchame, que voy a hablar, / voy a interrogarte y tú responderás”. /–Te conocía sólo de oídas, / ahora te han visto mis ojos; / por eso me retracto y me arrepiento/ echándome polvo y ceniza” (*Job* 42, 1-6).

Permítanme citar en su totalidad el comentario que hace Ricoeur de este texto porque lo considero clave acerca de su concepción de Dios y de la pretensión humana de toda teodicea por comprenderlo. “Y, no obstante, el silencio, una vez fulminada la cuestión misma, no es del todo la ratificación del sin-sentido. Ese silencio no es del todo el grado cero de la palabra. A cambio de su silencio, a Job se le dirige una palabra: dicha palabra no constituye una respuesta a su problema; incluso no es en modo alguno una solución al problema del sufrimiento; no es de ninguna manera la reconstrucción, con un grado superior de sutileza, de la visión ética del mundo (...) Le da a entender que todo es orden, medida y belleza; orden inescrutable, medida desmedida, belleza terrible; se traza un camino entre el agnosticismo y la visión penal de la historia y de la vida: la vía de la fe inverificable. Nada hay en esta reve-

43 FC, p. 455. “¡Ojalá me guardaras en el Abismo, / escondido mientras pasa tu cólera, / y fijaras un plazo para acordarte de mí! Muerto el varón, ¿puede revivir?/ Cada día de mi servicio esperaré/ que llegara mi relevo” (14, 13-14).

“Y ahora, si está en el cielo mi testigo/ y en la altura mi defensor” (16,19). “Yo sé que está vivo mi Vengador/ y que al final se alzaré sobre el polvo: / después de que me arranquen la piel, / ya sin carne veré a Dios” (19, 25-26). La traducción de este texto es fuente de conflictos hermenéuticos. La Vulgata traduce: “Yo sé que está vivo mi Redentor”, lo que permite a Tomás de Aquino y otros comentaristas afirmar que Job alberga una esperanza mesiánica.

lación que le concierna personalmente pero, precisamente porque no se trata de él, Job es interpelado. (...) No se explica el sufrimiento ni éticamente ni de ninguna otra manera; pero la contemplación del todo inicia un movimiento que debe terminarse prácticamente con el abandono de una pretensión: con la renuncia a la exigencia que estaba en el origen de la recriminación, a saber, la pretensión de construir, uno mismo, un islote de sentido en el universo, un imperio dentro de un imperio. De pronto se ve que la exigencia de la retribución no animaba menos la recriminación de Job de lo que lo hacía la moralizante homilía de sus amigos. Tal vez por eso, finalmente, Job el inocente, Job el sabio, se arrepiente. ¿De qué puede arrepentirse, salvo de reivindicar una recompensa que tornaba impura su protesta? ¿Acaso no es una vez más, la ley de retribución la que le empujaba a exigir una explicación a la medida de su existencia, una explicación privada, una explicación finita”⁴⁴.

No cabe duda que la interpretación que hace Ricoeur del texto de Job es aguda, sugerente, y está en estrecha relación con las líneas centrales de su pensamiento. Postula una “fe inverificable” —que nos recuerda a Kierkegaard— en el que la pregunta por el sentido se deja de lado cuando se contempla el todo inescrutable de la creación. Se renuncia a buscar por sí mismo —y no en la escucha de la Palabra— un sentido a lo que nos sobrepasa. El mismo Job se daría cuenta en última instancia —lo que posibilitaría su arrepentimiento final— que su protesta y recriminación también estaba animada, ocultamente, por una exigencia de retribución no ya de bienes sino de sentido e inteligibilidad. No cabe objetar esa exigencia de sentido en seres racionales; sí su pretensión excesiva, desmesurada y omniabarcante de un racionalismo absoluto, impropio de inteligencias finitas.

Si hay algo a lo que Ricoeur aborrece y constantemente intenta refutar a lo largo de toda su obra, es a lo que llama la visión ética del mundo. De ahí su aprecio de una teología trágica que no intente dar razón del sufrimiento. “Tal vez sea preciso que la posibilidad del dios trágico nunca sea del todo abolida, para que la teología bíblica esté a salvo de las banalidades del monoteísmo ético, con su Legislador y su Juez, alzado frente a un sujeto moral, dotado a su vez de una libertad total, no ligada, intacta después de cada acto. Dado que la teología trágica siempre es posible, aunque indecible, Dios es un *Deus Absconditus*. Y ésta siempre es posible porque el sufrimiento ya no se puede comprender como un castigo”. Para Ricoeur es esto lo que está en juego: “renunciar de tal manera a la ley de la retribución que no sólo se renuncie a envidiar la prosperidad de los malvados, sino que se padezca la desgracia de

44 FC, pp. 456-457.

la misma forma que se recibe la dicha, es decir, como un don de Dios (2,10). Ésta es la sabiduría trágica de la «repetición» que vence a la visión ética del mundo”⁴⁵.

Es llamativa su verdadera cruzada contra esta visión ética, penal y jurídica de la vida y de la concepción de Dios que, entre otras cosas, le lleva a rechazar con vehemencia —como veremos— la noción de pecado original. Sin embargo está del todo consciente de que el tema de la Alianza se presta a una transcripción jurídica. Lo que denomina el “figurativo judicial” es posible debido al carácter eminentemente ético de la religión de Yahvé. La noción de *Thorá*, que de manera amplia significa instrucción de vida, pero cuyo equivalente latino es *lex* a través del *nomos* griego de los Setenta, se sobrecarga aun más con connotaciones del derecho romano en el cristianismo latino. Todo ello enfatiza y se presta para una visión hiperjurídica de la Alianza. Sin embargo, sostiene Ricoeur, “la conceptualidad jurídica nunca agotó el sentido de la Alianza. Ésta nunca dejó de designar un pacto vivo, una comunidad de destino, un lazo de creación, que supera infinitamente la relación del derecho. Por esa razón, el sentido de la Alianza pudo invertirse en otros «figurativos», tales como la metáfora conyugal de Oseas y de Isaías; ahí es donde se expresa el excedente de sentido que no tiene cabida en la figura del derecho. Más que cualquier figura jurídica, la metáfora conyugal sigue muy de cerca la relación de fidelidad concreta, el lazo de creación, el pacto de amor, en suma la dimensión del don que ningún código llega a captar ni a institucionalizar. Podemos arriesgarnos a decir que ese orden del don es al de la ley lo que el orden de la caridad es al de los espíritus en la famosa doctrina pascaliana de los Tres Ordenes”⁴⁶. Ricoeur se empeña en este sentido tanto en desjuridizar la pena como en desacralizar lo jurídico.

El objetivo que persigue Ricoeur en esta interpretación del libro de Job es limitar las pretensiones de toda teodicea o explicación racional de Dios. Constantemente intenta destronar al Dios moral por considerarla una teología rudimentaria presente en el Antiguo Testamento. “El dios que brinda protección es el dios moral: corrige el desorden aparente de la distribución de los destinos, vinculando el sufrimiento a la maldad y la felicidad a la justicia. Gracias a esta ley de retribución, el dios que amenaza y el dios que protege

45 *Ibidem*, p. 457.

46 P. RICOEUR, “Interpretación del mito de la pena” en *El conflicto de las interpretaciones*, trad. cit. p. 334. “El mito de la pena debe ser transpuesto en esta dimensión del don, propia de una poética de la voluntad. En una poética como ésta, ¿qué puede significar pecado y pena? El pecado, desjuridizado, no significa a título primordial, violación de un derecho, transgresión de una ley, sino separación, desarraigo” (*Ibidem*, p. 334).

son uno y el mismo, que es el dios moral. Esta racionalización arcaica hace de la religión no sólo la fundación absoluta de la moral, sino también una *Weltanschauung*, a saber, la visión moral del mundo inserta en una cosmología especulativa. En tanto providencia, el dios moral es el ordenador de un mundo que responde a la ley de retribución. Ésta es quizás la estructura más arcaica y más abarcadora de la religión. Pero esta visión religiosa del mundo jamás agotó el campo de las relaciones posibles del hombre con Dios, y siempre han existido hombres de fe que la rechazaron por considerarla totalmente impía. Ya en la literatura babilónica y bíblica conocida como literatura sapiencial (y más que nada en el libro de Job), la verdadera fe en Dios se opone con la mayor violencia a esta ley de la retribución, para ser descrita como una fe trágica más allá de toda seguridad y de toda protección⁴⁷. Ricoeur otorga un significado religioso al ateísmo porque viene a destruir al dios moral en tanto fuente última de protección, de providencia.

La fe a la que apunta es una fe trágica que sería a la metafísica clásica lo que la fe de Job es a la ley arcaica de retribución, profesada por sus piadosos amigos. Por “metafísica” Ricoeur designa la imbricación de filosofía y teología que hizo posible la teodicea para defender y justificar la bondad y omnipotencia de Dios frente a la existencia del mal. La teodicea de Leibniz es el paradigma de todas las empresas dirigidas a comprender el orden de ese mundo providencial: es decir, como expresión de la subordinación de las leyes físicas a las leyes éticas bajo el signo de la justicia de Dios. Rechazará cualquiera reconciliación racional, ya sea ésta la teodicea de Leibniz, los postulados kantianos de la razón práctica o el saber absoluto de Hegel. “Respecto de las metafísicas teológicas de la filosofía occidental, tomaría la misma actitud que tomó Job respecto de los discursos piadosos de sus amigos acerca del dios de la retribución. Sería una fe que avanzaría en las tinieblas, en una nueva «noche del entendimiento» —para tomar el lenguaje de los místicos—, ante un Dios que no tendría los atributos «de la providencia», un Dios que no me protegería sino que me dejaría librado a los peligros de una vida digna de ser llamada humana”⁴⁸.

Para Ricoeur, ésta es la fe que merece sobrevivir tras la crítica de Freud y Nietzsche. Siguiendo a Heidegger, encuentra que en nuestra relación con el habla (*parole*) —la del poeta y la del pensador, o incluso con cualquier habla que descubra algo de nuestra situación en el todo del ser— su punto de

47 P. RICOEUR, “Religión, ateísmo, fe” ensayo de *El conflicto de las interpretaciones*, *ob. cit.*, pp. 409-410.

48 P. RICOEUR, *ibidem* en *El conflicto...*, *ob. cit.*, pp. 413-414.

partida es la “obediencia al ser” más allá de todo temor al castigo, más allá de toda prohibición y de toda condena. Esa relación con el habla no sólo neutraliza toda acusación, temor y deja de lado todo deseo de protección, sino que pone entre paréntesis el narcisismo de nuestros deseos. “Ingreso —dirá Ricoeur— en un reino de significado donde ya no se trata de mí mismo, sino del ser como tal. El todo del ser se pone de manifiesto en el olvido de mis deseos y de mis intereses. Este despliegue del ser, en ausencia de preocupación personal y por medio de la plenitud de la palabra, ya estaba en juego en la revelación con la cual concluye el *Libro de Job*: «Yahvé respondió a Job desde el seno de la tormenta y dijo...»; pero ¿qué dijo? Nada que pueda ser considerado como una respuesta al problema del sufrimiento y de la muerte. Nada que pueda ser utilizado como una justificación de Dios en una teodicea. Por el contrario se habla de un orden ajeno al hombre, de medidas que no tienen proporción con el hombre: « ¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? ¡Házmelo saber, si tienes inteligencia!». El camino de la teodicea está cerrado; aún cuando la visión de Behemor y de Leviatán, con la cual culmina la revelación, no tiene ninguna relación con el problema personal de Job; ninguna teología emerge de la tormenta, ninguna conexión inteligible entre un orden físico y un orden ético; queda el despliegue del todo en al plenitud del habla, queda solamente la posibilidad de una aceptación que sería el primer grado del consuelo, más allá del deseo de protección”⁴⁹.

Para Ricoeur lo esencial es que el Señor habla. No habla de Job sino que le habla a Job; y eso es del todo suficiente. La escucha del habla hace posible la visión del mundo como orden. “De oídas te conocía, más ahora mis ojos te ven”. Pero ya su pregunta a propósito de sí mismo se disuelve a favor del descentramiento que el habla y el diálogo procura. “El hombre es consolado cuando deja que, en el lenguaje, las cosas sean o no sean mostradas; porque Job escucha el habla como aquello que reúne, ve al mundo como un mundo reunido. Kierkegaard llama «repetición» a este consuelo. En el *Libro de Job* observa que esta repetición está expresada bajo la forma mítica de una restitución: «Y Yahvé restauró la situación de Job porque había intercedido por sus amigos; e incluso Yahvé aumentó al doble todos los bienes de Job». Ahora bien, si la «repetición», según Kierkegaard, no es simplemente otro nombre de la ley de retribución que Job rechazó, ni una última justificación de los piadosos amigos de Job que el Señor condenó, entonces no puede significar más que una cosa, la consumación de la escucha en la visión”⁵⁰.

49 P. RICOEUR, *El conflicto...*, ob. cit., pp. 414-415.

50 *Ibidem*, p. 418.

Me parece que aquí la interpretación de Ricoeur es forzada. Es claro que la esperanza de la retribución puede ser un factor que estropea la rectitud de intención, pero una vez que el sufrimiento —quizás éste es el papel que muchas veces desempeña— ha llevado a una total purificación de las motivaciones, a un amor verdaderamente puro, es artificial la cerrazón contra todo regalo, premio, dádiva. Si antes Ricoeur nos ha dicho que hay que recibir tanto el sufrimiento como la felicidad como un don, el regalo gratuito es también un don máximo que no sólo radica en aceptar sino en la alegría de dar.

Como puede verse la hermenéutica que hace Ricoeur del libro de Job ocupa un lugar central en su concepción de Dios, de la ética y el mal. Es la piedra de toque contra la que se estrella toda teodicea o intento de justificar a Dios, le sirve para rechazar a un Dios juez y toda moral de la retribución, la utiliza para afrontar una visión juricista tanto de Dios como de la vida cristiana, es un límite a toda pretensión racional-especulativa por parte del hombre.

Hay algo artificial y voluntarista en el rechazo constante en la hermenéutica de Ricoeur a todo lo que se asocia a ley, derecho, pena, castigo, tribunal, juez, deberes morales, justicia, jurídico, retribución. Dichas nociones inevitablemente contaminarían la pureza de los sentimientos verdaderamente religiosos. Si bien ello puede darse en ciertas motivaciones espurias, no cabe erradicarlas en su totalidad. A ello hay que agregar cómo la proclamación del fracaso del pensamiento especulativo implica siempre el retorno de lo trágico.

Esta dificultad para habérselas con la justicia y sus inevitables exigencias de sanción, expiación y pena, se aprecia finalmente en su interpretación de la clásica analogía entre la figura de Job y la de Jesucristo. En el caso de la figura de Adán el mal *cometido* trae consigo un destierro justo; el mal *padecido* en la figura de Job trae consigo una expoliación injusta. La primera exige la segunda; la segunda corrige a la primera. Una tercera figura anunciaría la superación de la contradicción: sería la figura del «Siervo doliente», el cual convertiría al sufrimiento, el mal padecido, en una *acción* capaz de redimir el mal cometido. Ésta es la figura enigmática que encomia el segundo Isaías en los cuatro «cantos del Siervo de Yahvé» (Is. 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53). Ya no es la contemplación de la creación y de su inconmensurable medida la que consuela; es el sufrimiento mismo convertido en don que expía los pecados del pueblo. En esta visión, Ricoeur pareciera que adopta un esquema dialéctico en la cual el sufrimiento escandaloso y del todo injusto de Job viene a cumplir un papel mediador para que sea posible que brille un sentido del sufrimiento que trascienda la visión jurídica de la culpabilidad. Era necesario un sufrimiento absurdo, como el de Job, para hacer posible el

paso desde el castigo a la generosidad. Nuevamente el texto es algo largo, pero muy ilustrativo para todo lo que hemos indicado: “Cualquiera que sea el sentido de este «Siervo doliente», tanto si es un personaje histórico, individual o colectivo, como la figura de un Salvador por venir, pone de manifiesto una posibilidad totalmente nueva: que al sufrimiento se otorgue un sentido, por consentimiento voluntario, dentro del sin-sentido del escándalo. En la concepción jurídica y penal de la vida, la culpabilidad debía ser la razón del sufrimiento; el sufrimiento de los inocentes ha destrozado este esquema de la retribución; pecado y sufrimiento están separados por un abismo de irracionalidad; entonces es cuando el sufrimiento del «Siervo doliente» instaura un vínculo entre sufrimiento y el pecado, en un nivel distinto de la retribución. (...) Por supuesto, no faltan las «teologías jurídicas» que han comprendido el sufrimiento sustitutorio como una salvaguarda suprema de la ley de la retribución; según este esquema, el sufrimiento-don sería la forma por medio de la cual la misericordia «satisfaría» a la justicia. Dentro de esta mecánica, que equilibra los atributos divinos —justicia y misericordia—, la nueva cualidad del sufrimiento que se ofrece queda nuevamente sepultado dentro de la ley cuantitativa de la retribución. En verdad, el sufrimiento-don es el que retoma consigo el sufrimiento-escándalo y trastoca así la relación de la culpabilidad con el sufrimiento; según la ley antigua, la culpabilidad debía producir el sufrimiento-castigo; ahora, el sufrimiento *fuera de* retribución, el sufrimiento insensato y escandaloso, es el que sale al paso del mal humano y se hace cargo de los pecados del mundo. Era preciso que apareciese un sufrimiento, que se liberase del juridicismo de la retribución y se sometiese a la ley férrea para suprimirla al tiempo que la cumplía. En resumidas cuentas, era precisa la etapa del sufrimiento absurdo, la etapa de Job, para mediatizar el movimiento desde el castigo hacia la generosidad. Pero, entonces, la culpabilidad está situada en otro horizonte: no el del Juicio, sino el de la Misericordia”⁵¹.

Aún así, sigo considerando que es una exigencia de la justicia la retribución, el castigo o el premio, no necesariamente en esta vida —y aquí concuerdo con Ricoeur— pero sí en la otra, a la hora del Juicio. No he dado con textos explícitos de Ricoeur acerca del Infierno y es muy vago y difuso respecto del Demonio, como se puede apreciar en su impugnación del pecado original. Todo indica que los considera como parte de la mitología y no es objeto de la fe postcrítica. En todo caso, nada aparta a Ricoeur de una necesaria conciencia trágica, y ésta es irreductible ante los argumentos tanto de la filosofía como de la teología: “cualquier explicación de tipo estoico o leib-

51 P. RICOEUR, TC, p. 460.

niciano viene a estrellarse contra el sufrimiento de los inocentes, lo mismo ocurre con el ingenio alegato de los amigos de Job. (...) Únicamente una conciencia que hubiese asumido totalmente el sufrimiento podría empezar asimismo a enjugar la ira de Dios dentro del Amor de Dios; pero, aun entonces, el sufrimiento de los demás, el sufrimiento de los niños, de los pequeños, seguiría renovando, a sus ojos, el misterio de la iniquidad”⁵².

El libro de Job es la piedra de toque de toda su filosofía y su teología respecto al mal. Ricoeur no cesa de tenerlo en cuenta, e incluso podría decirse, que es el referente principal de su hermenéutica.

5. El mito adánico

El mito adánico es por excelencia el mito propiamente antropológico. El origen del mal se atribuye a un antepasado de la humanidad actual, cuya condición es homogénea a la nuestra. Para Ricoeur “todas las especulaciones acerca de la perfección sobrenatural de Adán antes de la caída son arreglos adventicios que alteran profundamente su sustrato originario, ingenuo y bruto, tienden a convertir a Adán en superior y, por consiguiente, ajeno a nuestra condición y, al mismo tiempo retrotraen el mito adánico a una génesis del hombre a partir de una super-humanidad primordial. No cabe duda de que la palabra misma de caída, ajena al vocabulario bíblico, es coetánea de esa sobre-elevación de la condición «adánica» por encima de la condición humana actual, no cae aquello que estuvo elevado primero, el símbolo de la caída no es, por consiguiente, el símbolo auténtico del mito «adánico»: de ahí que se encuentra asimismo en Platón, en la gnosis, en Plotino, por eso no hemos titulado este capítulo: el mito de la caída, sino: el mito adánico; cuando volvamos a arraigar el simbolismo del mito adánico en el simbolismo más fundamental del pecado, veremos que el mito adánico es más un mito del «descarrío» que un mito de la «caída»⁵³. Por tanto Ricoeur intenta distinguir y separar lo que considera el mito adánico del pecado original concebido como una caída de nuestros primeros padres. El pecado original sería un concepto teológico, posterior, ajeno al simbolismo originario de los mitos y cercano a la gnosis.

Ha establecido que entre Adán y nosotros hay homogeneidad. Por tanto hablar de dones preternaturales, de un “estado supralapsario de inocencia” que después, tras una supuesta caída a un “estado infralapsario de pecabi-

52 FC, p. 461.

53 FC, pp. 377-378.

lidad” es ir más allá del mito. Adán, para Ricoeur, no es una persona real y menos histórica, sino un personaje fabuloso. Sin embargo se hace difícil ver los criterios que Ricoeur establece para delimitar la frontera entre el mito y la especulación, cuándo pasamos de lo que él denomina símbolos primarios a los símbolos especulativos propios de la gnosis⁵⁴.

Otro rasgo que nos parece discutible es lo que Ricoeur propone acerca del origen del mal, el cual radicaría únicamente en el primer hombre, es decir, en Adán. El objetivo del mito etiológico de Adán “es el intento más extremo de *desdoblar* el origen del mal y del bien; la intención de este mito es dar consistencia a un origen *radical* del mal distinto del origen más *originario* del ser-bueno de las cosas (...) hace del hombre un comienzo del mal en el seno de una creación que tuvo ya un comienzo absoluto en el acto creador de Dios”⁵⁵. Si bien reconoce que aparte de Adán hay otras figuras (la serpiente, Eva), todas ellas estarían en función de Adán y él es el primer protagonista⁵⁶. Sin embargo, no creemos que esas otras figuras, sobre todo, la de la serpiente, tienda a “descentrar el relato”, sino que precisamente en ella se encuentra el origen del mal. Dicho de otro modo, el mito adámico tiene un precedente angélico. Tanto el hombre como esos seres puramente espirituales debieron afrontar la prueba de su libertad. El relato de la caída de Lucifer es previo a la prueba que afrontaron Adán y Eva. De ahí que la presencia de la serpiente —ya estaba allí— juegue un papel decisivo en la tentación y caída.

Hay una serie de supuestos o tomas de posición en la exégesis que hace Ricoeur de estos pasajes bíblicos. No existe caída ni dones preternaturales, el origen del mal radica sólo en el hombre aunque subsiste el trágico misterio en torno a la serpiente ni cabe pensar en un precedente angélico que explicaría la presencia de la serpiente en el jardín del Edén. Es ambiguo lo que Ricoeur piensa acerca de la serpiente. ¿Es real, un personaje fabuloso como Adán o un mero símbolo? Todas estas ambigüedades son posibles porque se hace difícil entender qué validez le otorga Ricoeur al mito. Por un lado, acepta la verdad de la narración bíblica pero niega tajantemente su carácter histórico. Esto es

54 “Pero dado que el origen del mal se «cuenta» como una historia acaecida y que esta historia está ligada a un personaje fabuloso, Adán, todavía no estamos en presencia de una especulación, sino solamente de un mito etiológico; este mito está listo para retomarlo especulativamente, es cierto, pero todavía está hundido en el espacio y el tiempo míticos: hay que entenderlo, pues, como mito, a medio camino entre los símbolos primordiales y los símbolos especulativos suscitados por la *gnosis* e incluso contra la *gnosis*” (*Ibidem*, p. 379).

55 FC, p. 378.

56 “El mito adámico subordina a la figura central del hombre primordial otras figuras que tienden a descentrar el relato, sin suprimir, por ello, la supremacía de la figura adámica” (*Ibidem*, p. 379).

algo difícil de comprender para una mentalidad judeo-cristiana cuya peculiaridad respecto de otras culturas es, precisamente, la de asociar y vincular estrechamente lo verdadero a lo histórico. Pero Ricoeur pareciera jugar a dos bandas. Por un lado acepta la verdad del mito adánico, acoge su sentido y su fuerza; por otro, niega su veracidad histórica, lo considera una ficción-verdadera que un hombre de nuestro tiempo no puede aceptar. “*Previamente* hay que dejar bien sentado que esta crónica del primer hombre y de la primera pareja ya no puede estar en consonancia, para un hombre moderno que ha aprendido la diferencia entre el mito y la historia, con el tiempo de la historia ni con el espacio de la geografía, tal y como la conciencia crítica los ha establecido de modo irreversible. Hay que dejar bien sentado que la cuestión: ¿dónde y cómo comió Adán el fruto prohibido? ya no tiene sentido para nosotros; cualquier esfuerzo por salvar la literalidad del relato como una historia verdadera es vana y desesperada: lo que sabemos, como hombres de ciencia, de los comienzos de los comienzos de la humanidad no deja lugar para semejante acontecimiento primordial”⁵⁷. Coincidimos con él en que una interpretación literal es inadmisibles pues es desconocer el papel que desempeñan los símbolos; pero que no sea literal no significa negar del todo su historicidad. Asimismo nos distanciamos de su postura cuando terminantemente rechaza todo lo alegórico-especulativo por suponer que está inficionado de gnosís.

Ricoeur plantea una opción radical: es historia o mito. Rechaza la exégesis católica y considera ecléctico lo planteado por M. J. Lagrange en su famoso artículo de la *Revue Biblique* (1987): “L’innocence et le péché”: “Cuando releemos hoy este espléndido artículo, nos sentimos impresionados a la vez por su audacia en el detalle y por su timidez en el conjunto; el padre Lagrange rechaza tanto la interpretación que denomina alegórica y la literalidad, y considera el relato de la caída como una historia verdadera expuesta de una manera popular simbólica”⁵⁸. Objetando como ecléctica esta tesis adoptada por el magisterio católico respecto del carácter histórico de los primeros capítulos del Génesis, para Ricoeur no se ve bien cómo el conjunto del relato podría versar sobre una historia real cuando todas las circunstancias, tomadas

57 FC, pp. 379-380.

58 *Ibidem*, p. 380. “Siempre se comprendió, en la Iglesia, que esta historia tan verdadera, no era una historia como las demás, sino una historia envuelta en figuras: metáforas, símbolos o lenguaje popular”(p. 361); de ahí la tarea de separar los elementos “sustanciales” de las “formas simbólicas” (cfr. Y. LAURENT, “Le caractère historique de Genèse, 2, 3, dans l’ exégèse française au tournant du XIX siècle” en *Analecta Lovaniensia Bíblica et Orientalia* (1947), pp. 37-69.

una a una, son interpretadas simbólicamente. Para él Lagrange tendría una idea muy restringida del símbolo y, sobre todo, no lo distingue de la alegoría. Lagrange no llega hasta las últimas consecuencias, se queda a medio camino, cuestión que sí emprende Ricoeur: “Estoy convencido de que esta plena aceptación del carácter no-histórico —en el sentido de la historia según el método crítico— es el reverso de una gran conquista: la conquista de la función *simbólica* del mito. Pero, entonces, no hay que decir: la historia de la «caída» *no es más que* un mito, es decir, menos que una historia; sino: la historia de la caída tiene la grandeza del mito, es decir, tiene más sentido que una historia verdadera. Pero ¿qué sentido?”⁵⁹.

Ricoeur magnifica el papel de lo que llama símbolos primarios (mancilla, pecado, culpabilidad), de los cuales se abastece posteriormente la reflexión filosófica, y se minusvalora la función y el alcance de los mitos que están llamados a ser desmitificados por el pensamiento crítico. El mito es una anticipación deficiente de la especulación filosófica a la que no hay que darle crédito. El mito sólo anticipa la especulación porque ya es una interpretación, una hermenéutica de los símbolos primordiales. Ricoeur busca una articulación de lo pre-filosófico (símbolos primordiales) con lo filosófico, según la máxima que preside su investigación: “El símbolo da que pensar”. En sus análisis distingue tres niveles: primero el de los símbolos primordiales del pecado, después el del mito adánico y por último la concepción especulativa del pecado original. El mito viene a ser una hermenéutica de primer grado de los símbolos primarios, y la noción de pecado original es una hermenéutica de segundo grado respecto del mito.

Según Ricoeur “esta manera de comprender se basa en la experiencia histórica del pueblo judío”. Consideramos que es justamente lo contrario. Uno de las peculiaridades específicas del pueblo judío, destacado por Mircea Eliade⁶⁰, y que lo diferencia radicalmente de las demás culturas del todo insertas en el mundo fabuloso de los mitos, es su fuerte y constante valoración de la historia. Ello es así porque en los avatares concretos del pueblo de Israel (triunfos y derrotas) veían el cumplimiento de la voluntad de Yahvé, señor de la historia. Esto ha permitido reconstruir su historia con más facilidad que la de otros pueblos antiguos porque solían erigir monolitos o dejar huellas materiales o físicas que permitieran recordar esos acontecimientos decisivos. Esos rastros y huellas, vinculados a lugares concretos en que se

59 FC, p. 381.

60 Cfr. M. ELIADE, *Aspects du Mythe*, ed. Gallimard, Paris, 1963; trad. al cast. de Luis Gil Mito y realidad, ed. Kairos, Barcelona, 2003.

manifestó la actuación del Dios de Israel en la historia, han permitido una extensa reconstitución de su historia en el tiempo, algo inédito a otras culturas coetáneas y del todo sumergidas en el mundo de los mitos. Lógicamente tal localización espacial y temporal no puede otorgarse a lo que constituyen propiamente los orígenes, que son a los que se refieren precisamente los primeros capítulos del Génesis. Por lo tanto, creemos que la actitud cultural de los judíos siempre se ha caracterizado por una fuerte valoración de la historia, presente asimismo en lo que Ricoeur denomina el mito adánico.

Se debe tener en cuenta las distintas prácticas asociadas al género narrativo que se adopta. Las narraciones históricas tienen unas responsabilidades referenciales y están constreñidas por convenciones de género totalmente diversas a las que rigen la narrativa de ficción. Diferentes propósitos, distintos compromisos referenciales y diversas formas estructurales se hacen presentes en cada narrativa. Un muy buen ejemplo para ilustrar la distinta actitud que se adopta frente a una práctica narrativa, es el que nos proporciona Erich Auerbach en su clásico libro *Mímesis*, cuando analiza y compara la historia narrada por Homero del retorno de Ulises y la narración bíblica de Abraham e Isaac. Refiriéndose a la narración homérica escribe: “Y de tal manera nos encantan y cautivan nuestra voluntad, que compartimos la realidad de su vida, y mientras estamos oyendo o leyendo nos es totalmente indiferente saber que todo ello es tan solo ficción. El reproche que a menudo se ha hecho a Homero, de ser mentiroso, no rebaja en nada su eficiencia; no tiene necesidad de copiar la verdad histórica, pues su realidad es lo bastante fuerte para envolvernos y captarnos por entero. Este mundo «real», que existe por sí mismo, dentro del cual somos mágicamente introducidos, no contiene nada que no sea él; los poemas homéricos no ocultan nada, no albergan ninguna doctrina ni ningún sentido oculto”⁶¹. Después de describir las características de los poemas homéricos, su refinamiento sensorial y verbal, el no requerir de interpretaciones y ser reactivo a visiones alegóricas, afronta los rasgos del todo diferentes de los relatos bíblicos y el por qué de tales diferencias: “En los relatos bíblicos —continúa— todo es completamente distinto. Su intención no es el encanto sensorial, y si a pesar de ello producen vigorosos efectos plásticos, es porque los sucesos éticos religiosos, íntimos que les interesan se concretan en materializaciones sensibles de la vida. Pero la intención religiosa determina una exigencia absoluta de verdad histórica. (...) La verdad de su narración es mucho más apasionada y terminante que en Homero.

61 E. AUERBACH, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. al cast. de I. Villanueva y E. Imaz, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1950 (la edición alemana es de 1942), p. 19.

Aquél tuvo que escribir exactamente lo que dictaba su fe en la verdad de la tradición, o, según el punto de vista racionalista agnóstico, su propio interés para que pasara por verdad; en cualquier caso, su fantasía creadora o descriptiva estaba estrictamente limitada (...) Su producción tendía, ante todo, no al realismo, que, cuando lo conseguía, sólo era un medio y no un fin, sino a la verdad. ¡Ay de aquel que no creyera en ella! Se pueden muy bien abrigar objeciones históricas contra la guerra de Troya y contra las aventuras de Ulises sin que por ello la lectura de Homero deje de causar el efecto que éste perseguía; pero el que no cree en el sacrificio de Isaac no puede hacer de este relato el uso para el que fue destinado. Más aún. La pretensión de verdad de la Biblia no sólo es mucho más perentoria que la de Homero, sino que es tiránica: excluye toda otra pretensión”⁶².

El inscribirse dentro de una práctica histórica hace que las exigencias y la actitud tanto del autor como del lector varíen naturalmente respecto de otras prácticas. Todo lo narrado por Homero, si bien cuentan con un sustrato histórico, pertenecen a lo legendario. Auerbach considera que el lector con cierta experiencia distingue fácilmente entre leyenda e historia. Si difícil resulta distinguir entre lo verdadero y lo falso o lo parcial dentro de una narración histórica, pues requiere una cuidadosa formación histórico-filológica, es fácil por lo general, separar lo legendario de lo histórico. Incluso cuando lo legendario no incluye elementos maravillosos, descuido de las circunstancias de tiempo y lugar, repetición de motivos tradicionales, Auerbach considera que es fácil identificarlo por motivos estructurales. Se desarrolla con excesiva sencillez, se elimina todo lo contrapuesto, resistente, diverso y secundario que se insinúan en los acontecimientos principales y en los motivos directores. En una palabra, se prescinde de todo lo indeciso, inconexo y titubeante que tienda a confundir el curso claro de la acción y el derrotero simple de los actores. En cambio, la historia que nosotros presenciemos o conocemos por testigos coetáneos, transcurre en forma mucho menos unitaria, más contradictoria y compleja. Tan solo cuando los acontecimientos se han decantado, por así decirlo, podemos de algún modo ordenarlos, introducir cierta continuidad e inteligibilidad, y ciertamente dudamos acerca de si ese pretendido orden hace justicia a lo ocurrido. Auerbach, hablando de los personajes del Antiguo Testamento, dice: “Abraham, Jacob y hasta Moisés producen un efecto más concreto, próximo e histórico que las figuras del mundo homérico, no porque estén más plásticamente descritas —lo contrario es lo cierto—, sino porque la confusa y contradictoria variedad del suceso externo o interno,

62 E. AUERBACH, *ibidem*, pp. 19-20.

rica en obstrucciones que la historia auténtica nos muestra, es en aquellos patente, lo que depende en primer lugar de la concepción judaica del hombre, y también de que los redactores no eran poetas de leyendas sino historiadores, cuya idea de la estructura de la vida humana provenía de su educación histórica”⁶³.

Ésa es la concepción judaica del hombre en la que está siempre presente una fuerte valoración de la historia, lo que no puede decirse de las otras culturas antiguas. Los redactores de la Biblia no son poetas sino historiadores. Es verdad que la narración bíblica de los primeros capítulos del Génesis está lleno de simbolismo y es del todo reacia —como no podía ser de otro modo tratándose de los orígenes en los que no es posible referirse a lugares y tiempos determinados— a una interpretación literal y según el método crítico de la “ciencia” histórica. Sin embargo, Eliade subraya otro factor diferenciador respecto a los mitos babilonios y asirios de los pueblos contiguos: su extremada sencillez y sobriedad narrativa. No encontramos en la narración bíblica profusión de elementos fantásticos, no abundan las arbitrarias intrusiones de los diversos y extravagantes dioses con cara de animales, la presencia de semidioses, titanes, gigantes, y todo ello en un contexto de luchas, artimañas, y adulterios del todo ajenos a cualquier significación ética-religiosa. Esos son los temas recurrentes de los mitos coetáneos a la narración bíblica. Acierta Ricoeur cuando dice que el mito adánico desmitificó los otros mitos; pero insiste en considerarlo como un mito más por conservar un resto del todo mitológico como es la serpiente que ya estaba allí antes de Adán. Por las razones antes expuestas, concordamos con lo planteado por Lagrange de considerar la narración bíblica como “una historia verdadera expuesta de una manera popular o simbólica”.

La hermenéutica de Ricoeur incluye y comienza con la crítica y consecuente desmitologización del mundo mitológico propiciada por los pensadores de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud), pero tras ella, propone una fe post-crítica que es posible de la mano de los fenomenólogos de la religión (Van der Leuw, Eliade) que logran re-encantar ese mundo de los símbolos. Considera que la reflexión filosófica se revitaliza en contacto con los símbolos fundamentales (desviación, rebelión, extravío, pérdida, cautiverio) tras criticar el mito adánico y sin pasar por él. No creemos que esa pirueta esté del todo justificada, y menos su enconado rechazo al concepto de pecado original. Ricoeur, cuyo talante intelectual es siempre conciliador y dialogante, cuando se refiere al pecado original, se torna taxativo y categórico: “Es falso,

63 E. AUERBACH, *Mimesis*, cit., p. 26.

pues, que el mito «adánico» sea la clave de bóveda del edificio judeo-cristiano; sólo es un arbotante, articulado en el crucero ojival del espíritu penitencial judío; con más razón todavía, el pecado original que es una racionalización de segundo grado, no es más que una falsa columna. Jamás se dirá bastante el daño que, durante muchos siglos de cristiandad, hicieron a las almas, en primer lugar, la interpretación literal de la historia de Adán, después, la confusión de este mito, tratado como una historia, con la ulterior especulación, especialmente agustiniana, sobre el pecado original. Al pedirles a los fieles que confiaran en ese bloque mítico-especulativo y que lo aceptasen como una explicación autosuficiente, los teólogos exigieron indebidamente un *sacrificium intellectus*, allí donde había que despertar a los creyentes a una supra-inteligencia simbólica de su condición actual”⁶⁴.

Para Ricoeur la historia de Adán no es real, confunde el mito con la historia y no acepta lo que llama la especulación agustiniana del pecado original. Sin embargo Ricoeur considera que el mito adámico, propio del monoteísmo hebreo, y más propiamente del carácter ético de dicho monoteísmo, disuelve tanto el mito teogónico como el trágico. El mito adánico es una crítica y desmitologización tanto del mito teogónico como el del dios malvado⁶⁵. “Ahora bien, al mismo tiempo que socavaba la base de todos los demás mitos, el monoteísmo ético de los judíos elaboraba los motivos positivos de un mito propiamente «antropológico» del origen del mal”⁶⁶. La función del mito, para Ricoeur, consiste en poner un acontecimiento que explique el “comienzo” del mal, distinto del “comienzo de la creación”, por el cual el pecado ha entrado en el mundo y, con el pecado, la muerte. Es el mito del surgimiento del mal en una creación ya acabada y buena.

El mito adánico tiende a concentrar en un sólo hombre, en un sólo acto, en un único acontecimiento, todo el mal de la historia. Sin embargo el instante de la caída está dispersado entre varios personajes: Adán, Eva y la serpiente que hace posible la seducción de la mujer y la caída del hombre. Pero el personaje en el que Ricoeur centra su crítica, por considerarlo un residuo

64 FC, p. 383.

65 Como ya advertimos en ellos predominan luchas y crímenes, artimañas y adulterios que son expulsados de la esfera divina: “dioses con cara de animales, semi-dioses, titanes, gigantes y héroes son despiadadamente excluidos del ámbito de la conciencia religiosa. La Creación ya no es «lucha», sino «palabra». Dios dice y eso es. Los “celos” de Yahvé no son los celos del Dios trágico, a quien le ofusca la grandeza heroica: son los celos de la santidad con respecto de los «ídolos»; son los «celos» monoteístas que ponen de manifiesto la vacuidad de los falsos dioses” (*Ibidem*, p. 384).

66 FC, p. 384.

mitológico, es el de la serpiente. ¿Qué significa la serpiente? Es el único monstruo que se conserva de los mitos teogónicos y que aún no ha sido desmitologizado. La desmitologización de los demonios realizado por el pensamiento judío, según Ricoeur, encuentra en la serpiente este último resto o enclave. En todo caso, a nuestro hermenéuta le perturba la presencia de la serpiente y esto lo lleva a interrogarse: “¿Por qué no haber reducido el origen del mal a Adán? ¿Por qué haber conservado y, al mismo tiempo, introducido una figura externa?”⁶⁷. Con la figura de la serpiente el texto yahvista habría representado un aspecto importante de la experiencia de la tentación: la cuasi- exterioridad de la misma, la tentación sería una especie de seducción desde fuera. Para Ricoeur la serpiente no representa al Diabolo sino a una parte de nosotros mismos que no reconocemos. Para él, San Pablo identificó esa cuasi- exterioridad de la codicia en la “carne”, con la ley del pecado que habita en nuestros miembros. “La serpiente representa, pues, ese aspecto pasivo de la tentación, que flota entre el adentro y el afuera y que el Decálogo llama ya «codicia» (...) Llevando esta interpretación hasta sus últimas consecuencias, diríamos que la serpiente representa la proyección psicológica de la codicia”⁶⁸. Es una interpretación psicologista que tiene poco asidero en la hermenéutica judeo-cristiana, suena algo gratuita, y por qué no decirlo, cercana a la gnosis que Ricoeur tan acerbamente critica. De ello es consciente cuando aclara: “Esta reducción de la serpiente a una parte de nosotros mismos tal vez no agota el símbolo de la serpiente; ésta no es sólo la proyección de la seducción del hombre por sí mismo, no es sólo nuestra propia animalidad excitada por la prohibición, enloquecida por el vértigo de infinitud, pervertida por la preferencia que cada cual se concede a sí mismo y a su propia diferencia, y que seduce a nuestra propia humanidad. La serpiente es asimismo «afuera», de forma más radical y, por lo demás, múltiple”⁶⁹.

Pero, sobre todo, para Ricoeur la serpiente indica que el mal ya estaba allí. Adán no lo inicia de modo absoluto. El mal forma parte de la conexión interhumana, al igual que el lenguaje, el instrumento, la institución. El mal se transmite, es “tradición” y no sólo acontecimiento: cada cual lo encuentra y a su vez lo continúa. En el jardín del Edén, la serpiente ya está ahí. Así Ricoeur recapitula su posición: “El conflicto de los mitos está incluido en un solo mito. Por este motivo, el mito adámico, que desde el primer punto de vista podía ser considerado como el efecto de una enérgica desmitologización de

67 FC, p. 398.

68 *Ibidem*, p. 399. Codicia es entendida por Ricoeur en sentido paulino, es decir, como el uso que se hace de los demás, e incluso de Dios mismo, para agrado o provecho propio.

69 *Ibidem*, p. 400.

los demás mitos referido al origen del mal, introduce en el relato la figura altamente mítica de la serpiente. Ésta representa, en el corazón mismo del mito adámico, la otra cara del mal, que los demás mitos intentan relatar: el mal que ya está ahí, el mal anterior, el mal que atrae y seduce al hombre. La serpiente significa que el hombre no comienza el mal: lo encuentra. Para él, comenzar es continuar. Así, más allá de la proyección de nuestra propia codicia, la serpiente figura la tradición de un mal más antiguo que él mismo. La serpiente es el *Otro* del mal humano⁷⁰. Y Ricoeur añadirá: “Vayamos más lejos: detrás de la *proyección* de nuestra codicia, más allá de la *tradición* del mal que ya está ahí, tal vez haya exterioridad todavía más radical que el mal, una estructura cósmica del mal (...). De este modo, la serpiente simboliza algo del hombre y algo del mundo, una parte del microcosmos y una parte del macrocosmos, el caos *dentro* de mí, *entre* nosotros y *afuera*. Pero siempre se trata del caos para mí, existente humano destinado a la bondad y a la dicha⁷¹”.

En esta peculiar exégesis en el que adopta tres interpretaciones relacionadas entre sí, sorprende que en este mito escatológico, es decir, que alude al comienzo y al fin, no se tenga en cuenta lo que sugiere el texto del Apocalipsis (*Ap.*, 12, 9). La mayoritaria tradición hermenéutica suele tener claridad acerca de lo que representa la serpiente. Por ello a Ricoeur no le queda otra alternativa que hacerse cargo de ello y conceder: “el tema de la serpiente representa el primer jalón en la vía del tema satánico”. Sin embargo, lo considera fruto de un influjo persa de índole cuasi-dualista. “Pero, al menos, el símbolo de Satanás permitió compensar el movimiento de concentración del mal en el hombre con un segundo movimiento que hace recaer el origen de éste en una realidad demoníaca pre-humana⁷²”. De este modo el hombre es malvado en segundo lugar, es malvado por seducción.

6. Satanás en las Escrituras

En Ricoeur no hay ninguna alusión a lo que las Sagradas Escrituras ha revelado y que la Tradición de la Iglesia ha transmitido sobre los ángeles, y sobre todo, sobre Satanás, el ángel caído. Esta caída que precede a la de Adán y Eva, consiste en la libre elección hecha por aquellos espíritus creados que radical e irrevocablemente rechazaron a Dios y su reino, usurpando sus derechos soberanos. Su tentación fue análoga a la utilizada por el tentador en *Ge-*

70 P. RICOEUR, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I” en *El conflicto de las interpretaciones*, trad. de Alejandrina Falcón, ed. Fondo de Cultura, Buenos Aires, 2003, p. 268.

71 FC, pp. 400-401.

72 *Ibidem*, p. 401.

nésis 3, 5 (“seréis como Dios” o “como dioses”) en el intento de transferir al hombre la actitud de rivalidad e insubordinación a Dios. El libro del Génesis muestra la actitud de antagonismo que Satanás quiere comunicar al hombre induciéndolo a la transgresión. También en el libro de Job (cf: *Job*, 1, 11; 2, 5-7) Satanás intenta provocar la rebeldía de el hombre que sufre. Asimismo en el libro de la Sabiduría (cfr: *Sab.* 2, 24) Satanás es presentado como el artífice de que la muerte entre en la historia del hombre junto al pecado.

Si ahora nos remitimos al Nuevo Testamento se lee en la Carta de San Judas: “a los ángeles que no guardaron su principado y abandonaron su propio domicilio los reservó con vínculos eternos bajo tinieblas para el juicio del gran día” (Jds. 6). Y en la segunda carta de San Pedro se habla de “ángeles que pecaron” y que Dios no perdonó (...) sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las cavernas tenebrosas, reservándolos para el juicio” (II. Pe., 2, 11). Esa opción hecha al comienzo, rechazando a Dios y representada por la figura de la Serpiente, le lleva a decir a San Juan que “el diablo desde el principio peca” (I. Jn., 3, 8), y, “él es homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque la verdad no estaba en él” (Jn., 8, 44). Sería temerario sostener que San Juan fuese gnóstico. El pecado fue tanto más grave cuanto mayor era la perfección espiritual y la perspicacia cognoscitiva del entendimiento angélico, cuanto mayor era su libertad y su cercanía a Dios. Rechazando la verdad conocida sobre Dios con un acto de la propia voluntad, Satanás se convierte en “mentiroso cósmico” y “padre de la mentira” (Jn., 8, 44). Vive la radical e irreversible negación de Dios y trata de imponer a los hombres, los otros seres creados a imagen de Dios, su “trágica mentira sobre el Bien” que es Dios. Juan Pablo II en sus alocuciones realizó una extensa y profunda exégesis de los primeros capítulos del Génesis, miércoles tras miércoles, de la que se derivó lo que posteriormente fue llamada su “Teología del cuerpo”. En su alocución referida a la caída de los ángeles rebeldes sostuvo: “En el libro del Génesis encontramos una descripción precisa de esa mentira y falsificación de la verdad sobre Dios, que Satanás (bajo la forma de serpiente) intenta transmitir a los primeros representantes del género humano: Dios sería celoso de sus prerrogativas e impondría por ello limitaciones al hombre (cf: *Gen.*, 3, 5). Satanás invita al hombre a liberarse de la imposición de este juego, haciéndose «como Dios»”⁷³.

Según San Juan, Satanás se convierte en homicida, es decir, en destructor de la vida sobrenatural que Dios había injertado desde el comienzo en él y en las criaturas hechas a “imagen de Dios”. El autor del libro de la Sabiduría

73 JUAN PABLO II, Alocución del miércoles 13 de agosto de 1986.

escribe: "...por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen" (*Sab.*, 2, 24). En el Evangelio Jesucristo amonesta: "...temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la gehena" (*Mt.*, 10, 28). Juan Pablo II añade: "Como efecto del pecado de los progenitores, este ángel caído ha conquistado en *cierta medida el dominio sobre el hombre*. Esta es la doctrina constante confesada por la Iglesia, y que el Concilio de Trento ha confirmado en el tratado sobre el pecado original (cf: *Ds.*, 1511). Dicha doctrina encuentra dramática expresión en la liturgia del bautismo, cuando se pide al catecúmeno que renuncie al demonio y a sus seducciones" (*Ibidem*, 13-VIII-1986).

Sobre su influjo en el hombre y en las disposiciones de su espíritu se encuentran varias indicaciones en las Sagradas Escrituras. Satanás es llamado "el príncipe de este mundo" (cfr: *Jn.*, 12, 31; 14, 30; 16, 11), "el Dios de este siglo" (*II. Cor.*, 4, 4) y "anticristo" (*I. Jn.*, 4, 3). Se le compara a un "león" (*I. Pe.*, 5, 8), a un "dragón" en el *Apocalipsis* y a una serpiente en el *Génesis*. Con frecuencia se utiliza el nombre de "diablo" para nombrarlo, del griego *diaballein*, que quiere decir, dividir, calumniar, engañar, causar la destrucción. No está sólo. "Somos muchos" gritaban los diablos a Jesús en la región de los gerasenos (*Mc.*, 5, 9); "el diablo y sus ángeles" dice Jesús en la descripción del juicio futuro (cfr. *Mt.*, 25, 41).

No creemos que la figura de la serpiente —como piensa Ricoeur— sea un resto mitológico que quedó incrustado y no fue racionalizado por el mito adánico. El tercer capítulo del Génesis nos habla de un coloquio que el tentador, presentado en forma de serpiente, tiene con la mujer. Resulta llamativo que hasta ese momento el libro del Génesis nada había hablado de que en el mundo creado existieran otros seres inteligentes y libres fuera del hombre y de la mujer. La descripción de Génesis 1 y 2 se refiere, en efecto, al mundo de los "seres visibles". El tentador pertenece al mundo de los "seres invisibles", puramente espirituales, si bien durante este coloquio la Biblia lo presenta bajo forma visible.

Esta primera aparición del espíritu maligno en las páginas bíblicas, conviene considerarlo en el contexto general de este tema en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Singularmente decisivo y elocuente es en este sentido el libro del Apocalipsis, según el cual es arrojado sobre la tierra "el dragón grande, la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás, que extravía a toda la redondez de la tierra" (*Ap.*, 12, 9). El pecado de Adán, el pecado primordial al cual se refiere el relato de *Gen.*, 3 es inducido por influencia de este ser. Juan Pablo II hace una fina exégesis de este pasaje en una de sus

alocuciones: “Tal como aparece en el relato bíblico, el pecado no tiene su origen en el corazón (y la conciencia) del hombre. Es, en cierto sentido el reflejo y la consecuencia del pecado ocurrido ya anteriormente en el mundo de los seres invisibles. A este mundo pertenece el tentador, la «serpiente antigua». Ya antes, aquellos seres habían sospechado y habían acusado a Dios, que, en cuanto Creador es la sola fuente de donación del bien a todas las criaturas y, especialmente, a las criaturas espirituales (...) Ellos habían sido los primeros en pretender poder «ser conocedores del bien y del mal como Dios», y se *habían elegido a sí mismos en contra de Dios*, en lugar de elegirse a sí mismos «en Dios», según las exigencias de su ser de criaturas: porque, «¿quién como Dios?». Y el hombre, al ceder a la sugerencia del tentador se hizo secuaz y cómplice de los espíritus rebeldes”⁷⁴. Ninguna alusión hay en Ricoeur a ese pecado ocurrido anteriormente en el mundo de los seres invisibles. Quizás, por su silencio al respecto, cree que esos seres invisibles deben ser desmitificados.

“El mundo todo está bajo el maligno” (I. *Jn.*, 5, 19) es una sentencia que alude a la presencia de Satanás en la historia de la humanidad, una presencia que se hace más fuerte a medida que el hombre y la sociedad se alejan de Dios, por mucho que intente “ocultarse” y los hombres tiendan a negar su existencia en nombre del racionalismo o de cualquier otro sistema de pensamiento que se autodenomine “científico”. Resultan del todo elocuentes tanto las palabras que Jesús dirigió a Pedro al comienzo de la pasión: “Simón, Satanás os busca para sacudiros como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe” (*Lc.*, 22, 31), como la oración que nos ha enseñado, “el Padrenuestro”, en el que rogamos que no nos deje caer en las insidias del tentador y nos libre de todo mal. Juan Pablo II concluye la alocución a la que hemos hecho referencia con la siguiente plegaria: “Haz, oh Señor, que no cedamos ante la infidelidad a la cual nos seduce aquel que ha sido infiel desde el comienzo”.

Una adecuada hermenéutica de los primeros capítulos del Génesis exige, por una parte, ver en la figura de la Serpiente a Satanás, Lucifer, el ángel caído (no un residuo mitológico insuficientemente desmitologizado), y por otra, considerar toda la historia de la humanidad en función de la salvación total, en la cual está inscrita la victoria de Cristo sobre “el príncipe de este mundo” (*Jn.*, 12, 31; 14, 30; 16, 11). No es casual el frecuente paralelismo en la literatura cristiana entre Adán y Jesús, entre el pecado del primer hombre y

74 JUAN PABLO II, Alocución del miércoles 10 de septiembre de 1986 “El primer pecado en la historia del hombre «peccatum originale»”.

la salvación que proviene del segundo Adán. De modo constante el misterio del comienzo del mundo está unido indisolublemente al misterio del final, en el cual la finalidad de todo lo creado llega a su cumplimiento. Y como leemos en la Carta a los Hebreos, Cristo se ha hecho partícipe de la humanidad hasta la cruz “para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y librar a aquellos que estaban toda la vida sujetos a servidumbre” (*Hb.*, 2, 14-15). La gran certeza es que “el príncipe de este mundo está ya juzgado” (*Jn.*, 16, 11) y “para esto apareció el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo” (*I. Jn.*, 3, 8). En esta fase histórica de la victoria de Cristo se inscribe el anuncio y el inicio de la victoria final, la *parusía*, la segunda y definitiva venida de Cristo al final de la historia. Pero mientras tanto la historia terrena continúa desarrollándose bajo el influjo de “aquel espíritu que —escribe San Pablo— ahora actúa en los que son rebeldes” (*Ef.*, 2, 2), aunque los cristianos saben que están llamados a luchar para el definitivo triunfo del bien: “No es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires” (*Ef.*, 6, 12).

Pecado y redención son términos asociados en la historia de la salvación. El pecado, esa realidad oscura que se difunde en el mundo creado por Dios y que constituye la raíz de todo mal, es correlativo con la redención. “Sólo por este camino es posible comprender plenamente el significado del hecho de que, según la Revelación, el Hijo de Dios se ha hecho hombre «por nosotros los hombres» y «por nuestra salvación». La historia de la salvación presupone «de facto» la existencia del pecado en la historia de la humanidad por Dios (...) Es necesario reflexionar ante todo sobre la verdad del pecado para poder dar un sentido justo a la verdad de la redención operada por Jesucristo”⁷⁵.

7. El pecado original para Ricoeur

El magisterio de la Iglesia sobre la doctrina del pecado original se podría sintetizar en lo que formuló en el Concilio Vaticano II: “Constituido por Dios en estado de santidad, el hombre tentado por el maligno, *abusó* de su *libertad* desde los comienzos de la historia, *erigiéndose* contra Dios y pretendiendo conseguir su fin al margen de Dios”⁷⁶. Se trata del pecado de los primeros padres. Pero a él se une una condición de pecado que alcanza a toda la humanidad y que se llama *pecado original*. Como advierte Juan Pablo II⁷⁷, ese

75 JUAN PABLO II, Alocución del miércoles 27 de agosto de 1986.

76 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 13.

77 Cfr. Alocución del miércoles 17 de septiembre de 1986.

término no aparece ninguna vez en las Sagradas Escrituras. Sin embargo la Biblia, sobre el trasfondo de *Gen. 3* describe en los siguientes capítulos del Génesis y en otros libros una auténtica “*invasión*” del pecado, que inunda el mundo entero, como consecuencia del pecado de Adán, contagiando con una especie de infección universal a la humanidad entera. La enseñanza cristiana acerca del pecado de los ángeles y del pecado originario del hombre nos plantea que el mundo era y fue pensado originariamente de una manera distinta de la que tiene ahora.

Ricoeur arremete con inusitado vigor contra la noción de pecado original, la considera una mera derivación de la teología de San Agustín, una noción cuasi-gnóstica, y se dispone a destruir este falso concepto. “Pienso que es necesario destruir el concepto como concepto para comprender la intención del sentido: el concepto de pecado original es un falso saber y debe ser destruido como saber; saber cuasijurídico de la culpabilidad de los recién nacidos, saber cuasibiológico de la transmisión de una tara hereditaria, falso saber que encierra una categoría jurídica de deuda y una categoría biológica de herencia en una noción inconsistente”⁷⁸.

Si bien para Ricoeur el pecado original constituye un falso saber, es al mismo tiempo un verdadero símbolo, verdadero símbolo de algo que como tal sólo él puede transmitir. Su crítica no pretende ser meramente negativa, dado que el fracaso del saber es el reverso de un trabajo de recuperación del sentido, gracias al cual se recuperaría la intención “ortodoxa” y el sentido recto y eclesiástico del pecado original. Por lo tanto se propone mostrar que ese sentido no es el de un saber jurídico ni biológico, ni tampoco “un saber jurídico-biológico relativo a cierta monstruosa culpabilidad hereditaria, sino *símbolo racional* de lo más profundo de cuanto declaramos en la confesión de los pecados”⁷⁹.

¿Cómo se ha llegado a esta falsa elaboración conceptual? La hipótesis de Ricoeur es que fueron razones apologéticas en el combate contra gnosis las que impulsaron a la teología cristiana a ponerse en la línea del pensamiento gnóstico. De modo paradójico, la teología cristiana siendo profundamente antignóstica en su concepción del mal, se dejó arrastrar en la discusión al terreno mismo de la gnosis y, de este modo, elaboró una conceptualización comparable a la suya. Dicho de otro modo, la antignosis derivó en una cuasi-gnosis. El concepto de pecado original sería antignóstico en su fondo, pero

78 P. RICOEUR, “El «pecado original», estudio de su significación”, en *El conflicto de las interpretaciones*, ob. cit. p. 246.

79 P. RICOEUR, “El pecado original...”, cit. p. 246.

cuasi-gnóstico en su enunciado. “Quizás haya algo terrible e impenetrable en la experiencia del mal, en el reconocimiento del pecado, que convierte a la gnosis en la permanente tentación del pensamiento, un misterio de iniquidad con respecto al cual el pseudoconcepto de pecado original es como el lenguaje cifrado”⁸⁰. Ricoeur no pierde oportunidad de denunciar el fracaso de toda teodicea racional a la hora de enfrentar el mal y el pecado, y de introducir, por causa de ese fracaso, la permanente nota de tragedia que siempre debe subsistir a la hora de enfrentar estos temas. El no se considera ni dogmático ni historiador sino que pretende contribuir a una hermenéutica del llamado pecado original, que considera reductor en el plano del saber, pero que recupera en el plano del símbolo. Se habría producido un deslizamiento o prolongación desde los símbolos míticos e imaginarios (cautiverio, caída, error, perdición, rebelión, extravío) hacia los *símbolos racionales*, que son propios del neoplatonismo, la gnosis y la patrística. Por ello no es extraño que sus dardos los dirija contra el papel desempeñado por San Agustín: “esto es inevitable, pues él fue el testigo de ese gran momento histórico durante el cual se establece el concepto. Él fue quien libró, primero el combate antimaniqueo, luego el combate anti-pelagiano. A partir de ese combate, librado en dos frentes distintos, se elaboró el concepto polémico y apologético de pecado original”⁸¹.

Como han mostrado Hans Jonas, Puech, García Bazán, entre otros especialistas, la gnosis es conocimiento, saber, ciencia en la que el mal es una realidad cuasifísica que asalta al hombre desde afuera, es cuerpo, es cosa, es mundo, y el alma ha caído en él. Esta exterioridad del mal conduce a que adquiera el estatuto de una cosa, de una sustancia que infecta por contagio. El alma es celeste, cae “aquí” y debe regresar “allá”. El pecado consistiría menos en un acto en el que se obra mal cuanto en el hecho de existir en el mundo, en la desgracia de existir. Para Ricoeur “la gnosis del mal es un realismo de la imagen, una mundanización del símbolo. Nace así la más fantástica impostura de la razón, cuyo nombre es gnosis”⁸². Contra esta gnosis del mal, la patrística cristiana replicó, una y otra vez, que el mal no tiene naturaleza, no es una cosa, no es materia, no es sustancia, no es mundo. Adán no es el origen absoluto del mal sino el punto de emergencia del mal en el mundo, el pecado no es mundo sino que entra en el mundo: por un hombre el pecado entró en el mundo.

80 *Ibidem*, p. 247.

81 *Ibidem*, p. 247.

82 *Ibidem*, p. 248.

Ricoeur le reprocha a San Agustín el que haya elaborado una visión puramente *ética* del mal, es decir, la que hace del hombre el único responsable. Se habría dejado de lado la visión trágica en la que se sostiene de que el hombre ya no es autor, sino víctima. Como hemos advertido, Ricoeur una y otra vez reivindica lo que denomina la visión trágica del mal, que enmudece ante el misterio del mal que sufre y de la cual es víctima. Le parece insuficiente el planteamiento agustiniano de considerar el mal como “la inclinación de aquello que tiene más ser hacia aquello que tiene menos ser”⁸³. El mal como *deficere*, desfallecer o *defecto* no daría razón de la realidad del mal. Asimismo la expresión “*naturae peccatum*”, adquirida por generación, indica que no se trata de pecados que cometemos, sino del estado de pecado en el que nacemos, como si fuese una tara hereditaria transmitida a todo el género humano por el primer hombre. Adán, como ancestro de todos los hombres es considerado como iniciador y propagador del mal. Antignóstico en su origen y por su intención, el concepto de pecado original se convierte para Ricoeur en cuasignóstico a medida que se racionaliza⁸⁴. La elección es obra de la gracia, la perdición es por derecho, y, para justificar esta perdición por derecho, San Agustín habría construido la idea de una culpabilidad natural, heredada del primer hombre. Ante esto Ricoeur se plantea algunas preguntas donde nuevamente comparece su denuncia contra toda visión ética del mal y se vuelve a proclamar el fracaso de toda tentativa especulativa de esclarecer el misterio de la iniquidad, el fracaso de toda Teodicea: “¿Este proceso de pensamiento difiere en lo esencial del de los amigos de Job, quienes explican al justo sufriente la justicia de sus sufrimientos? ¿No es esta la antigua ley de retribución, vencida en el plano de la culpabilidad colectiva de Israel por Ezequiel y Jeremías, que ahora toma su revancha en el plano de la humanidad entera? ¿No habrá que denunciar la eterna teodicea y su loco proyecto de justificar a Dios, cuando de hecho es él quien *nos* justifica? ¿No será la racionalización insensata de los abogados de Dios lo que ahora obsesiona a San Agustín?”⁸⁵.

83 “Desfallecer (*deficere*) aún no es la nada, sino tender hacia la nada. Pues, cuando las cosas que tienen más ser declinan (*declinant*) hacia las que tienen menos ser, no son éstos las que desfallecen, sino aquellas que declinan y, que de ahí en más, tienen menos ser que antes, no porque se conviertan en las cosas hacia las cuales declinan, sino porque se vuelven menores, cada una en su propia especie” (SAN AGUSTÍN, *Contra Secundinum*, 11).

84 El mismo San Pablo habría hecho uso de un vocabulario gnóstico cuando habla de “la ley del pecado que está en nuestros miembros”. Para él, el pecado no es un movimiento de declinación sino que denota una radical impotencia, es una fuerza demoníaca que “habita” en el hombre.

85 P. RICOEUR, “El pecado original...”, en *ob. cit.*, p. 255.

Como hemos comentado, ante el fracaso del saber, Ricoeur rescata la intención ortodoxa, el sentido recto y eclesiástico que se le debe atribuir al pecado original. No es un concepto, sino un símbolo, un símbolo racional o símbolo para la razón. El concepto no tiene consistencia propia sino que remite a expresiones que son *analógicas*, no por falta de rigor sino por exceso de significado. Ahora se trata de explicitar esa oscura riqueza analógica. Es lo que hizo en su *Simbólica del mal* cuando en vez de continuar en la línea de la especulación racional, vuelve a los símbolos primarios, prerracionales que contiene la Biblia —error, rebelión, cautiverio, camino tortuoso: todos tienen en común el ser ajenos a una lengua abstracta— y nutrirse de ellos y de su enorme carga de sentido. A través de éstos símbolos, más descriptivos que explicativos, los autores bíblicos apuntaban a ciertos rasgos oscuros y obsesivos de la experiencia humana del mal, que, por cierto, tienen bastante más riqueza que el pálido concepto negativo de defecto. Sólo entonces estaremos en condiciones de percibir la *función simbólica* del pecado original, ya que este símbolo está dotado de una carga y fuerza simbólica extraordinaria porque expresa, por medio de una creación plástica, el fondo inexpresado —e imposible de ser manifestado por medio de un lenguaje directo y claro— de la experiencia humana. “Entre el historicismo ingenuo del fundamentalismo y el moralismo exangüe del racionalismo se abre el camino de la hermenéutica de los símbolos”⁸⁶.

Haciendo abstracción y sin hacer ninguna alusión al precedente angélico del que ya hemos hecho mención, Ricoeur insiste en que para toda conciencia, a la hora de la responsabilidad, el mal *ya está allí*. Al localizar el origen del mal en un antepasado lejano, el mito adámico revela la situación de todo hombre: eso ya ha tenido lugar. No inaugura el mal, lo continúa. Hay una realidad de pecado previa a la toma de conciencia, hay una dimensión comunitaria del pecado irreductible a la responsabilidad individual que explicaría esa impotencia de la voluntad. Su filiación protestante, al mencionar un concepto caro a Lutero, se pone de manifiesto en el siguiente texto: “El mal es una suerte de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, no ya frente a él, sino en él: esto es el siervo albedrío. Esta es la razón por la cual fue necesario combinar monstruosamente un concepto jurídico de imputación, para que sea voluntario, y un concepto biológico de herencia para que sea involuntario, adquirido, contraído”⁸⁷. No tendríamos derecho a especular sobre *el*

86 *Ibidem*, p. 259.

87 *Ibidem*, p. 260.

mal que ya está ahí, más allá del mal que nosotros hacemos. Allí radica el misterio del mal.

El lema inspirador de la hermenéutica de Ricoeur, que reitera constantemente en sus obras, es “el símbolo da qué pensar”. Es una sentencia que lo cautiva y que de alguna manera resume su perspectiva. Con ello quiere significar dos cosas: el símbolo *da*; no es el sujeto el que constituye el sentido, sino que es el símbolo el que lo da; da “que pensar”. De modo que todo está ya dicho en el enigma, y a partir de él hay que pensar. “Mi problema es, entonces, el siguiente: ¿cómo se puede pensar a partir del símbolo sin volver a la antigua interpretación alegórica ni caer en la trampa de la gnosis? ¿Cómo despejar en el símbolo un sentido que ponga en movimiento el pensamiento, sin dar por supuesto un sentido previo, oculto, disimulado, encubierto, ni orientarse hacia el seudo saber de una mitología dogmática”⁸⁸. Esta reflexión a partir de los símbolos que oscila entre la Escila de la alegoría y el Caribdis de la gnosis, triunfa en todo caso, sobre la visión ética del mal. Ricoeur entiende por visión ética del mal la mutua explicación del mal por la libertad y de la libertad por el mal: ésta es la esencia de la visión moral del mundo y del mal. ¿Qué es lo que se excluye en la visión ética del mal? “Lo que no se menciona, lo que se pierde, en esa tenebrosa experiencia del mal que aflora de diversas maneras en la simbólica del mal, y que constituye, para hablar con propiedad, lo «trágico» del mal”⁸⁹.

Para Ricoeur con el concepto de pecado original se rozaría la gnosis entendida ya sea como mitología dogmática o como reificación del mal en una “naturaleza”. Como hemos señalado, se trataba de destruir ese concepto como falso saber ya que reúne, en una noción inconsistente, un concepto jurídico — el de imputación, de culpabilidad imputable — con un concepto biológico — el de herencia⁹⁰. Para Ricoeur será Kant el que completará a San Agustín al destruir la envoltura gnóstica del concepto de pecado original. El volverá a sumir en el no-saber la búsqueda de un fundamento, al declarar que el origen de esa propensión al mal permanecerá siempre como un enigma impenetrable para nosotros. De este modo, resurge lo trágico: “La función de lo trágico es

88 P. RICOEUR, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”, en *El conflicto de las interpretaciones*, *ob. cit.*, p. 272.

89 *Ibidem*, p. 272.

90 “Idea intelectualmente inconsistente pues mezcla dos universos de discurso: el de la ética o del derecho y el de la biología. Idea intelectualmente escandalosa, pues retrocede más acá de Ezequiel y de Jeremías, a la vieja idea de retribución y la inculpación de los hombres en masa. Idea intelectualmente irrisoria, pues relanza la eterna teodicea y su proyecto de justificar a Dios” (“Hermenéutica de los símbolos I”, en *ob. cit.*, p. 278).

cuestionar la seguridad, la certeza de sí, la pretensión crítica, incluso nos atrevemos a decir: la presunción de la conciencia moral que se hizo cargo de todo el peso del mal. Mucho orgullo se oculta, quizás, en esa humildad. Entonces, los símbolos trágicos hablan en el silencio de la ética humillada. Hablan de un «misterio de iniquidad» que el hombre no puede asumir del todo como propio, del cual la libertad no puede dar cuenta en la medida en que se encuentra en ella. No hay reducción alegórica de dicho símbolo. Se dirá que los símbolos trágicos hablan de un misterio divino del mito. En efecto, quizás también sea necesario llenar de tinieblas lo divino, que la visión ética redujo a la función moralizante de Juez. Contra la juricidad de la acusación y de la justificación, el Dios de Job habla «desde el fondo de la tormenta»⁹¹.

A diferencia de toda “gnosis” que pretende saber el origen del mal, el filósofo reconoce con Kant que aquí se desemboca en lo inescrutable y lo insondable. “No hay para nosotros razón comprensible para saber de dónde, en un principio, pudo habernos venido el mal moral”⁹², sostiene Kant. Asimismo Ricoeur declara el fracaso de todas las especulaciones racionales, y concluye que “los símbolos de hecho se resisten a toda reducción a un conocimiento racional; el fracaso de todas las teodiceas, de todos los sistemas referidos al mal, da testimonio del fracaso del saber absoluto en sentido hegeliano. Todos los símbolos dan que pensar, pero los símbolos del mal muestran de manera ejemplar que hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos nunca llegará a ser conocimiento absoluto”⁹³. Después de esta escucha acogedora de los símbolos y de los mitos, es importante que la filosofía prosiga su discurso propio, y continúe la reflexión. Pero antes de esa reflexión que propone desde y a partir de los símbolos, quisiera detenerme en la reflexión de la tradición católica respecto al pecado original.

8. El magisterio católico sobre el pecado original

91 “Hermenéutica de los símbolos I”, en *ob. cit.*, p. 281.

92 I. KANT, “*La religión dentro de los límites de la mera razón*”, trad. en Alianza editorial, Madrid, 1995, p. 63. Ricoeur cita a Kant: “El origen racional de esta propensión al mal es para nosotros impenetrable, porque debe sernos imputado y porque ese fundamento supremo de todas las máximas exigiría, a su vez, la admisión de una máxima mala” (p. 283).

93 “Hermenéutica del símbolo y reflexión filosófica II”, en *ob. cit.*, p. 302.

Ricoeur tiene un conocimiento asiduo —lo que se demuestra en sus citas— de los textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El pecado se ha convertido en el destino común del hombre, en su herencia “desde el seno materno”. Así el salmista exclama en momentos de angustia: “Pecador me concibió mi madre” (*Sal.* 50; 51), en el que se unen el arrepentimiento y la apelación a la misericordia divina. Asimismo San Pablo es del todo explícito en la Carta a los Romanos: “Todos nos hallamos bajo el pecado” (*Rom.*, 3, 19); “Éramos por naturaleza hijos de la ira” (*Ef.* 2, 3). En todos estos textos, comentan los expertos en exégesis bíblica, se trata de la naturaleza humana abandonada a sí misma, de la naturaleza afectada por el pecado de los primeros padres, sin la ayuda de la gracia, y, por tanto, es la condición de todos sus descendientes. Estos textos que hablan de la universalidad y del carácter hereditario del pecado, casi congénito a la naturaleza, el estado que todos los hombres reciben con la misma concepción, son una buena introducción a la doctrina católica sobre el pecado original. Se trata de una verdad transmitida implícitamente desde el principio y convertida en declaración formal del Magisterio en el siglo XV con el Concilio de Cartago el año 418 y en el Sínodo de Orange del 529, principalmente contra los errores de Pelagio (cf: *Ds.*, 222-223; 371-372). Posteriormente, en el periodo de la Reforma, dicha verdad fue formulada solemnemente por el Concilio de Trento en 1546 (cf: *Ds.*, 1510-1516). Es necesario referirse a este decreto para conocer los contenidos esenciales del dogma católico sobre este punto⁹⁴.

El Decreto tridentino habla de “esclavitud bajo el dominio de aquel que tiene el poder de la muerte” (cf: *Ds.*, 1511). La situación bajo el dominio de Satanás se describe como “esclavitud”. El Decreto se refiere al pecado de Adán en cuanto pecado propio y personal de los primeros padres, el llamado por los teólogos *peccatum originale originans*, y describe las consecuencias nefastas que tuvo ese pecado en la historia del hombre, el *peccatum originale originatum*. En la exégesis que hizo Juan Pablo II, se muestra consciente sobre las posibles dificultades de comprensión que implica esta doctrina: “La cultura moderna manifiesta serias reservas sobre todo frente al pecado original. No logra admitir la idea de un pecado *hereditario*, es decir, vinculado a la decisión de uno que es «cabeza de estirpe» y no con la del sujeto interesado. Considera que una concepción así contrasta con la visión personalista del hombre y con las exigencias que se derivan del pleno respeto a su subjetividad. Y sin embargo la enseñanza de la Iglesia sobre el pecado

94 Cfr: Alocuciones de Juan Pablo II los miércoles 24 de septiembre y 1 de octubre de 1986.

original puede manifestarse sumamente preciosa también para el hombre actual, el cual, tras rechazar el dato de la fe en esta materia, no logra explicarse los subterfugios misteriosos y angustiosos del mal, que experimenta diariamente, y acaba oscilando entre un optimismo expeditivo e irresponsable y un radical y desesperado pesimismo”⁹⁵.

El Concilio de Trento se apoya fundamentalmente en las Cartas de San Pablo a los Romanos para asentar la doctrina del pecado original y sus consecuencias para todos los hombres. “Como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado” (*Rom.*, 5, 12). El pecado de Adán, entonces, tuvo consecuencias para todos los hombres: “por la desobediencia de un solo hombre, muchos se constituyeron en pecadores” (*Rom.*, 5, 19), y el versículo anterior: “por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos” (*Rom.*, 5, 18).

El Decreto tridentino, oponiéndose a Pelagio, agrega: “Este pecado de Adán que es uno sólo por su origen y transmitido por propagación y no por imitación, está en cada uno como propio” (*Ds.*, 1513). Esta convicción de la Iglesia de que el pecado original se transmite por generación natural se reafirma en la práctica del bautismo de los recién nacidos que el decreto establece: “Se bautizan verdaderamente para la remisión de los pecados, a fin de que se purifiquen en la regeneración del pecado contraído en la generación” (*Ds.*, 1514).

Queda claro que el pecado original no tiene el carácter de culpa personal. Es la privación de la gracia santificante en una naturaleza que, por culpa de los progenitores, se ha desviado de su fin sobrenatural. Es el pecado de la naturaleza y sólo analógicamente se predica del pecado de la persona. El hombre antes del pecado original disponía de esta dote o don sobrenatural a la naturaleza humana. En la “lógica” interior del pecado, que es rechazo de la voluntad de Dios, dador de ese don, estaba incluida la pérdida de él. “La gracia santificante *ha cesado de constituir el enriquecimiento sobrenatural de esa naturaleza que los primogenitores transmitieron a todos sus descendientes* en el estado en que se encontraba cuando dieron inicio las generaciones humanas. Por ello el hombre es concebido y nace sin la gracia santificante”⁹⁶.

En este tema hay un punto de suma importancia que es necesario tener en cuenta para la correcta interpretación de esta doctrina. Y es el hecho de que

95 JUAN PABLO II, Alocución del miércoles 24 de septiembre de 1986.

96 JUAN PABLO II, Alocución del miércoles 1 de octubre de 1986.

siempre que se habla del pecado original hay una referencia constante al misterio de la redención realizada por Jesucristo, el cual “por nosotros los hombres y por nuestra redención” se hizo hombre. Este artículo del Símbolo sobre la finalidad salvífica de la Encarnación se refiere principal y fundamentalmente al pecado original. El decreto del Concilio de Trento está enteramente orientado y compuesto en referencia a esta finalidad, esto es, a la promesa de un futuro vencedor de Satanás y liberador del hombre, cuestión que ya se atisba en *Génesis* 3, 15 y después en muchos textos. Tras el pecado de Adán y Eva, Dios se dirige directamente al tentador, a la “antigua serpiente”, de quien el autor del Apocalipsis dirá que “tenta a todo el mundo (cf: *Ap.*, 12, 9. “extravía la tierra entera”): “Por haber hecho eso, serás maldita”. Pero al mismo tiempo, en la respuesta de Dios al primer pecado, está el anuncio de la lucha que durante toda la historia del hombre se entablará entre el mismo “padre de la mentira” y la mujer y su Estirpe. El Concilio Vaticano II alude a esta lucha entre el bien y el mal que se libra en cada hombre: “El hombre se nota incapaz de dominar con eficacia por sí sólo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse aherrojado como entre cadenas”. Pero a esta fuerte expresión el Concilio contrapone la verdad de la redención con una afirmación de fe no menos fuerte y decidida: “Pero el Señor vino en persona a liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al «príncipe de este mundo» (*Jn.*,12,31) que le retenía en la esclavitud del pecado”⁹⁷.

Esta estrecha asociación entre el pecado original y la redención quizás encuentre su expresión más plena y neta en la Carta a los Romanos de San Pablo. Adán es “figura del que había de venir” (*Rom.*, 5, 14). “Pues si por la transgresión de uno mueren muchos, cuánto más la gracia de Dios y el don gratuito por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, ha abundado en beneficio de muchos” (*Rom.*, 5, 15). “Pues como, por la desobediencia de un solo hombre, muchos se constituyeron en pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos se constituyeron en justos” (*Rom.*, 5, 19). Por lo tanto, “como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llegó a todos la justificación de la vida” (*Rom.*, 5, 18). El Concilio de Trento se detiene particularmente en este texto paulino de *Rom* 5, 12 como fundamento de la doctrina que afirma tanto la universalidad del pecado como la universalidad de la redención.

El Credo del Pueblo de Dios de Paulo VI en 1968, al concluir el “Año de la fe”, vuelve a proponer las enseñanzas de las Sagradas Escrituras y de la

97 Constitución *Gaudium et spes*, 13.

Tradición de la Iglesia sobre el pecado original: “Creemos que en Adán todos pecaron, lo cual quiere decir que la falta original cometida por él hizo caer la naturaleza humana, común a todos los hombres, en un estado en que se experimenta las consecuencias de esta falta y que no es aquel en el que se hallaba la naturaleza al principio de nuestros primeros padres, creados en santidad y justicia y en el que el hombre no conocía ni el mal ni la muerte. Esta naturaleza humana caída, despojada de las vestiduras de la gracia, herida en sus propias fuerzas naturales y sometidas al imperio de la muerte, se transmite a todos y en este sentido todo hombre nace en pecado. Sostenemos pues con el Concilio de Trento que el pecado original se transmite con la naturaleza humana «no por imitación sino por propagación» y que por tanto es propio de cada uno. Creemos que nuestro Señor Jesucristo, por el sacrificio de la cruz nos rescató del pecado original y de todos los pecados cometidos por cada uno de nosotros, de modo que, según afirma el Apóstol, «donde había abundado el pecado, sobreabundó la gracia»”.

No se puede comprender plenamente la realidad del pecado en la historia del hombre sin esta expresa referencia que siempre se hace al misterio de la redención. La naturaleza humana no sólo está “caída”, sino también “redimida” en Jesucristo. Como se puede apreciar, hay que tener en cuenta toda la historia de la salvación para juzgar rectamente sobre el pecado original. Al respecto Benedicto XVI, el domingo 30 de noviembre del 2008, al momento de rezar el Angelus con ocasión del primer domingo de Adviento, pronunció una homilía “El Tiempo visto con los ojos de Dios” en la que considera estos grandes hitos de la historia: “El tiempo tiene tres pilares que marcan el ritmo de la historia de la salvación: al inicio está la creación, en el centro la encarnación-redención, y al final la «*parusía*», la venida final que comprende también el juicio universal”⁹⁸. Si adoptamos esta perspectiva del “tiempo visto con los ojos de Dios”, podemos ver que en el “protoevangelio” en cierto sentido Cristo es anunciado por primera vez como “el nuevo Adán” (cf: I. *Cor.*, 15, 45). Más aún, su victoria sobre el pecado obtenida mediante “la obediencia hasta la muerte de cruz” (cf: *Fil.*, 2, 8), comportará una abundancia tal de perdón y de gracia salvífica que superará desmesuradamente el

98 “Ahora estos tres momentos no deben ser comprendidos simplemente como una sucesión cronológica. De hecho, la creación se encuentra ciertamente en el origen de todo, pero es también continua y tiene lugar durante todo el desarrollo del devenir cósmico hasta el final de los tiempos. Del mismo modo, si bien la encarnación-redención acaeció en un determinado momento histórico, el período del paso de Jesús sobre la tierra, sigue extendiendo su radio de acción a todo el tiempo presente y al posterior. A su vez, la última venida y el juicio final, que precisamente tuvieron en la cruz de Cristo una decisiva anticipación, ejercen su influjo sobre la conducta de los hombres de todas las épocas”.

mal del primer pecado y de todos los pecados de los hombres. Ya en el “protoevangelio” se puede vislumbrar que en la suerte del hombre caído (*status naturae lapsae*) se introduce ya la perspectiva de la futura redención (*status naturae redemptae*). Y ya desde ese primer momento se muestra a Dios como infinitamente justo y misericordioso. Se anuncia la victoria salvífica del bien sobre el mal, lo que se manifestará plenamente en el Evangelio mediante el misterio pascual de Cristo crucificado y resucitado. Dios al anunciar al Redentor, constituye a la Mujer como primera “enemiga” del príncipe de las tinieblas. “Ella ha de ser —comenta Juan Pablo II—, en cierto sentido, la primera destinataria de la definitiva Alianza, en la que las fuerzas del mal serán vencidas por el Mesías, su Hijo («su estirpe») (...) Muchísimos Padres y Doctores de la Iglesia ven en la Mujer anunciada en el «protoevangelio» a la Madre de Cristo, María (...) No pocos antiguos Padres, como dice el Concilio Vaticano II (Const. *Lumen Gentium*, 56), en su predicación presentan a María, Madre de Cristo, como la nueva Eva (así como Cristo es el nuevo Adán, según San Pablo). María toma su sitio y constituye lo opuesto de Eva, que es «la madre de los vivientes» (*Gen.*, 3, 20), pero también la causa, como Adán, de la universal caída en el pecado, mientras María es para todos «*causa salutis*», por su obediencia a cooperar con Cristo en nuestra redención”⁹⁹.

Un punto decisivo en el que conviene insistir y volver a considerar con fuerza nuevamente, es lo que con gran agudeza Tomás de Aquino consideraba como el elemento más importante para comprender la doctrina del pecado original: la unidad de todos los hombres en Adán, la unidad del género humano. “Todos los hombres que nacerán en Adán, pueden ser considerados como “un (único hombre), en cuanto que entran en la naturaleza que han recibido del primer padre”¹⁰⁰.

En esta misma línea se desarrollan las reflexiones de Robert Spaemann quien considera que la doctrina del pecado original posee un profundo valor en el marco de la autocomprensión del hombre. Sostiene que “la idea revalorizada por el Vaticano II del «pueblo de Dios», me parece una interesante ayuda indirecta para una nueva comprensión del pecado original. Ha crecido la conciencia de una comunidad de salvación solidaria, la conciencia de que nadie puede agradecer la salvación a sí mismo. Que la salvación de todo hombre procede de la cruz de Cristo es ciertamente una concepción, cuya plausibilidad esta inseparablemente unida con la implicación colectiva en la

99 JUAN PABLO II, Alocución del miércoles 17 de diciembre de 1986.

100 *S.Th.*, I-II, q. 81, a. 1.

culpa. Pero esta implicación colectiva en la culpa no consiste en que la humanidad es por así decir una comunidad de culpa solidaria, sino todo lo contrario, ya que con motivo de una culpa inicial, ha dejado de ser una comunidad solidaria. «En otro tiempo no erais pueblo de Dios» (I. *Pe.*, 2, 10). El pecado original no es una cualidad positiva que todo hombre hereda de sus padres primitivos, sino que es una carencia de una cualidad que debería haber heredado. Esta cualidad que falta es la de la pertenencia a una comunidad de salvación. El nacer en la humanidad es, pues, no un nacer en una comunidad de salvación, en un pueblo de Dios”¹⁰¹.

Esta idea de la unidad del género humano es crucial, y aunque estuvo muy presente en los escritos de los Padres de la Iglesia, la tendencia individualista propia de la cultura moderna quizás explique el por qué esta concepción se ha difuminado y no está presente ni en la mentalidad ni en el horizonte cultural de nuestro tiempo. La pertenencia al nuevo pueblo de Dios no acontece por el mero nacimiento, sino por la fe y el sacramento.

Para Spaemann, lo que se llama pecado, se puede interpretar como un permanecer pecaminoso del hombre en su centralidad, por la que se toma a sí mismo como exclusivo centro de preferencia y referencia, es decir en una “naturalidad” que impide al hombre trascenderse en virtud de su racionalidad. Como ser viviente y sensible es natural para el hombre adoptar la perspectiva de la centralidad, pero como ser racional está llamado a trascenderla. Sólo en el hombre, la singular vivencia que llamamos saber racional, nos instruye y nos hace capaces de invertir esta dirección céntrica. El hombre, a través de su intelecto, hace posible que por primera vez la vida pueda desconsiderarse a sí misma y hasta cierto punto relativizarse. Dicho con palabras certeras de Spaemann: “puede presentar sus propios intereses en un discurso de justificación cuyo resultado esté abierto, porque puede en principio reconocer como igualmente dignos de consideración los intereses de todos los demás, según su rango y peso. El hombre no remite todo el entorno a sí mismo; puede caer en la cuenta de que él mismo es también entorno para otros.

101 R. SPAEMANN, “Sobre algunas dificultades de la doctrina del pecado original” en *Sobre el pecado original*, editor Cardenal Christoph Schönborn, trad. al cast. por Miguel Antolí, ed. Edicep, Valencia, 2001, p. 62. Iniciaba este ensayo diciendo: “Desde una serie de años, el teólogo laico llega con admiración a la constatación de que en la predicación católica lo mismo que en la literatura teológica, que llega a su alcance, del *peccatum originale* o apenas se habla o se rechaza expresamente esta doctrina como un camino errado inspirado en Agustín, dejando en completo silencio los cánones del concilio de Trento. Esto crea admiración porque las fuentes de la revelación hablan de una manera inequívoca sobre este punto” (p. 39).

Precisamente en esta relativización del propio yo finito, de los propios deseos, intereses, objetivos, se dilata la persona y se hace algo absoluto”¹⁰².

Resulta inevitable, en todo caso, una tensión entre nuestra condición de vivientes y la de racionales. Por una parte, seguimos estando en el centro de nuestro mundo circundante e interpretando el mundo desde nuestra posición central, pero por otra, como dotados de intelecto, tenemos la capacidad para salir de nuestra posición céntrica, aprehender la realidad en sí, (*fieri aliud inquantum aliud*, rasgo característico del comportamiento cognoscitivo), la naturaleza propia y la de los demás. La racionalidad implica esta autotranscendencia de la vida y nos permite vernos a nosotros mismos desde fuera, con los ojos de los demás, con la perspectiva que no es la del ser vivo que somos nosotros mismos. Esta trascendencia de sí mismo hace posible la justicia, y cuando el bien del otro se manifiesta, reclamará amor, que llevará a la donación del sujeto, e incluso, a la prescindencia de sí mismo.

Esta oposición entre nuestra condición de vivientes y la racionalidad, entre vida orgánica y reflexión, entre vida y conciencia, es de tal índole, que no se da un simple tránsito o desarrollo de la una a la otra. Es necesaria una ruptura, una decisión, para hacer saltar el círculo de la autorrealización y la autoafirmación. Según Spaemann se requiere una auténtica *metanoia* y conversión para que se dé esta autorrelativización del sujeto, que sólo es factible en el horizonte de la generalidad racional¹⁰³. El hombre una vez que ha despertado a la razón y ha entrado en el horizonte de lo absoluto, siempre experimentará esa tensión entre la inclinación a perseverar en su posición central o la autorrealización entendida como satisfacción de tendencias y la exigencia de autorrelativización de un ser racional capaz de conocer la realidad en sí y de asumir como propia la posición del otro. “El animal —cito a Spaemann— permanece inocente en su centralidad. Ni se relativiza, ni se absolutiza, pues no dispone del horizonte de lo absoluto, del horizonte de ser. El hombre, en cambio, sólo de *mala fide* persevera en la centralidad”¹⁰⁴. Lo que

102 R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, trad. de Daniel Innerarity. Madrid, ed. Rialp, 1989, p. 105.

103 Cfr: R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, trad. de José Luis del Barco, ed. Rialp, 1991, p. 136.

104 R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, p. 143. Desde una perspectiva teológica encuentro sugerente la postura de C. S. Lewis: “Este acto de obstinación por parte de la criatura, que constituye una total falsedad respecto a su verdadera posición de criatura, es el único pecado al que se puede concebir como la caída (...) Como yo soy yo, debo hacer un acto de abandono de la propia voluntad, no importa cuán pequeño o cuán fácil éste sea, para vivir para Dios en lugar de para mí mismo. Este es, si se quiere, el «punto más débil» en la naturaleza misma de la creación, el riesgo que aparentemente Dios piensa que vale la pena

se llama pecado se puede interpretar como un permanecer pecaminoso del hombre en una “naturalidad” que impide al hombre trascenderse en virtud de su racionalidad.

Conviene insistir y enfatizar la visión bíblica de la unidad del género humano, noción que se encuentra lejos de nuestro horizonte cultural, pero que es vital para comprender el pecado original tal como lo ha entendido la patrística y el magisterio de la Iglesia. Henri de Lubac, uno de los mejores teólogos del siglo XX, con gran erudición y con gran despliegue de citas de los Padres, ha destacado este aspecto esencial que, al no tenerse en cuenta, dificulta muchas veces la inteligibilidad del dogma del pecado original¹⁰⁵. Ya hemos considerado como Spaemann valora la noción de pueblo de Dios, planteada por el Concilio Vaticano II, en virtud de la cual se puede considerar el pecado original como el estado de la inicial no pertenencia al pueblo de Dios. El Génesis nos enseña que Dios hizo al hombre a su imagen. Esta imagen divina no es una en éste y otra en aquél: es en todos la misma imagen, la misma participación misteriosa en Dios que constituye el ser del espíritu realiza igualmente la unidad de los espíritus entre sí. El hombre hecho a imagen de Dios es la naturaleza humana comprendida como un todo. De ahí la imagen agustiniana de una familia espiritual única destinada a formar la única ciudad de Dios.

Henri de Lubac no sólo cita a Gregorio de Niza y otros Padres para ilustrar esta doctrina, sino que muestra cómo esta consideración de la unidad del género humano inspira toda una tradición que, a modo de ejemplo, se encuentra en el siglo XIV con Ruysbroeck y su obra *Espejo de la salvación eterna*: “El Padre celestial ha creado a todos los hombres a su imagen. Su imagen es su Hijo, su sabiduría eterna...anterior a toda creación. Todos nosotros hemos sido creados con relación a esta imagen eterna. Se encuentra ésta esencial y personalmente en todos los hombres, cada cual la posee entera e indivisa, y todos juntos no tienen tampoco más que una sola. De este modo todos somos uno, íntimamente unidos en nuestra imagen eterna, que es imagen de Dios y la fuente en todos nosotros de nuestra vida y de nuestra llamada a la existencia”¹⁰⁶.

tomar” (*El problema del dolor*, trad. de Susana Bunster, ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1990, p. 83).

105 Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, ed. du Cerf, Paris, 1983; trad. de Juan Costa, *Catolicismo, los aspectos sociales del dogma*, ed. Encuentro, Madrid, 1988, pp. 21-36.

106 RUYSBROECK, *Obras*, trad. de los Benedictinos de Wisques, t. I, 3º ed, p. 87. Citado por De Lubac, pp. 24-25.

En el lenguaje de los primeros siglos, lo más corriente era que Adán fuese llamado no el “padre” del género humano, sino el “primer formado”, “el primer engendrado por Dios” (Gregorio de Nisa), como lo recordaba la genealogía de Jesús según San Lucas (“hijo de Enós, hijo de Seth, hijo de Adán, hijo de Dios” (*Lc.*, 3, 28). Creer en el Dios único era al mismo tiempo creer en un Padre común de todos, *unus Deus et Pater omnium*. Dada esta situación, toda infidelidad a la Imagen divina —este punto es enfatizado por De Lubac— que el hombre lleva en sí, toda ruptura con Dios es al mismo tiempo desgarramiento de la unidad humana: “*Ubi peccata, ibi multitudo*” (Orígenes). “Fiel a esta consideración de Orígenes, Máximo el Confesor considera el pecado original como una separación, una fragmentación: se podría decir, en el sentido peyorativo de la palabra, una individualización. Mientras que Dios actúa sin cesar en el mundo para hacer que todo concurra a la unidad, «la naturaleza única fue rota en mil pedazos» por este pecado que es la obra del hombre, y la humanidad que debía constituir un todo armonioso, en donde lo mío y lo tuyo no se hubieran opuesto, se convirtió en una polvareda de individuos con tendencias violentamente discordantes. «Y ahora, concluye Máximo, nos desgarramos los unos a los otros como bestias salvajes...» «Satanás nos ha dispersado», decía por su parte Cirilo de Alejandría para explicar la caída original y la necesidad de un redentor”¹⁰⁷.

La división y escisión que experimenta el hombre en su interior no es ajena y va a la par con el desgarramiento social. De San Agustín solemos retener sus admirables análisis interiores y psicológicos que nos ofrece sus *Confesiones*, pero suele pasarse por alto la perspectiva social presente en *La Ciudad de Dios*. Conviene no olvidar esta perspectiva tan presente en los Padres y que nos recuerda De Lubac: la Redención es una obra de restauración que reestablece la unidad perdida. Reestablecimiento de la unidad sobrenatural del hombre con Dios, pero también de los hombres entre sí. Así lo declara San Agustín: “la misericordia divina ha recogido de todas partes los fragmentos, los ha fundido en el fuego de su caridad, y ha reconstituido su unidad rota...Así es como Dios ha rehecho lo que había hecho, ha reformado lo que ha formado”¹⁰⁸. Cristo viene a reagrupar en torno suyo a la humanidad y tal es el gran milagro del Calvario. Cristo lleva en sí virtualmente a todos los hombres, *erat in Christus Jesu omnis homo*. Asumiendo una naturaleza humana, se ha unido, incorporándola a sí, la naturaleza humana, y toda ella por entero le sirve en alguna manera de cuerpo. *Naturam in se universae*

107 H. DE LUBAC, *ob. cit.*, p. 27.

108 SAN AGUSTÍN, *In psalmo* 58, n. 10; *De Trinitate*, I, 4, c 7 (42, 805).

carnis assumpsit. Toda entera la llevará al Calvario, entera la resucitará y entera la salvará. Cristo Redentor no ofrece solamente la salvación a cada uno. El mismo es la Salvación del Todo, y para cada uno la salvación consiste en ratificar personalmente su pertenencia original a Cristo, de suerte que no sea rechazado, “suprimido de ese Todo”¹⁰⁹. Por su único Sacrificio hará de todas las naciones un solo Reino. Es lo que refrenda Clemente de Alejandría: “El Cristo entero, si así se puede llamar, el Cristo total no se divide; no es ni bárbaro, ni judío, ni griego, ni hombre, ni mujer, sino que es el Hombre nuevo enteramente transformado por el Espíritu”¹¹⁰. Esta noción del Hombre nuevo proviene de San Pablo quien anima a “vestirse enteramente del Hombre nuevo”, cuya cabeza es el Redentor, pues el misterio del Hombre nuevo es el misterio de Cristo por excelencia¹¹¹. San Hipólito se hace eco de esta idea: “Deseando el Hijo de Dios la salvación de todos, a todos nos llama a formar en la santidad un solo hombre perfecto”¹¹².

La armonía primitiva, destruida tan pronto como fue establecida, será reconstruida a través de pruebas y avatares sin número, pero con una complejidad y riqueza mucho mayor: *felix culpa mirabilius reformasti*. Junto a esta expresión de Hombre nuevo también se encuentra en San Pablo la del Cuerpo de Cristo. Según San Pablo, fielmente interpretado por los Padres, el misterio en que se resume todo el objeto de la revelación, “misterio que Dios nos dio a conocer, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en él al llegar la plenitud de los tiempos, de reunir todas las cosas en Cristo”¹¹³. Este misterio será, según una expresión tradicional ya desde muy antiguo, en que se refleja la doctrina de los apóstoles, el Cuerpo místico de Cristo, aunque San Pablo hable simplemente de “Cuerpo de Cristo”.

La convicción de la Iglesia, anunciada siempre de nuevo, es que del mismo modo que en Adán todos los hombres se han vuelto pecadores, Cristo, en representación de todos los hombres, ha traído una vez por todas y para todos, expiación y redención en medida superabundante. El teólogo Antonio Aranda se pregunta con profundidad: ¿Qué significa —es decir, cómo entenderlo teológicamente mejor— el morir y el resucitar del Verbo encarnado por el pecado del hombre? ¿Qué significa ese *por*? Advierte que se han dado

109 Cfr. DE LUBAC, *ob. cit.*, pp.30-31. El último párrafo De Lubac compendia varias citas de los Padres (Cipriano, Gregorio de Nisa, Cirilo de Jerusalem).

110 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, c. 11 (Sthaelin, t. I, p. 79).

111 Cfr. *Gal.*, 6, 15; *Efesios*, 4, 13.

112 HIPÓLITO, *Sobre el Cristo y el Anticristo*, c. 3 y 4; citado por De Lubac, p. 35.

113 *Efesios*, 1, 9.

diversas respuestas a esta pregunta (algunas de las cuales Ricoeur ha rechazado de modo rotundo, según hemos visto), unas más limitadas que otras, pero todas acertadas. Una de ellas lo entiende como *satisfacción* a Dios por la ofensa del pecado: la muerte del Verbo encarnado, dada la condición divina de su persona y la grandeza de su caridad, es un sacrificio de valor infinito, que honra, glorifica y desagravia a Dios con creces, y en este sentido, satisface. Si bien es una respuesta correcta, en ella sólo se considera el valor infinito de la muerte sacrificial de Cristo, y no se tiene en cuenta el hecho de que sea llevado a cabo por esa Persona que es el Verbo encarnado, lo cual tiene un mayor significado. Otra respuesta entiende ese *por*, en la línea de un precio pagado por el pecado del hombre, una deuda saldada, es decir como *redención* en el sentido literal de la palabra. Esta respuesta se basa en la terminología paulina cuando se habla de la sangre derramada del Redentor como de un precio pagado, en el que se ve esa muerte como redención para expresar de este modo que su finalidad era saldar la deuda contraída por el pecado en su infinita culpabilidad. Pero de nuevo, como en el caso anterior, se trata de una idea que centra su discurso en la condición divina del Redentor, y no se ocupa de la concreta realidad personal del Verbo encarnado. Aunque se dicen cosas valiosas, su respuesta es limitada. Por ello concluirá Antonio Aranda: “La corriente teológica más antigua, que sigue la línea de las primeras reflexiones patrísticas, nunca abandonadas aunque quizás insuficientemente valoradas, planteó la cuestión, a mi entender, muy acertadamente. Puso el punto de mira más en la condición personal del Redentor muriente (el Hijo de Dios encarnado), que en el efecto de su muerte (la remisión de la culpa), e incoará así una interesantísima elaboración teológica sobre la muerte del Verbo encarnado como *reparación de la imagen* de Dios en el hombre llevada a cabo por quien es la Imagen misma de Dios. Esto significa entender el pecado no sólo como ofensa infinita, ni como deuda humanamente impagable —que son dimensiones teológico-patrísticas aceptables, pero insuficientes—, sino como debilitación o «herida» de la imagen de Dios en el hombre, que es contemplar la dimensión teológica por excelencia del pecado: su realidad de misterio”¹¹⁴. Ahora caben hacerse varias preguntas: ¿Qué significa que la imagen debe ser reparada por la Imagen? ¿Qué significa que la imagen de Dios en el hombre, oscurecida por el pecado, ha de ser reparada, restablecida a través de la obra del Verbo encarnado? ¿Cuál es el significado de la muerte y resurrección del Redentor, y no sólo por el sig-

114 A. ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, ed. EUNSA, Pamplona, 2000, p. 55.

nificado de sus efectos, plano este segundo en el que se sitúan las respuestas convencionales?

Me parece que Antonio Aranda plantea con profundidad la cuestión cuando agrega: “Que el Verbo encarnado se entregue voluntariamente a una muerte sacrificial por el pecado, en la que actúa con inmensa caridad como ofe-rente y víctima, significa dos cosas que al mismo tiempo quedan planteadas para nosotros como cuestiones a meditar: a) que existe una relación antitética, excluyente, entre la entrega del Verbo encarnado hasta la muerte y el misterio del pecado; y b) que Cristo ha querido su propia muerte según esa relación”¹¹⁵. La primera cuestión nos habla de la relación entre el *mysterium charitatis* como contrario y antitético con el *mysterium iniquitatis*. La segunda nos habla de la actitud personal de Cristo en cuanto intenta que dicha acción sea *in remissionem peccatorum*, entendiéndolo por ello, primordialmente, la remisión de la culpa del pecado original. El pecado es visto, entonces, como la debilitación, oscurecimiento y deterioro de la imagen de Dios en la criatura amada. El pecado es un deterioro de la imagen divina, y con ello, un gravísimo daño inflingido al amor divino, el único mal que la criatura puede inflingirle: obstaculizar su vivir en ella, como expresión de Sí mismo en su imagen. Es lo que Aranda llama “la dimensión trascendente del pecado”, su misterio teológico inaferrable, lo que el hombre no puede alcanzar a comprender aunque sea él, sin embargo, su sujeto, pues el pecado es algo de él y en él. “El pecado, tanto el primero como en él todo pecado, es un gravísimo hecho histórico, pero sobre todo, teológicamente considerado, es un misterio de iniquidad en el que el hombre se hace portador y reo de su propia negación como imagen divina: de su autoanulación como criatura amada y amante. Es un obstáculo al expresarse de la vida divina como donación en la criatura: un daño al amor de Dios en el espíritu humano”¹¹⁶.

Las cuestiones planteadas por el teólogo Antonio Aranda son difíciles pero sumamente luminosas. ¿Cómo puede asumir Cristo como suya la culpa del pecado del hombre en su doble dimensión, sin haberlo cometido y sin haberlo contraído? ¿Cómo puede sustituirnos vicariamente, sin que eso sea una pura atribución extrínseca de la culpa y, por tanto, su acción redentora un efecto puramente otorgado por el amor de Dios ante el amor de Cristo? Si el pecado se mirase sólo en su condición de hecho histórico culpable —olvidando la dimensión trascendente que enfatiza Aranda— sería aceptable y lógico hablar

115 A. ARANDA, *ibidem*, p. 56.

116 A. ARANDA, *ob. cit.*, pp. 59-60.

de una simple atribución extrínseca¹¹⁷. Tal interpretación se mueve en un marco hermenéutico puramente histórico de los pasajes paulinos¹¹⁸, y así ese Cristo “hecho pecado” y maldito, visto como acción histórico-temporal del hombre contra Dios y su ley, en quien Dios por así decir descarga su ira, no es una visión adecuada porque se prescinde de un dato esencial, a saber, la dimensión trascendente del pecado, de su condición de misterio teológico, sin el que resulta irrelevante pensar sobre él. “Si el pecado del hombre sólo fuese una acción creatural perversa, sin más realidad que la de su propio suceder en la historia, no tendríamos planteado ningún problema. Pero no es así, pues el pecado tiene también una dimensión trascendente en la que radica su verdadera condición de mal. Bajo esa dimensión, el pecado es un impedimento puesto en el espíritu del hombre, en sus acciones, en la dinámica del existir humano, en el desarrollo de la existencia individual y colectiva a la realización de la imagen de Dios en la historia. Es decir, es un impedimento a la manifestación de Dios Trino en y a través de la criatura amada, un impedimento al mostrarse de Dios en el hombre”¹¹⁹. La Trinidad no ha despojado

117 “Porque una culpa concebida sólo en su dimensión de hecho histórico culpable, sólo podría ser asumida por quien no la hubiera cometido si le fuera «adjudicada» por Dios: por un decreto de atribución extrínseca. En tal caso, el efecto redentor del sacrificio tiene una eficacia también atribuida u otorgada, pero no intrínseca; y en el fondo no habría razón para rechazar la tesis de la sustitución penal, o de la pura declaración jurídica de la justificación. En efecto, un hecho histórico no realizado por una persona no es un hecho histórico del que sea responsable como sujeto agente, y los eventuales efectos —como su culpabilidad— no son tampoco causalmente atribuibles a su persona. (...) Si las cosas se contemplasen sólo así, bajo la dimensión histórica de la culpa del pecado, esa postura (que coincide con la posición luterana clásica, ahora superada) mostraría una mayor lógica, por más extrema, por más radical, que otras, en las que la búsqueda de razones jurídicas es menos drástica —porque evita de entrada el extrínsecismo radical— pero no menos inquieta. Esa postura, a mi entender, no acentúa tanto la arbitrariedad divina, típica en cambio del nominalismo, cuanto la decisión de aceptar sustitutoriamente o de otorgar eficacia redentora extrínseca al sacrificio de Cristo” (*Ibidem*, p. 66).

118 Esos textos son sobre todo: II. *Cor.*, 21; *Gal.*, 3, 13; *Col.*, 2, 14. El contexto en el que se inserta II *Cor.*, 5, 21, contiene antes de llegar a ese versículo las siguientes afirmaciones: Cristo “murió por todos” (5, 14-15), “murió y resucitó por ellos” (5, 15), “Dios nos reconcilió consigo por Cristo” (5, 18), “en Cristo estaba Dios reconciliando el mundo consigo, no tomando en cuenta la transgresión de los hombres” (5, 19). Se liga el perdón del pecado por parte de Dios con la muerte y la resurrección de Dios hasta llegar a la impresionante frase del versículo 21: “A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él”.

119 A. ARANDA, *ob. cit.*, p. 69. Anteriormente había escrito: “Considerar el pecado del hombre —el pecado original originante como raíz y paradigma de todos— en su dimensión trascendente, significa mirarlo no sólo como una acción libre de la criatura contra la ley de Dios, sino también como acción de una criatura que es imagen de Dios. Ser imagen, como ha sido ya dicho, no significa simplemente algo en la criatura: no es sólo algo suyo, sino también

al hombre de su condición de imagen divina tras el pecado, sino que ha despojado al pecado de su dimensión trascendente, asumiéndolo misteriosamente. Lo asume porque sólo Él, el Verbo, es el ejemplar Increado, el Modelo eterno de la criatura amada (llamada a ser amante). La asume para destruir el misterio teológico de la culpa, para que con su encarnación, muerte y resurrección quede superada dentro de la historia. Antonio Aranda concluye así su profunda reflexión sobre esta cuestión: “En el hombre Cristo Jesús, resucitado y glorioso, ha quedado restablecida para siempre la imagen de Dios en la criatura amada. En la incorporación de cada hombre al misterio de Cristo, por medio del Bautismo, la imagen divina es reparada, y es introducido el hombre a participar de la comunión con el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. En el Verbo muerto y resucitado, y en el don del Paráclito, a través de sus dones gratuitos, es siempre vencible por el hombre el pecado y sus consecuencias, aunque ambos sigan presentes en la historia a través de nuestras propias acciones”¹²⁰.

Recientemente Benedicto XVI en su catequesis del 3 de diciembre de 2008, en el marco del año paulino, comentó el texto de *Romanos*, texto al que ya hemos aludido profusamente y en el que se relaciona la figura de Adán con Cristo: “Con *Romanos* 5, 12-21 la confrontación entre Cristo y Adán se hace más articulada e iluminadora: Pablo recorre la historia de la salvación desde Adán a la Ley y de ésta a Cristo. En el centro de la escena se encuentra tanto Adán, con las consecuencias del pecado sobre la humanidad, como Jesús y la gracia que, mediante él, ha sido derramada abundantemente sobre la humanidad (...)«Pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (*Rom.*, 5, 20). Por tanto, la confrontación que Pablo traza entre Adán y Cristo ilumina la inferioridad del primer hombre respecto a la superioridad del segundo. Por otro lado, para poner en evidencia el inconmensurable don de la gracia, en Cristo, Pablo insiste en el pecado de Adán: se diría que si no hubiera sido para demostrar la universalidad de la gracia, él no se habría entretenido en hablar del pecado que «a causa de un solo hombre entró en el mundo y, con el pecado, la muerte» (*Rom.* 5, 12). Si en la fe de la Iglesia ha madurado la conciencia del pecado original, es porque éste está ligado inseparablemente con otro dogma, el de la salvación y la libertad en Cristo. Como consecuencia, nunca deberíamos hablar sobre el pecado de Adán y de la

algo de Dios. Y no debe ser tampoco entendido sólo como una huella o impronta que Dios haya dejado en ella como desde fuera, sino que la imagen divina en el hombre —en su sentido más preciso y hondo— conlleva una amorosa y gratuita implicación de Dios en la condición ontológica de la criatura amada” (p. 68).

120 A. ARANDA, *ob. cit.*, pp. 74-75.

humanidad separándolo del contexto de la salvación, es decir, sin comprenderlo en el horizonte de la justificación en Cristo”¹²¹. El texto citado no puede ser más luminoso y claro: no debemos hablar del pecado original separándolo del gran acontecimiento que lo remedia y le otorga su verdadero sentido.

Con sencillez y claridad sale al paso Benedicto XVI de la explicación gnóstica y maniquea, a la que se enfrentó San Agustín, y advierte que no es un vestigio o mera reliquia de elucubraciones del pasado, sino que sigue presente en cosmovisiones ajenas al cristianismo¹²².

121 BENEDICTO XVI, Alocución del miércoles 3 de diciembre de 2008. Y continuaba con la claridad y agudeza a la que nos tiene acostumbrados: “Pero como hombres de hoy, debemos preguntarnos: ¿qué es el pecado original? ¿Qué enseñan Pablo y la Iglesia? ¿Es sostenible hoy aún esta doctrina? Muchos piensan que, a la luz de la historia de la evolución, no habría ya lugar para la doctrina de un primer pecado, que después se difundiría en toda la historia de la humanidad. Y, en consecuencia, también la cuestión de la Redención y del Redentor perdería su fundamento. Por tanto: ¿existe el pecado original o no? Para poder responder debemos distinguir dos aspectos de la doctrina sobre el pecado original. Existe un aspecto empírico, es decir, una realidad concreta, visible, diría yo, tangible para todos. Es un aspecto misterioso, que afecta al fundamento ontológico de este hecho. El dato empírico es que existe una contradicción en nuestro ser. Por una parte el hombre sabe que debe hacer el bien e íntimamente también lo quiere realizar. Pero, al mismo tiempo, siente también otro impulso a hacer lo contrario, a seguir el camino del egoísmo, de la violencia, a hacer sólo lo que le apetece aun sabiendo que así actúa contra el bien, contra Dios y contra el prójimo. San Pablo en su *Carta a los Romanos* ha expresado esta contradicción en nuestro ser con estas palabras: “querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero” (7, 18-19). Esta contradicción interior de nuestro ser no es una teoría. Cada uno de nosotros la experimenta todos los días. Y sobre todo vemos siempre en torno a nosotros la superioridad de esta segunda voluntad. Basta pensar en las noticias diarias sobre injusticias, violencia, mentira, lujuria. Cada día lo vemos: es un hecho. Como consecuencia de este poder del mal en nuestras almas, se ha desarrollado en la historia un río sucio, que envenena la geografía de la historia humana. El gran pensador francés Blaise Pascal habló de una “segunda naturaleza”, que se superpone a nuestra naturaleza original, buena. Esta “segunda naturaleza” presenta el mal como normal para el hombre. Así también la típica expresión: “es humano” tiene un doble significado. “Es humano” puede querer decir: este hombre es bueno, realmente actúa como debería actuar un hombre. Pero “es humano” puede también querer decir lo contrario: el mal es normal, es humano. El mal parece haberse convertido en una segunda naturaleza. Esta contradicción del ser humano, de nuestra historia, debe provocar, y provoca también hoy, el deseo de redención. En realidad, el deseo de que el mundo cambie y la promesa de que se creará un mundo de justicia, de paz y de bien, está presente en todas partes: en la política, por ejemplo, todos hablan de la necesidad de cambiar el mundo, de crear un mundo más justo. Y precisamente esto es expresión del deseo de que haya una liberación de la contradicción que experimentamos en nosotros mismos”.

122 “Por tanto el hecho del poder del mal en el corazón humano y en la historia humana es innegable. La cuestión es: ¿cómo se explica este mal? En la historia del pensamiento, prescindiendo de la fe cristiana, existe un modelo principal de explicación, con variaciones diversas. Este modelo dice: el ser mismo es contradictorio, lleva en sí tanto el bien como el mal. En la

Benedicto XVI no niega que el problema del mal constituya un misterio, un misterio que sobrepasa la capacidad humana, pero indica que existen dos tipos de misterios: el de la noche cerrada en el que no alcanzamos a vislumbrar ni siquiera un rayo de luz por la oscuridad completa con la que nos rodea, y un misterio de luz, que parafraseando a Ricoeur, da mucho de que pensar. Y así preguntamos de nuevo: ¿qué dice la fe, atestiguada por San Pablo? “El mal existe, sencillamente. Como explicación, en contraste con los dualismos y los monismos que hemos considerado brevemente y encontrado desoladores, la fe nos dice: existen dos misterios de luz y un misterio de noche, que, sin embargo, está rodeado de los misterios de la luz. El primer misterio de la luz es éste: la fe nos dice que no hay dos principios, uno bueno y uno malo, sino que hay un solo principio, el Dios creador, y este principio es bueno, sólo bueno, sin sombra de mal. Y por ello también el ser no es una mezcla de bien y de mal; el ser como tal es bueno y por ello es bueno existir, es bueno vivir. Éste es el alegre anuncio de la fe: sólo hay una fuente buena, el Creador. Y por esto vivir es un bien, es algo bueno ser un hombre, una mujer, es buena la vida. Después sigue un misterio de oscuridad, de noche. El mal no viene de la fuente del mismo ser, no es igualmente originario. El mal viene de una libertad creada, de una libertad abusada”¹²³. Para Ricoeur esta manera de plantear el origen del mal sería persistir en una visión moral en la que se desconocería la perspectiva trágica que habla de una anterioridad del mal a toda decisión libre.

Los textos citados si bien son extensos son de una claridad que los hace imprescindibles. Cualquier parafraseo sería superfluo. Posteriormente Benedicto XVI asentará un principio metafísico que conviene tener presente,

antigüedad esta idea implicaba la opinión de que existían dos principios igualmente originarios: un principio bueno y un principio malo. Este dualismo sería insuperable: los dos principios están al mismo nivel, y por ello existirá siempre, desde el origen del ser, esta contradicción. La contradicción de nuestro ser, por tanto, reflejaría solo la contrariedad de los dos principios divinos, por así decirlo. En la versión evolucionista, atea, del mundo, vuelve de nuevo una visión semejante. Aunque, en esta concepción, la visión del ser es monista, se supone que el ser como tal desde el principio lleva en sí el bien y el mal. El ser mismo no es simplemente bueno, sino abierto al bien y al mal. El mal es tan originario como el bien. Y la historia humana repetiría solamente el modelo ya presente en toda la evolución precedente. Lo que los cristianos llaman pecado original sería en realidad sólo el carácter mixto del ser, una mezcla de bien y mal que, según esta teoría, pertenecería a la misma materia del ser. Es una visión en el fondo desesperada: si es así, el mal es invencible. Al final solo cuenta el propio interés. Y todo progreso habría que pagarlo necesariamente con un río de mal, y quien quisiera servir al progreso debería aceptar pagar este precio. La política, en el fondo, se basa sobre estas premisas: y vemos los efectos de ellas. Este pensamiento moderno, al final, sólo puede traer tristeza y cinismo” (*Ibidem*).

123 BENEDICTO XVI, *ibidem*, 3-XII-2008.

aunque esté algo olvidado y se lo suele refutar, si bien no teóricamente, sí en la práctica: del mal no proviene ninguna luz, ningún conocimiento. Milton en *El Paraíso perdido* pone de relieve la estrategia de Satanás para tentar a Eva. Lo que le sugiere es lo siguiente: conocer el mal le ayudará a evitarlo: “Del mal, si es que es real, / ¿por qué no conocerlo para mejor así evitarlo? (IX, 698-699)¹²⁴. Satanás sugiere que la experiencia nos protege del mal mejor que las simples admoniciones en su contra. “Por mi experiencia, Adán, con libertad/ prueba el fruto, y el temor de la muerte, / deja que se desvanezca en el aire” (IX, 989-990)¹²⁵. La curiosidad es un eficaz móvil y la palabra “experiencia” es seductora. El principal condimento con el que Milton adereza los 40 versos del Génesis en su poema épico, es la *libido sciendi*, “apetito del saber”, apetito de conocimiento prohibido, un ansia que comporta un fuerte elemento de perversidad y afición a la transgresión. Pero del mal no proviene ningún conocimiento, y sólo conoce el mal el que se opone a él, porque ceder es un simple dejarse engeguercer y dominar. Benedicto XVI sostiene que el mal es del todo ilógico, no encierra ninguna inteligibilidad: “¿Cómo ha sido posible, cómo ha sucedido? Esto permanece oscuro. El mal no es lógico. Sólo Dios y el bien son lógicos, son luz. El mal permanece misterioso. Se le representa con grandes imágenes, como hace el capítulo 3 del *Génesis*, con aquella visión de los dos árboles, de la serpiente, del hombre pecador. Una gran imagen que nos hace adivinar, pero que no puede explicar lo que es en sí mismo ilógico. Podemos adivinar, no explicar; ni siquiera podemos narrarlo como un hecho junto a otro, porque es una realidad más profunda. Queda como un misterio oscuro, de noche. Pero se le añade inmediatamente un misterio de luz. El mal viene de una fuente subordinada. Dios con su luz es más fuerte. Y por eso, el mal puede ser superado. Por eso la criatura, el hombre, es curable. Las visiones dualistas, también el monismo del evolucionismo, no pueden decir que el hombre sea curable; pero si el mal procede solo de una fuente subordinada, es cierto que el hombre puede curarse. Y el libro de la Sabiduría dice: «las criaturas del mundo son saludables» (1, 14). Y finalmente, el último punto, el hombre no sólo se puede curar, está curado de hecho. Dios ha introducido la curación. Ha entrado personalmente en la historia. A la permanente fuente del mal ha opuesto una fuente de puro bien. Cristo crucificado y resucitado, nuevo Adán, opone al río sucio del mal un río de luz. Y este río está presente en la historia: vemos a los santos, los grandes santos pero tam-

124 J. MILTON, *El paraíso perdido*, trad. al cast. de Esteban Pujals, ed. Cátedra, Madrid, p. 379.

125 *Ibidem*, p. 390.

bién los santos humildes, los simples fieles. Vemos que el río de luz que procede de Cristo está presente, es fuerte”¹²⁶.

En el interior del mundo caído en que nos encontramos, el mundo nuevo ya ha empezado a despuntar, desde el momento mismo en que la humanidad empezó a esperar un salvador, es decir, desde el momento mismo de la caída. Después de anunciarse discretamente en la vocación de Abraham y en la elección de Israel, este mundo nuevo se insinuó propiamente en el mundo antiguo con la concepción inmaculada de María y el nacimiento virginal de Jesús, para estallar por fin en la resurrección gloriosa de aquel que, antes de inaugurar los cielos nuevos y la tierra nueva, y de hacerles ya presentes entre nosotros en la eucaristía, llevó sobre sí, mediante la agonía y la cruz, todo el peso del mundo caído.

A través de la disponibilidad de María, se inaugura los cielos nuevos y la tierra nueva, donde la humanidad llega a su expansión final, donde no habrá ni pecado, ni sufrimiento, ni mal. Precisamente en la fiesta de la Inmaculada de María, el 8 de diciembre de 2008, Benedicto XVI volvió a centrarse en nuestro tema: “El misterio de la Inmaculada Concepción de María, que hoy celebramos solemnemente, nos recuerda dos verdades fundamentales de nuestra fe: en primer lugar el pecado original, y después la victoria sobre él de la gracia de Cristo, victoria que resplandece de modo sublime en María Santísima. La existencia de lo que la Iglesia llama “pecado original” es por desgracia una verdad aplastante, sólo con mirar alrededor nuestro y sobre todo en nuestro interior. La experiencia del mal es de hecho tan consistente, que se impone por sí misma y nos suscita la pregunta: ¿de dónde procede? Especialmente para un creyente, el interrogante es aún más profundo: si Dios, que es la bondad absoluta, lo ha creado todo, ¿de dónde viene el mal? Las primeras páginas de la Biblia (*Gn* 1-3) responden precisamente a esta pregunta fundamental, que interpela a cada generación humana, con el relato de la creación y de la caída de los padres: Dios lo ha creado todo para que exista, en particular ha creado al hombre a su propia imagen; no creó la muerte, sino que esta entró en el mundo por envidia del diablo (cfr *Sb* 1,13-14; 2,23-24) el cual, rebelándose contra Dios, ha atraído con engaños también a los hombres, induciéndoles a la rebelión. Es el drama de la libertad, que Dios acepta totalmente por amor, pero prometiendo que habrá un hijo de mujer que aplastará la cabeza de la antigua serpiente (*Gn* 3,15)”¹²⁷.

126 BENEDICTO XVI, Alocución del miércoles 3 de diciembre de 2008.

127 BENEDICTO XVI, Angelus del lunes 8 de diciembre de 2008.

Esta vida nueva, esta vida plenamente salvada, integralmente sanada e impercedera para siempre, la introduce en el corazón del mundo, en pleno centro de la historia, gracias a la Iglesia, depositaria de esa vida que no se acaba, custodio de la palabra de Dios y de los sacramentos, y muy especialmente del remedio de la inmortalidad, de esa prenda de resurrección que es la eucaristía, germen y principio del mundo nuevo en que Dios será todo en todos. Benedicto XVI en la alocución del miércoles siguiente habló, improvisando, de esta vida nueva obrada por Cristo: “Siguiendo a san Pablo hemos visto en la catequesis del miércoles pasado dos cosas. La primera es que nuestra historia humana desde el principio está contaminada por el abuso de la libertad creada, que pretende emanciparse de la Voluntad divina. Y así no se encuentra la verdadera libertad, sino que se opone a la verdad y falsifica, en consecuencia, nuestras realidades humanas. Falsifica sobre todo las relaciones fundamentales: la relación con Dios, la relación entre hombre y mujer, y la relación entre el hombre y la tierra. Hemos dicho que esta contaminación de nuestra historia se difunde en todo su tejido, y que este defecto heredado ha ido aumentando y es ahora visible en todas partes. Esto es lo primero. Lo segundo es esto: por san Pablo hemos aprendido que existe un nuevo comienzo *en* la historia y *de* la historia en Jesucristo, aquel que es hombre y Dios. Con Jesús, que viene de Dios, comienza una nueva historia formada por su sí al Padre, y por ello ya no fundada en la soberbia de una emancipación falsa, sino en el amor y la verdad. Pero ahora se plantea la cuestión: ¿cómo podemos entrar nosotros en este nuevo comienzo, en esta nueva historia? ¿Cómo llega a mí esta historia? Con la primera historia contaminada estamos unidos inevitablemente por nuestra descendencia biológica, al pertenecer todos al único cuerpo de la humanidad. Pero la comunión con Jesús, el nuevo nacimiento para entrar a formar parte de la nueva humanidad, ¿cómo se realiza? ¿Cómo llega Jesús a mi vida, a mi ser? La respuesta fundamental de san Pablo, de todo el Nuevo Testamento, es: llega por obra del Espíritu Santo. Si la primera historia se pone en marcha, por así decirlo, con la biología, la segunda lo hace en el Espíritu Santo, el Espíritu de Cristo Resucitado. Este Espíritu ha creado en Pentecostés el inicio de una nueva humanidad, de la nueva comunidad, la Iglesia, el Cuerpo de Cristo”¹²⁸.

No podemos comprender nada del pecado original si no lo vemos en el horizonte de toda la historia de salvación, en el que es piedra angular no sólo del misterio de la iniquidad sino también del misterio de la redención, de la salvación y de esa vida nueva a la que cada uno y la humanidad entera está

128 BENEDICTO XVI, Alocución del miércoles 10 de diciembre de 2008.

llamada. ¿Cuánto tiempo durará aún este mundo perturbado por el mal, pero salvado ya en su interior? No lo sabemos, pero lo cierto es que el tiempo de la paciencia —y de la pasión— de Dios llegará a su fin. Un día llegará para la humanidad entera y para todos lo que se produjo en la resurrección de Jesús.

Ante la vehemente impugnación del pecado original por parte de Ricoeur, era necesario y pertinente adentrarnos en lo que el Magisterio y la teología católica han señalado sobre la realidad de ese pecado y su fundamentación. Nos parece que en este punto Ricoeur es deudor de la teología protestante y del concepto luterano de la libertad esclava.

9. Pensar a partir de los símbolos

La conclusión de *La simbólica del mal* está dedicada a pensar efectivamente *a partir* de los símbolos y de los mitos, sin yuxtaponer a los resultados de una simbólica un pensamiento filosófico. Se reconocerá en esto el cuidado permanente de Ricoeur de “descenrar” el *Cogito*. La reflexión filosófica no cierra el paréntesis de la simbólica para volver a empezar enseguida como si nada hubiera ocurrido: tiene que dejarse informar desde el interior por los datos simbólicos y míticos. Ricoeur lo señala al comentar una sentencia que le encanta: “*el símbolo da que pensar*”. En este aforismo todas las palabras están llenas de significado. Primeramente “el símbolo *da* que pensar”: la reflexión filosófica tiene algo que recibir, realmente, del universo simbólico. No hay filosofía sin presuposición, sin la acogida humilde del sentido que el lenguaje mítico ya ha contribuido y transmitido¹²⁹. Pero correlativamente, “el símbolo *da que pensar*”. En cierto sentido, ya está todo dicho, y dado en el lenguaje vivo del símbolo. Sin embargo, a partir de este humilde enraizamiento, lo que es dado a la reflexión que se incorpora a esta totalidad del lenguaje, es el recobrar su esfuerzo crítico y el pensar en verdad. No basta con encerrarse en el mundo simbólico, como hace Mircea Eliade, y de repetirlo sencillamente, hay que comprometerse también intelectualmente y dar nuevo impulso al discurso filosófico. El proyecto filosófico de Ricoeur será en adelante una apuesta; la de que el símbolo *da* efectivamente que pensar. Para esto había que simpatizar con los símbolos y los mitos, había que volver a tomarlos imaginativamente y con simpatía, había que creer en ellos,

129 “La ilusión no consiste en buscar el punto de partida, sino en buscarlo sin ningún presupuesto previo; no hay filosofía sin supuesto previo alguno; una meditación sobre los símbolos parte del lenguaje que ya tuvo lugar, y en donde ya se dijo todo en cierto modo; ésta quiere ser el pensamiento con sus supuestos previos. Para ella el primer quehacer no es comenzar, sino, en medio del habla, volver a acordarse; volver a acordarse con vistas a comenzar” (FC, p. 482).

en cierta manera, para comprenderlos y comprender a partir de ellos la tarea de la filosofía. Ricoeur establece que hay tres etapas de este *comprender*: “Tres etapas que jalonan el movimiento que va desde la *vida* en los símbolos hacia un *pensamiento* que sea pensamiento a partir de los símbolos. En la primera etapa, la de una simple fenomenología, subsiste una comprensión del símbolo por el símbolo, por la totalidad de los símbolos; esto ya constituye un modo de inteligencia (...) Es raro que la fenomenología de la religión supere ese plano; para ella comprender un símbolo es volver a colocarlo en una totalidad homogénea, pero más vasta que él, y que, en su mismo plano, conforma un sistema (...) Tal es la primera etapa, el primer nivel que opera a partir de símbolos. Pero no se puede permanecer en él porque el problema de la *verdad* no ha sido planteado aún (...) ¿Acaso creo esto? Esta pregunta no puede plantearse mientras permanezcamos en el plano del comparativismo, mientras vayamos de un símbolo a otro, sin situarnos nosotros mismos en ningún lugar”¹³⁰. Se abre así la etapa propiamente hermenéutica, es decir, de la interpretación aplicada a cada texto singular, en el que se unen la dación del sentido por el símbolo y la iniciativa inteligente de desciframiento. Es entonces cuando opera el llamado círculo hermenéutico que adopta como lema el “hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender”. La ingenuidad segunda que se busca, como hombres modernos, no nos es accesible fuera del marco de una hermenéutica que emplea la crítica. “El círculo es el siguiente: la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que intenta comprender al interpretar. Sin embargo, gracias a este círculo de la hermenéutica, puedo comunicarme, aún hoy, con lo Sagrado explicitando la precomprensión que anima la interpretación (...) Esta segunda ingenuidad puede ser el equivalente postcrítico de la hierofanía precrítica”¹³¹.

La tercera etapa de la intelección de los símbolos sería la propiamente filosófica, la de un pensamiento a partir de los símbolos. Ahora es necesario el austero esfuerzo de la reflexión y de la comprensión para poder volverse a poner hoy a la escucha del símbolo, comprenderlo y alimentar con él el pensamiento, en una ingenuidad reencontrada. Este vaivén entre la creencia y la crítica es lo que Ricoeur llama el *círculo hermenéutico*: “La disolución del mito explicación es el camino necesario para la restauración del mito-símbolo. De esta manera, el momento de la restauración no es un momento distinto del de la crítica; nosotros, que de todos modos somos los hijos de la

130 P. RICOEUR, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”, en *ob. cit.*, p. 270.

131 *Ibidem*, p. 271.

crítica, tratamos de superar la crítica con la crítica, con una crítica ya no reductora, sino restauradora. Tal era el propósito que animaba a Schelling, a Dilthey y, hoy en día, en distintos sentidos, a Leenhardt, a Van der Leeuw, a Eliade, a Jung, a Bultmann; hoy en día, tenemos una conciencia más aguda de lo mucho que pone en juego la hermenéutica (...) La hermenéutica moderna persigue el objetivo de reavivar la filosofía al ponerla en contacto con los símbolos fundamentales de la conciencia (...) En resumidas cuentas, al *interpretar*, podemos de nuevo *entender*; de esta forma, en la hermenéutica es donde se anuda la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligible del desciframiento. A lo que acabamos de denominar un nudo —el nudo donde el símbolo da y donde el crítico interpreta—, la hermenéutica lo hace aparecer como un círculo. Se puede enunciar con brusquedad este círculo: «Hay que comprender para creer, pero hay creer para comprender»¹³².

Sin embargo esta fructífera relación hermenéutica entre el discurso filosófico y la simbólica debe afrontar dos tentaciones o fraudes. Se refiere a la tentación del alegorismo y la gnosis. No se trata de pensar “detrás de los símbolos” como lo hace la alegoría, sino a partir y según los símbolos. El segundo fraude consiste en racionalizar los símbolos como tales, es la tentación de una mitología dogmática propio de la gnosis. “Mi problema es entonces el siguiente: ¿cómo se puede pensar a partir del símbolo sin volver a la antigua interpretación alegórica ni caer en la trampa de la gnosis? ¿Cómo despejar en el símbolo un sentido que ponga en movimiento el pensamiento, sin dar por supuesto un sentido previo, oculto, disimulado, encubierto, ni orientarse hacia el pseudosaber de una mitología dogmática? Quisiera intentar otra vía, la de una interpretación creativa, una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que se deje instruir por él, pero que a partir de ahí promueva el sentido, forme el sentido, asumiendo la responsabilidad de un pensamiento autónomo”¹³³.

Aquí debería comenzar una nueva etapa en la Filosofía de la voluntad. Después de la *Eidética pura*, después de la *Empírica de la voluntad*, debería desarrollarse una *Poética de la voluntad*. No se trata de dejar libre curso a una especulación intelectual triunfalista, no se trata de ensanchar el *Cogito* reflexivo transponiendo alegóricamente los símbolos en conceptos. La tarea de la filosofía es más bien, como hemos visto, romper con el privilegio de la reflexión y dejarse instruir por el símbolo, poner un freno a las especulaciones pseudo-racionales de inspiración gnóstica o inmoderadamente dog-

132 FC, pp. 484-485.

133 “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”, cit., p. 272.

mática, para bosquejar pacientemente, a partir de los símbolos, los conceptos existenciales que constituyen una verdadera ontología de la voluntad finita y pecadora. Ahí se encuentra, según Ricoeur, la verdadera especulación, más humilde que la del idealismo, pero más justa. La idea directriz de una poética de la voluntad sería que es el *Cogito* quien está en el ser y no a la inversa. Lo que el símbolo ofrece al pensamiento es esta especie de revolución copernicana al revés. Pues todos los símbolos de la culpabilidad y todos los mitos del caos, de la ceguera, del exilio o de la caída sugieren que el ser del hombre está situado en lo englobante del mundo. Mientras que el racionalismo sostiene que el ser está en el *Cogito* y quiere explicar todo lo real a partir del espíritu humano. Una ontología de la voluntad vuelve a sumergir al *Cogito* en el ser. El descentramiento del *Cogito* es así conducido a su término: la voluntad escapa a sí misma no solamente porque es arrastrada, como por abajo, por el basamento oscuro de lo involuntario, sino también, y sobre todo, porque una presencia poética, que la crea y la penetra de parte a parte, la trabaja como por arriba.

El pensamiento especulativo auténtico que intenta legítimamente impulsar de nuevo el discurso filosófico a partir de la simbólica del mal, tendrá que evitar un doble escollo: el pensamiento que reflexiona, ilustrado típicamente por la posición kantiana, y el pensamiento especulativo, eminentemente representado por Hegel

El *pensamiento que reflexiona* es el que, obnubilado por el poder reflexivo del *cogito* y de la libertad, tiende a encerrar el misterio del mal en una visión puramente moral del mundo. La *visión ética del mal* sostiene que este último tiene todo su origen en la voluntad humana¹³⁴. Es la postura de los amigos de Job que, cueste lo que cueste, quieren vincular la desgracia que le aplasta a una debilidad culpable de su libertad. “¿Cómo se sitúa esta visión moral del mundo y del mal con respecto al universo simbólico y mítico? De dos maneras: por una parte, constituye una radical desmitologización de los mitos dualistas, trágico y órfico; por otra, implica la recuperación del relato adánico en un «filosofema» inteligible. La visión moral del mundo piensa *contra* el

134 Ricoeur hace equivalente la reflexión filosófica de San Agustín y de Kant con los argumentos de los amigos de Job. “Por visión ética del mal entiendo una interpretación según la cual el mal es retomado en la libertad más completa posible; para la cual el mal es un invento de la libertad; recíprocamente, una visión ética del mal es una visión según la cual la libertad se revela en su profundidad como poder-hacer y poder-ser. La libertad que supone el mal es una libertad capaz de descarrío, de la desviación, de la subversión, de la errancia. Esta mutua «explicación» del mal por la libertad y de la libertad por el mal es la esencia de la visión moral del mundo y del mal” (*Ibidem*, p. 273).

mal-sustancia y *según* la caída del hombre primordial”¹³⁵. Como hemos visto, históricamente la visión moral, para Ricoeur, está asociada a San Agustín. Es también la postura de Kant que sitúa el mal en una subversión de la máxima moral por el libre albedrío del hombre. Pero, finalmente, el pensamiento que reflexiona se revela demasiado corto. El mal no es solamente lo que *nosotros* hemos comenzado, es también lo que nos precede como una necesidad trágica. Según el mito del Génesis, la astuta serpiente está ya allí, antes que el hombre, para seducirlo. Y Kant mismo, en “*Ensayo sobre el mal radical*”¹³⁶, se ha visto obligado a confesar el carácter inescrutable del mal, desde un punto de vista puramente ético, reservando un puesto, en su filosofía, para la idea misteriosa de un mal radical. Lo que se excluye en esta visión ética del mal, como ya lo consideramos, es lo trágico del mal.

El otro callejón sin salida es el del *pensamiento especulativo*, atento a lo que la visión moral del mundo descuidaba y preocupado de integrar el mal y la falta en una especie de necesidad trágica ineluctable. La aventura de la libertad, de su flaqueza y de su salvación aparecería entonces como un proceso necesario en el interior de una totalidad más grande. Esta visión especulativa es favorecida por lo que Ricoeur llama los “símbolos del fin”, es decir, los símbolos que evocan la victoria escatológica sobre el mal al fin de la historia. El Apocalipsis cristiano ha incorporado esta simbólica que concede, retrospectivamente, una cierta necesidad al mal y que, incluso, hace de ello el feliz instrumento de un bien mayor. La “*felix culpa*” del *Exultet* pascual pertenece a este género literario: “¡feliz la culpa que nos valió tal Redentor!”. En esta visión totalizante del pecado y de su salvación hay una gran verdad cristiana. No obstante, la tentación especulativa no está lejos. Mientras que la visión ética del mal estorba amenazada por una reducción alegorizante de los símbolos en el ejercicio puro de la libertad, la visión trágica es acechada por la gnosis que disuelve el mal en una ley dialéctica y permite así que la razón humana controle su misterio. Entonces el mal forma parte integrante de la economía de la gracia, es el fondo de sombra que se requiere para que la luz aparezca con todo su brillo. Pero ¿quién no ve a qué facilidades puede con-

135 “Hermenéutica de los símbolos...I”, cit., p. 273.

136 Ricoeur ve en Kant la manifestación del hecho de que el mal supremo no es la infracción grosera de un deber, sino la malicia que hace pasar por virtud aquello que traiciona dicha virtud. El mal del mal es la justificación fraudulenta de la máxima por medio de la aparente conformidad a la ley; es el simulacro de la moralidad. “Considero que Kant orienta, por primera vez, el mal en el sentido de la mala fe, de la impostura. Éste es el máximo punto de claridad alcanzado por la visión ética del mal: la libertad es el poder de desviación, de trastocamiento del orden. (...) El precio de la claridad es la pérdida de la profundidad” (*Ibidem*, p. 276).

ducir esta teodicea demasiado apresuradamente conciliadora? Lo mismo que el pensamiento que reflexiona, el pensamiento especulativo corre el riesgo de evacuar una parte de este misterio del mal evocado por los símbolos y los mitos. El primero es inhumano desde el momento en que quiere hacer recaer todo el peso del mal sobre la frágil libertad del hombre, y el segundo, a fin de cuentas, elimina lo verdaderamente trágico del mal y la libertad gratuita del perdón de Dios al hacer, muy hegelianamente, del pecado y del mal un momento necesario del devenir del hombre y de la historia¹³⁷.

Por esto, Ricoeur denuncia esas dos formas de conceptualización del mal, que tienen el fallo común de no pensar humildemente a partir de los símbolos, como lo exige una poética de la voluntad. La respuesta al escándalo del mal, no hay que pretender encontrarlo en una visión estrechamente moralizante de la libertad, ni en una lógica universal del ser, más bien hay que buscarla, modestamente, como a tientas, en una historia sensata, una historia orientada hacia una escatología y no dominada por una ley dialéctica, una historia animada por la esperanza de un liberador y no regida por el espíritu de un sistema. “Si tanto la necesidad no dialéctica de Plotino y de Spinoza, como la necesidad dialéctica de Hegel conducen al fracaso, ¿no habrá que buscar la respuesta a nuestra búsqueda de inteligibilidad por el lado de una *historia con sentido* más que *en una lógica del ser*? (...) ¿Es posible concebir un *devenir del ser* en el cual lo trágico del mal —de ese mal que está desde siempre ahí— se reconozca y supere a la vez?”¹³⁸. La posición de Ricoeur coincide aquí con el más tradicional pensamiento cristiano para quien el misterio del mal permanece indomable aunque un principio de respuesta se ofrece ya en el acontecimiento histórico de la muerte y de la resurrección de Jesús. Venimos de una situación que está marcada por el pecado, pero, he aquí que, en el centro de la historia, se nos ofrece un Salvador que nos da la posibilidad de esperar que el mal será totalmente vencido, puesto que ya lo está

137 “¿Acaso una filosofía *dialéctica* de la necesidad será más justa, por así decirlo con lo trágico del mal? No caben dudas. De hecho, ésa es la razón por lo cual una filosofía como la de Hegel representa la mayor *tentativa* de dar cuenta de lo *trágico* de la historia y a la vez la mayor *tentación*. La abstracción en la cual se encierra toda visión moral del mundo está levantada, el mal es puesto en su lugar al mismo tiempo que la historia de las figuras del Espíritu se pone en marcha; se retiene y se supera el mal de manera efectiva; se incorpora la lucha como instrumento del reconocimiento de las conciencias; todo adquiere sentido; es necesario pasar por la lucha, por la conciencia desdichada, por el alma bella, por la moralidad kantiana y por la escisión de la conciencia culpable y de la conciencia que juzga. No obstante, si bien la *Fenomenología del espíritu* reconoce e integra el mal no lo hace en tanto mal, sino en tanto contradicción” (*Ibidem*, p. 284).

138 “Hermenéutica de los símbolos...I”, p. 285.

primordialmente en la Persona de Jesús. Pero no poseemos el secreto de esta victoria escatológica, no disponemos de la salvación como de una potencia que estuviera a nuestra discreción. Las categorías que hacen inteligible el significado de esta “historia sensata” serán, pues, menos lógicas que históricas. Ricoeur distingue principalmente tres: el “*a pesar de*”, el “*gracias a*” y el “*cuanto más*”: “Tres fórmulas se presentan a mi espíritu, que expresan tres vínculos entre la experiencia del mal y la experiencia de una reconciliación. En primer lugar, la reconciliación se espera *a pesar* del mal. Este «a pesar de» constituye una verdadera categoría de la esperanza, la categoría de la desmentida. No hay pruebas de ello, sólo signos. El medio, el lugar de implantación de esta categoría es una historia, no una lógica; una escatología, no un sistema. Luego este «a pesar de» es un «gracias a»; con el mal, el Principio de las cosas hace bien. La desmentida final es, al mismo tiempo, pedagogía oculta: *etiam peccata* (...) Tercera categoría de esta historia con sentido: «mucho más»; y esta ley de la sobreabundancia engloba a su vez del «gracias a» y el «a pesar de». Ése es el milagro del *Logos*; de él procede el movimiento retrógrado de lo verdadero; de la maravilla nace la necesidad que sitúa retrospectivamente el mal en la luz del ser. Aquello que, en la antigua teodicea, sólo era expediente del falso saber, se convierte en la inteligencia de la esperanza; la necesidad que buscamos en el símbolo racional más elevado que pueda engendrar esta inteligencia de la esperanza”¹³⁹

La esperanza tiene, en primer lugar, la forma de un mentís: basándonos en el acontecimiento pascual, esperamos la reconciliación liberadora *a pesar* del mal. La resurrección del crucificado nos permite esperar que el amor de Dios puede reinar a despecho del mal. Segunda categoría de la esperanza: la de la pedagogía divina: Dios es lo bastante poderoso e inventivo para hacer triunfar el bien *gracias* al mal, para hacer salir el Sí del No, aunque no nos autorice a traducir este arte divino en una ley dialéctica cualquiera.

La historia sensata donde buscamos la superación del mal responde, en fin, a la categoría del “cuanto más”: “allí donde abundó el pecado, se ha multiplicado la gracia”. La victoria obtenida sobre el mal es infinitamente más rica en posibilidades que la monstruosa fecundidad del pecado. El “cuanto más” es la categoría de la *sobreabundancia*.

En conjunto, estas tres categorías esclarecen el alcance y la orientación de la “historia sensata” en la que la esperanza entrevé la derrota del mal, pero no permiten la articulación de ningún saber absoluto. Se contentan con situar el

139 *Ibidem*, p. 285.

enigma del mal en el desarrollo de una historia y de remitirlo a una esperanza fundada.

En varias oportunidades y con ocasión de diferentes artículos Ricoeur remite a estas tres categorías. “Quien llegara a comprender el «mucho más» de la justicia de Dios y la «sobreabundancia» de la gracia, habrá puesto fin al mito de la pena y a su apariencia lógica. (...) La lógica absurda de la pena se supera con lo que puede denominarse la lógica de la sobreabundancia, citando el texto de la Carta de los Romanos 5, 12-21. La lógica de la pena era una lógica de equivalencia (el pago del pecado es la muerte); la lógica de la gracia es una lógica del excedente y del exceso. No es otra cosa que la locura de Cristo”¹⁴⁰.

Asimismo vuelve a apelar a estas categorías narrativas en su artículo sobre la libertad. “La libertad cristiana —para retomar un título de Lutero— consiste en pertenecer existencialmente al orden de la resurrección. Éste es su elemento específico. Puede ser expresada mediante dos categorías, sobre las cuales he reflexionado y trabajado varias veces, que vinculan expresamente la libertad a la esperanza: la categoría del «a pesar de...» y la del «mucho más...». Una y otra constituyen el derecho y el revés de lo mismo, al igual que lo «libre de...» y lo «libre para...», en Lutero. Pues el «a pesar de...» es un «libre de...», pero según la esperanza, y el «mucho más» es un «libre para...», también según la esperanza. ¿A *pesar de* qué? Si la resurrección es la resurrección de entre los muertos, toda esperanza y toda libertad tienen lugar a pesar de la muerte”¹⁴¹.

Esta lógica de la sobreabundancia es la lógica misma de la esperanza. Ricoeur contrapone el discurso moral al discurso religioso sobre el mal. Con la inquina que siempre manifiesta contra todo discurso ético y su lógica de la retribución, sostiene que la ética pretende decir todo sobre el mal cuando lo designa como: 1) un obra de la libertad; 2) una subversión de la relación de la máxima con la ley; 3) una disposición insondable de la libertad que hace que ésta no esté disponible para sí misma. Por el contrario, “La religión sostiene otro discurso sobre el mal, y ese discurso se mantiene en su totalidad dentro del perímetro de la promesa y bajo el signo de la esperanza. Ese discurso sitúa primero el mal *ante* Dios (...) Luego el discurso religioso cambia profundamente el contenido mismo de la conciencia del mal. El mal en la conciencia moral es esencialmente transgresión, es decir, subversión de una ley; así es como la mayor parte de los hombres piadosos siguen considerando al pecado.

140 P. RICOEUR, “Interpretación del mito de la pena” en *El conflicto...*, trad.cit., pp. 338-339.

141 P. RICOEUR, “La libertad según la esperanza” en *El conflicto...*, trad. cit., p. 367.

Y, sin embargo, reposicionado frente a Dios, el mal se modifica cualitativamente, consiste menos en la transgresión de una ley que en la *pretensión* que el hombre tiene de ser dueño de su vida”¹⁴².

Como se ve, el mal mismo forma parte de la economía de la sobreabundancia, y parafraseando a San Pablo ahí donde el mal abunda, la esperanza sobreabunda. “Es necesario, entonces, tener el coraje de incorporar el mal a la epopeya de la esperanza; de un modo que desconocemos, el mal mismo coopera en el avance del Reino de Dios. Esta es la mirada de fe sobre el mal. Esa mirada no es la del moralista: el moralista opone al *predicado* mal al *predicado* bien; condena el mal; lo imputa a la libertad; y finalmente se detiene en el límite de lo inescrutable; pues no sabemos de dónde proviene el hecho de que la libertad se haya vuelto sierva. La fe no mira en esa dirección; el comienzo no es su problema, sino el *fin* del mal; y ese fin lo incorpora la fe, con sus profetas, a la economía de la promesa, con Jesús, a la predicación del Dios que viene, con San Pablo, a la ley de la sobreabundancia. Por esa razón, la mirada de la fe sobre los acontecimientos y sobre los hombres es esencialmente *benévola*”¹⁴³.

10. Polaridad de las hermenéuticas

En el desarrollo ulterior de su pensamiento, Ricoeur ha perseguido el descentramiento del *Cogito*, pero ya no se limitará a una hermenéutica de los símbolos del mal sino en una interpretación más amplia de los símbolos religiosos en general. La tensión prudente entre los símbolos del comienzo (caída original) y los del fin (salvación escatológica) es reemplazada por una polaridad metodológica entre dos tipos de interpretación de los símbolos: por una parte, la interpretación “por arriba” propia de la hermenéutica fenomenológica de los símbolos religiosos y, por otra parte, la interpretación “por abajo” que es característica de la hermenéutica psicoanalítica. Estas dos hermenéuticas se oponen, pero cada una es legítima en su rango. Hay que articularlas y mostrar su complementariedad. El problema planteado por este “conflicto de interpretaciones” se presenta de la manera siguiente. En un

142 P. RICOEUR., “Culpabilidad, ética y religión” en *El conflicto...*, trad.cit., p. 394. “El mal verdadero, el mal del mal, se muestra con las falsas síntesis, es decir con las falsificaciones contemporáneas de las grandes empresas de totalización de la experiencia cultural, en las instituciones políticas y eclesiásticas. El mal muestra, entonces, su verdadero rostro, el mal del mal es la falsedad de las síntesis prematuras, de las totalizaciones violentas” (*Ibidem*, p. 395). Este mal que acusa Ricoeur se asemeja al que Dostoievski denunció en “La leyenda del Gran Inquisidor” en *Los Hermanos Karamazov*.

143 P. RICOEUR., “Culpabilidad, ética y religión” en *El conflicto...*, trad. cit., p. 395.

sentido, el *Cogito* es, para Ricoeur, el centro del hombre, la clave del enigma humano. Pero no es el punto de partida absoluto. No estamos de buenas a primeras instalados en la conciencia, tenemos que acceder a ella. Lo que se niega no es la conciencia, sino su pretensión de conocerse a sí misma desde el comienzo, su narcisismo: “La conciencia no es la primera realidad que podemos conocer, sino la última. Debemos llegar a ella, y no partir de ella. Y, como la conciencia es el lugar en el cual las dos interpretaciones del símbolo coinciden, un enfoque doble de la noción de conciencia debe constituir un buen camino para acceder también a la polaridad de los símbolos”¹⁴⁴. La relación dialéctica entre inconsciente y consciente es la que rige la articulación de las dos hermenéuticas.

En la interpretación de los símbolos Ricoeur contrapone estas dos hermenéuticas de signo contrario: la que proviene del psicoanálisis freudiano y la derivada de la fenomenología de la religión. Todo lo que se puede decir de la conciencia después de Freud, la incluye Ricoeur en una de sus apreciadas fórmulas metodológicas: “La conciencia no es inmediata, sino mediata; no es fuente, sino tarea, la tarea de llegar a ser más consciente”¹⁴⁵. Intenta rehuir tanto el realismo del inconsciente (no la realidad del inconsciente) como la trascendencia de lo Sagrado de la fenomenología religiosa. En todo caso a la conciencia no se llega jamás directamente, a través de una mera psicología de la conciencia, sino por el desvío de estas dos metapsicologías que desplazan el centro de referencia, ya sea hacia el inconsciente de la metapsicología freudiana, ya hacia el espíritu de la metapsicología hegeliana. Las dos perspectivas de interpretación representan dos movimientos contrarios: un movimiento analítico y regresivo hacia el inconsciente y otro sintético y progresivo hacia el espíritu. “Por este motivo, el mismo juego de símbolos puede soportar dos clases de interpretaciones: la primera está dirigida hacia el resurgimiento de figuras que siempre están «detrás»: la segunda, hacia la emergencia de figuras que están siempre «delante». Y son los mismo símbolos los que cargan con estas dos dimensiones y los que se ofrecen a estas dos interpretaciones opuestas”¹⁴⁶.

En resumidas cuentas: el hombre no es inmediatamente transparente a sí mismo, debe interpretarse y descifrarse pacientemente. La primera es la del *psicoanálisis*, en la cual los símbolos religiosos son interpretados sistemá-

144 P. RICOEUR., “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II” en *El conflicto...*, trad. cit., p. 294.

145 P. RICOEUR, *ibidem*, p. 294.

146 *Ibidem*, p. 296.

ticamente como *síntomas del inconsciente* y, por lo mismo, en el orden de lo *primordial* y según los cánones de una *arqueología* de la conciencia: se intenta buscar allí los fundamentos del *Cogito* y, basándose en esta investigación, proporcionan una explicación funcional, económica, de la religión. La segunda orientación de la hermenéutica es la de la *fenomenología*, donde los *símbolos de lo Sagrado*, y por lo mismo, en el orden de lo *último* y según los criterios de una *escatología* de la conciencia: siguiendo una génesis intencional del sentido, la descripción fenomenológica discierne, en los símbolos de lo Sagrado, el porvenir de la conciencia, el Sentido futuro que la atrae hacia lo alto a través de toda una serie de *figuras del espíritu*, según la expresión hegeliana.

“Las dos interpretaciones que hemos intentado articular entre sí tienen en común al menos un rasgo: ambas humillan la conciencia y descentran el origen de la significación; éste es el descentramiento que una filosofía de la reflexión puede no sólo comprender, sino incluso requerir. El problema estaría resuelto si comprendiéramos *por qué la reflexión implica una arqueología y una escatología de la conciencia*”¹⁴⁷. Esto ilustra el “descentramiento” del *Cogito*. La idea central es que le hombre no se pertenece totalmente a sí mismo.

Por una parte, si podemos hablar así, su parte inferior se le escapa en dirección del inconsciente. El psicoanálisis subraya con razón, aunque unilateralmente, este aspecto importante del descentramiento del *Cogito*. Ricoeur hace eco aquí a “*El porvenir de una ilusión*” de Freud. Desde un punto de vista estrictamente freudiano, la religión no aparece sino como un fenómeno compensatorio que hace soportable la vida y su cortejo de frustraciones. La “ilusión religiosa” es, simplemente, la emergencia, en el plano de la conciencia, de procesos psíquicos cuya estructura y significación profunda están ocultas en el inconsciente. En esta línea de interpretación, los símbolos religiosos no son más que “síntomas” del inconsciente primordial y se terminará por “sospechar” que la religión no es más que el disfraz de una aventura cuyo sentido debe buscarse en otra parte, a saber en la “arqueología” del sujeto.

Por otro lado, el sujeto se trasciende en dirección de la esfera de lo sagrado. Es el aspecto del descentramiento del *Cogito* que más subraya la fenomenología. Ricoeur se inspira aquí en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Desde el punto de vista hegeliano, la religión se encuentra al final de

147 P. RICOEUR, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II” en *El conflicto...*, trad. cit., p. 300.

la larga marcha que lleva al espíritu desde su nivel más elemental —la conciencia sensible— hasta su perfección y su desbordamiento en el saber absoluto o metafísico. La fenomenología hegeliana, lo mismo que el psicoanálisis, es una “metapsicología”, puesto que realiza un desbordamiento de la *psyche*, de la conciencia. Pero, esta vez, se trata de una superación, de un desbordarse hacia arriba, hacia lo que orienta y finaliza el devenir de la conciencia. Se busca la clave de la conciencia en las últimas figuras del espíritu, que por encima de las instituciones, y más allá de las culturas y del arte, atraen y hacen subir religiosamente la conciencia hacia la esfera de lo Sagrado. En esta línea de interpretación, las determinaciones religiosas ya no están reducidas a ser síntomas del inconsciente, sino que son comprendidas más bien como reveladoras del supra-consciente, como símbolos de lo Sagrado, como flechas intencionales en dirección de lo último. Así, la religión anticipa el futuro de la conciencia, constituye su “escatología”.

Por esto, concluye Ricoeur: “Comprenderíamos plenamente el problema hermenéutico si pudiéramos captar la doble dependencia del sí-mismo con el inconsciente y lo Sagrado, puesto que esta doble dependencia se manifiesta únicamente de manera simbólica. A fin de elucidar esta doble dependencia, la reflexión debe humillar a la conciencia e interpretarla a través de las significaciones simbólicas que provienen de atrás y de adelante, de abajo y de arriba. En suma: la reflexión debe abarcar una arqueología y una escatología”¹⁴⁸.

Tanto de un lado como del otro, el sujeto humano no es puro *Cogito*, sólo tiene acceso a sí mismo a través de un *rodeo*. Es la idea misma de la hermenéutica de Ricoeur. Ni la fenomenología pura ni el estructuralismo psicoanalítico tienen razón aisladamente. El hombre no es inmediatamente transparente a sí mismo, no llega a sí más que a través de la asunción de la arqueología inconsciente. Pero este devenir mediatizado de la conciencia no es posible más que gracias a la atracción ejercida sobre el sujeto por el espíritu que le habla a través de los símbolos de lo sagrado. En otras palabras: la idea directriz de la hermenéutica ricoeuriana es que el *Cogito* sólo recorbrándose perpetuamente a sí mismo, fuera de la arqueología del inconsciente, puede acceder a sí, y que esta emergencia supone otro descentramiento, el que la escatología de los símbolos religiosos impone a la conciencia. Esto significa que la religión está siempre amenazada por el prestigio del inconsciente, siempre expuesta a no ser más que una conjuración ilusoria del miedo;

148 “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II” en *El conflicto...*, trad. cit., p. 302.

sólo escapará a este peligro permanente si se deja purificar por la exigencia espiritual que la habita y la arrastra hacia el orden de lo último.

Ricoeur reafirma su lema: “la conciencia no es inmediata, sino mediata, no es una fuente sino una tarea, la tarea de hacerse más consciente” (citado en nota 135). Y este acceso a sí misma estará siempre marcado por la humildad, pues, si el *Cogito* es presencia de sí, él es en sí mismo vacío y sólo recibe su contenido de su arqueología y de su escatología. La condición modesta del *Cogito* finito que emerge del inconsciente sin poder controlarle y que se abre a lo sagrado sin poder disponer de él es esta: ni saber absoluto del espíritu, ni dominio del inconsciente.

11. El mal: un desafío a la filosofía y a la teología

Este es el título de una conferencia que Paul Ricoeur pronunció en la facultad de Teología de la Universidad de Lausana en 1985. Tiene interés por la fecha tardía en que la dictó y porque en ella, de alguna manera, se recapitula su reflexión y sus trabajos filosóficos sobre un tema que no dejó de acompañarle durante toda su vida. La realidad del mal estaría cuestionando una cierta manera de pensar, la propia de la teodicea y de la onto-teología. Siempre se enfrentó con la cuestión del mal como hemos podido apreciar en las referencias que hemos hecho sobre todo a *Finitud y culpabilidad* en sus dos tomos y a sus estudios contenidos en *El conflicto de las interpretaciones*¹⁴⁹. Para concluir este estudio, quisiera centrarme brevemente en esta conferencia —en que resume su itinerario reflexivo sobre este tema— y aludir a un estudio muy representativo de su talante intelectual titulado “Culpabilidad, ética y religión”¹⁵⁰.

Ricoeur es un pensador típicamente protestante. El nunca lo negó, pero siempre aclaró que él era filósofo, no teólogo o especialista en el dogma. Pero no cabe duda de que sus raíces son protestantes —no lo decimos con ánimo de reproche ni de apología— y ello influye de entrada en el modo como se

149 Sin mencionar sus prólogos a obras dedicadas a este tema como el prefacio a O. REBOUL, *Kant et le problème du mal*, ed. Presses de l' Université de Montreal, Montreal, 1971, o al de J. NABERT, *Le decir de Dieu*, ed. Aubier, Paris, 1966, y sin contar que se consideraba deudor de la obra de Nabert *Essai sur le mal*, ed. Presses Universitaires du France (PUF), Paris, 1955 y reeditada por editions du Cerf en 1997 (hay trad. cast. de José Demetrio Jiménez, ed. Caparros, Madrid, 1997).

150 La conferencia *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, ed. Labor et Fides, Ginebra, 2004; trad. al cast. de Irene Agoff, ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006. El ensayo “Culpabilidad, ética y religión” está incluido en *El conflicto de las interpretaciones, ob. cit.* pp. 397-420.

enfrenta a la cuestión del mal, y por declarar fracasadas todas las tentativas metafísicas y racionales propias de una teodicea, en la que se deja sentir el influjo de Kant. Su talante protestante le lleva a negar una tentativa racional unificadora propia de una cosmología, antropología o ética cristiana, sino que, por el contrario, su postura fue siempre una posición teológica respecto del mundo, respecto del hombre o de la ética.

Fiel a las fases de su método hermenéutico, Ricoeur acepta el desafío radical que supone asumir para su propio pensamiento la crítica de la religión procedente del ateísmo de Nietzsche y de Freud, valorando lo que llama la “significación religiosa del ateísmo”. Esto en el sentido de que el ateísmo no se agota en la mera negación y destrucción de la religión, sino que abre la posibilidad de una fe que ha superado la prueba de la crítica y es una fe para una edad posreligiosa. Plantea una especie de dialéctica entre religión y fe por medio del ateísmo. Cree saber cuál es el Dios que ha muerto: el dios moral. Sabe cuál es la causa de su muerte: la autodestrucción de la metafísica por medio del nihilismo. Sin embargo, todo se vuelve incierto cuando comprueba que quién dice eso es Zaratustra, un loco. En todo caso, para Ricoeur, sólo el Dios moral es el que ha sido refutado. El modo cómo afronta la cuestión no es el tradicional de la teología racional, sino que su modelo es el del predicador profético al estilo de Kierkegaard, quien se consideraba a sí mismo como “poeta de lo religioso”. “Éste imagina un predicador profético que actualizaría el mensaje del Éxodo, anterior a toda ley: «Yo soy el señor tu Dios, quien te ha retirado de Egipto, de la casa de servidumbre». Imagina además un predicador que sólo pronunciaría una palabra de liberación, pero jamás de prohibición ni de condena; que predicaría la cruz y la resurrección de Cristo como comienzo de una vida creadora y que extraería todas las consecuencias para nuestro tiempo de la antinomia paulina entre el Evangelio y la Ley; según esta antinomia, el pecado mismo aparece menos como la transgresión de una prohibición que como lo contrario de una vida en la gracia; el pecado significaría, entonces, la vida bajo la ley; es decir, el modo de ser de una existencia humana que ha permanecido cautiva del círculo infernal de la ley, la transgresión, la culpabilidad y la rebelión”¹⁵¹. Como se puede apreciar, sigue su constante condena al dios moral, y para él, existe un abismo entre la Ley y el Evangelio, un hiato insuperable entre el viejo y el nuevo testamento. En uno, sólo reina la prohibición, el mandato, la transgresión, la condena y sus patologías religiosas; en el otro todo es gracia, creatividad, fe en la muerte y resurrección de Cristo. Su aversión por todo lo

151 P. RICOEUR, “Religión, ateísmo y fe” en *El conflicto...*, trad. cit., p. 403.

moral no deja de comparecer y lo reafirma cuando escribe: “El único modo de pensar éticamente consiste en pensar primero no éticamente. Para lograr ese objetivo, debemos alcanzar un lugar donde la autonomía de nuestra voluntad esté arraigada en una dependencia y una obediencia que ya no estén infectada por la acusación, la prohibición y la condena. Ese lugar preético es el de la «escucha»; se revela así un modo de ser que todavía no es un modo de hacer y que, por esa razón, escapa a la alternativa de la sujeción y de la revuelta”¹⁵². Se trata de enfrentarse al acontecimiento de la palabra, según la cual algo es dicho, algo de la cual el sujeto no es origen ni poseedor. Siguiendo en este punto a Heidegger, en el acontecimiento de la palabra, no dispongo de nada, no me impongo a mí mismo, ya no soy el amo, soy conducido más allá del cuidado, de la preocupación. Se trata de una escucha que comprende, de un silencio que abre espacio para la escucha y hace posible la obediencia.

El Dios que busca no será el de la fuente de la obligación moral, el autor del mandamiento; se trata de evitar que el *kerigma* quede atrapado en el laberinto de la obligación y el deber. Ahora bien, ¿qué clase de ética se posibilita sobre la base de esta relación existencial con la palabra? A ello responde Ricoeur: “Si tenemos presente el trabajo de duelo desarrollado por el ateísmo y por el modo de comprensión no ético implicado en la escucha y el silencio, estamos preparados para plantear el problema ético en términos que no implican, al menos para comenzar, la relación con la prohibición, que aún son neutros respecto de la acusación y de la condena. Intentemos elaborar el problema ético original hacia la cual apunta tanto la *destrucción* del dios moral como la *instrucción* no ética de la palabra. Llamaré *ética del deseo de ser o del esfuerzo para existir* a esta ética anterior a la moral de la obligación. La historia de la filosofía nos provee un precioso precedente, el de Spinoza. Él llama «ética» al proceso por el cual el hombre pasa de la esclavitud a la beatitud y a la libertad”¹⁵³.

La conferencia que Ricoeur pronunció en 1985, a la que hemos hecho mención, es una perfecta síntesis de los pasos que ha seguido al afrontar la cuestión del mal. Por ello creemos que es apto para recapitular lo que hemos perseguido en este estudio sobre el mal en su pensamiento. El mal es el gran desafío para la filosofía y para la teología. Lo importante es que este desafío, no es que puede terminar en fracaso, sino que sea una invitación o una provocación a pensar más o a pensar de otra manera. Esto último es lo que pretende Ricoeur al poner en entredicho un modo de pensar sometido a la

152 *Ibidem*, pp. 404-405.

153 P. RICOEUR, “Religión, ateísmo y fe” en *El conflicto...*, trad. cit., pp. 406-407.

exigencia de coherencia lógica, es decir, tanto de no contradicción como de totalidad sistemática. Así ha procedido la teodicea, en el sentido técnico de esta palabra, que aunque sean diversas sus respuestas, concuerdan en definir el problema en términos parecidos. Se ha tratado de afirmar de manera conjunta, y sin incurrir en contradicción, las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso; Dios es absolutamente bueno; sin embargo el mal existe. No se tendría en cuenta que la tarea de pensar a Dios, y de pensar el mal ante Dios, puede no agotarse con razonamientos que respondan al principio de no contradicción y a nuestra tendencia a la totalización sistemática. Por ello Ricoeur considera limitado y relativo el marco argumentativo de la teodicea y propone comenzar con una fenomenología de la experiencia del mal, para luego distinguir los distintos niveles del discurso recorridos por la especulación sobre el origen y sobre la razón de ser del mal.

La experiencia del mal se mueve entre la reprobación y la lamentación. El mal moral, el pecado en lenguaje religioso, designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación. “El presentimiento de que pecado, sufrimiento y muerte expresan de manera múltiple la condición humana en su profunda unidad nos lleva un grado más allá, en dirección a un único misterio de iniquidad. Alcanzamos aquí, a no dudarlo, el punto en el cual la fenomenología del mal se ve relevada por una hermenéutica de símbolos y mitos que aportan la primera mediación de lenguaje a una experiencia muda y confusa”¹⁵⁴.

El primer nivel de discurso en la especulación sobre el mal es el del mito al que ya nos hemos referido ampliamente y que es un desarrollo de los símbolos primarios. El segundo nivel, el que Ricoeur llama el estadio de la sabiduría, se da porque el mito sólo parcialmente respondía a la interrogación contenida en la lamentación misma: “¿Hasta cuándo?”, “¿Por qué?”. “Con esto, el mito debe cambiar de registro: le es preciso no sólo *contar* los orígenes para explicar *cómo* la condición humana en general se convirtió en lo que es, sino que también debe *argumentar* para explicar *por qué* ella es la que es para cada cual. He aquí el estadio de la sabiduría. La primera y más tenaz de las explicaciones brindadas por esta es la *retribución*: todo sufrimiento es merecido pues constituye el castigo por un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido¹⁵⁵”. Esta teoría de la retribución es la primera de las visiones morales del mundo. El libro de *Job* —que tanto conmueve a Ricoeur sobre todo por su conclusión ambigua y enigmática— es su refutación. Este

154 P. RICOEUR, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, trad. cit., pp-26-27.

155 *Ibidem*, p. 32.

libro toma a su cargo la lamentación convertida en queja y eleva la queja al rango de controversia.

Al estadio de la sabiduría le sigue el de la gnosis, y el de la gnosis antignostica de San Agustín. La gnosis media entre la sabiduría y la teodicea que es el estadio posterior. El pensamiento occidental es deudor de la gnosis por proponer la cuestión *Unde malum?* (¿de dónde procede el mal?). La réplica agustiniana a la visión trágica de la gnosis marcó profundamente el pensamiento posterior sobre el mal. Las criaturas libres pueden “declinar” lejos de Dios e “inclinarse” hacia lo que tiene menos ser, hacia la nada. En San Agustín se da una conjunción de la ontología y la teología en un discurso de nuevo tipo: el de la *onto-teo-logía*. Se niega la substancialidad del mal y el *Unde malum?* pierde todo sentido ontológico que es sustituido por el *¿Unde malum faciamus?* “¿De dónde viene que hagamos el mal? Arroja el problema entero del mal en la esfera del acto, de la voluntad, del libre arbitrio. El pecado introduce una nada de un género distinto, un *nihil privatium* del cual la caída es responsable absoluta, sea la del hombre o la de criaturas más elevadas, como los ángeles. Es impropio buscar la causa de esta nada más allá de una voluntad caracterizada por la maldad”¹⁵⁶. De aquí deriva una visión puramente moral del mal que a su vez trae aparejada una visión penal de la historia. No hay ninguna alma injustamente precipitada en la desgracia. Para Ricoeur, el precio a pagar por esta coherencia en la doctrina es enorme. Para hacer aceptable la idea que todo sufrimiento, por injusto o excesivo que sea, constituye una retribución del pecado, era preciso asignar a éste una dimensión supraindividual, histórica y genérica, para lo cual se recurrirá a la doctrina del pecado original o “pecado de la naturaleza”. Si bien este concepto recoge un aspecto esencial de la experiencia del mal, la impotencia del hombre frente al mal ya presente antes de cualquier libre iniciativa humana, se trata de un falso saber, como ya hemos explicado, al conjugar dos nociones heterogéneas, la de transmisión biológica por generación y la de imputación individual de la culpa. Es un falso concepto que Ricoeur denomina gnosis antignostica, *mito racionalizado*. “Al ofrecer dos versiones opuestas de una visión estrictamente moral del mal, Agustín y Pelagio dejan sin respuesta la reclamación por el sufrimiento injusto: el primero, condenándolo al silencio en nombre de una inculpação del género humano en masa, y el segundo, ignorándolo en nombre de una inquietud, altamente ética, por la responsabilidad”¹⁵⁷.

156 “*El mal. Un desafío...*, trad. cit., pp. 37-38.

157 P. RICOEUR, *El mal. Un desafío...*, trad. cit., p. 40.

Históricamente se prosigue con el estadio de la teodicea. A este respecto el paradigma de lo que se intenta sigue siendo la *Teodicea* de Leibniz que supone un enriquecimiento de la lógica clásica cuando se agrega al principio de no contradicción el de la *razón suficiente*, enunciado como principio de lo mejor. Conocemos la burla realizada por Voltaire, en *Cándido*, a la noción del mejor de los mundos posibles, tras el terremoto de Lisboa. El planteamiento de Leibniz parece culminar en una visión estética en virtud de la cual el contraste entre lo negativo y lo positivo contribuye a la armonía del conjunto. La queja del justo sufriente quebranta la idea de una compensación del mal por el bien de modo análogo como en otro tiempo lo había hecho con la idea de la retribución. “El golpe más duro, aunque no fatal, iba a ser asestado por Kant contra la base misma del discurso onto-teo-lógico sobre el cual, de Agustín a Leibniz, se había edificado la Teodicea. Conocemos el implacable desmantelamiento de la teología racional consumado por la *Crítica de la razón pura* en su parte Dialéctica. Privada de su soporte ontológico, la teodicea cae bajo el rótulo de «Ilusión trascendental». Esto no significa que el problema del mal desaparezca de la escena filosófica. Todo lo contrario. Pero compete únicamente a la esfera *práctica*, como aquello que no debe ser y que la acción tiene que combatir”¹⁵⁸. Tras Kant no cabe un saber ni de Dios ni sobre el mal; sólo combatir, en la acción y en la práctica, contra el mal y tener la certeza moral de la existencia de Dios. Ricoeur asume del todo la crítica de Kant, tal como la plantea en la Dialéctica trascendental, a toda teodicea o teología racional. Sin embargo, tras haber criticado reiteradamente a lo largo de toda su obra lo que llama el dios moral, silencia, aunque si lo reconoce, que toda la concepción de Dios por parte de Kant está supeditada a la moral. Si hay una doctrina que ha contribuido a dar una interpretación ética de la religión —fuertemente criticada por Ricoeur— es precisamente Kant.

Ángel Luis González muestra como el agnosticismo especulativo de Kant desemboca en un practicismo moralista: “Dios corre la misma suerte que toda metafísica; la metafísica en Kant se convierte en dogmático-práctica, y Dios en un Dios moral. Respecto del Absoluto Kant señala que ni teísmo racionalista ni ateísmo: teísmo moral. El sentido del teísmo moral estriba en señalar que no *sabemos* que existe. Y en ese sentido podemos aportar una prueba moral, que por supuesto no es una demostración en el sentido teórico, ya que no se trata en ningún caso de un saber especulativo”¹⁵⁹. Dios está

158 *Ibidem*, pp. 43-44.

159 Á. L. GONZÁLEZ, “Interés de la razón y postulado, claves del teísmo moral kantiano” en *Metafísica, Acción y Voluntad. Ensayos en homenaje a Carlos Llano*, compiladores Héctor Zagal y Edgar Rodríguez, ed. Universidad Panamericana, México, 2005, pp. 110-111. El

sometido al servicio de la moralidad, sirve a los fines de la moralidad, está precisamente —como subraya Kant¹⁶⁰— para fortalecer la moralidad. No hay certeza racional de Dios, hay certeza moral. Pero como sostiene Ángel Luis González, la expresión certeza moral de la expresión castellana no lleva consigo el carácter de indudable e irrecusable que tiene en la acepción kantiana. Para Kant la certeza moral de la existencia de Dios es incuestionable, irrefutable e irrefutable. Se cree con convicción firmísima, sin saberla, puesto que la fe para él (de raigambre luterana) no contiene ningún elemento de saber. A Dios hay que buscarlo como fundamento de la ética humana, en lo que Dios significa para la moralidad humana y no en lo que es en sí. No creemos que sea necesario consolidar el orden ético a costa de un agnosticismo teórico. “Algún autor ha señalado —concluye Ángel Luis González— que el teísmo moral kantiano es una teodicea antropocéntrica (alude a R. Rodríguez Aramayo); me parece una expresión adecuada para designar los intentos kantianos respecto del Absoluto, pero a mi juicio el énfasis de esa expresión hay que ponerlo en lo antropocéntrico; no hay verdadera trascendencia en Kant, puesto que una trascendencia *domesticada* no es una verdadera trascendencia¹⁶¹”.

Si con Kant se levanta acta de defunción para la teología racional, con la problemática del *mal radical*, en el que desemboca la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, se rompe abiertamente con el pecado original, pese a superficiales similitudes. Como ya consideramos, la razón de ser de ese mal

texto kantiano que este artículo analiza y comenta minuciosamente es el siguiente: “¿Qué interés tiene la razón en este conocimiento?” (Se entiende en el conocimiento de Dios) No un interés especulativo, sino práctico. El objeto es demasiado elevado como para especular sobre él; antes bien, podemos ser inducidos a error por la especulación. Pero nuestra moralidad necesita esta idea para reforzarla. Y es que no debe hacernos más doctos, sino mejores, más rectos y más sabios. Pues si hay un ser supremo que puede y quiere hacernos felices, y si hay otra vida, entonces nuestras intenciones morales reciben por ello mayores sustentos y fortaleza, y con ello se afianza más nuestro comportamiento moral. Sin embargo, y a pesar de ser de muy escaso valor en comparación con el interés práctico, nuestra razón no deja de encontrar un pequeño interés especulativo en esta Idea, y es, a saber, que nuestra razón necesita siempre un máximo para medir con arreglo a él lo menos elevado y determinararlo” (I. KANT, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, edición de A. del Río y E. Romerales, ed. Akal, Madrid, 2000, p. 67; citado en p. 119).

160 “...Aquello que tenemos que tenemos que presuponer como resorte en toda moralidad (Dios y la vida futura): (...) No puedo jurar que hay un Dios, pero siempre tengo que actuar como si lo hubiera; puesto que él sirve simplemente para robustecer la *moralitas*” (I. KANT, *Reflexiones sobre filosofía moral*, trad. al cast., de José G. Santos Herceg, ed. Sígueme, Salamanca, 2004, n° 7303).

161 Á. L. GONZÁLEZ, “Interés de la razón y postulado, claves del teísmo moral kantiano”, cit., p. 130.

radical es “inescrutable” (*unerforschbar*). Con todo, el pensamiento especulativo no cede ante el problema del mal. “Kant no puso fin a la teología racional: la forzó a emplear otros recursos de ese *pensamiento* —de ese *Denken*— que la limitación del conocimiento por objeto ponía en reserva. Lo confirma la extraordinaria floración de sistemas en la época del idealismo alemán: Fichte, Schelling, Hegel, por no hablar de otros gigantes, como Hamann, Jacobi, Novalis”¹⁶².

Ricoeur se centrará en Hegel, para analizar el papel que cumple, ante el problema del mal, el pensamiento dialéctico, y en la dialéctica, la negatividad que garantiza su dinamismo. La negatividad es, en todos los niveles, lo que obliga a cada figura del Espíritu a volverse en su contrario y a engendrar una nueva figura que suprime y a un tiempo conserva a la precedente. De este modo, la dialéctica hace coincidir lo trágico y lo lógico en todas las cosas: algo tiene que morir para que nazca otra cosa más grande. La desgracia está en todas partes, pero en todas partes superada, en la medida que la reconciliación siempre prevalece sobre el rompimiento. Hegel, con el nuevo instrumental del pensamiento dialéctico, retoma así el problema de la teodicea en el punto en que Leibniz lo había dejado por no contar con más recursos que el principio de razón suficiente. Ricoeur se pregunta: “¿Hay que renunciar entonces a *pensar* el mal? La teodicea alcanzó su primera cima con el principio de lo mejor en Leibniz, y una segunda, con la dialéctica de Hegel. ¿No habrá para la dialéctica otro uso que el *totalizante*?”¹⁶³. Esa pregunta la hace Ricoeur a una teología cristiana que haya roto con la confusión de lo divino y de lo humano bajo el ambiguo título de Espíritu (la hegeliana), y que además hubiera roto con la mezcla del discurso religioso y del filosófico propio de la onto-teo-logía. En una palabra, que hubiera renunciado al proyecto mismo de la teodicea. Ricoeur acudirá a Kart Barth, quien a su juicio replica a Hegel como Paul Tillich replica a Schelling.

Barth considera que sólo una teología “fracturada”, es decir, una teología que ha renunciado a la totalización sistemática, puede aventurarse a pensar el problema del mal. Por *fracturada* entiende una teología que le reconoce al mal una realidad inconciliable con la bondad de Dios y con la bondad de la creación. Se trata de pensar una nada hostil a Dios, una nada que no sea la agustiniana deficiencia y privación, sino también de corrupción y destrucción. De este modo se haría justicia a la protesta del sufrimiento humano que rechaza dejarse incluir en el ciclo del mal moral a título de retribución, ni

162 P. RICOEUR, *El mal. Un desafío...*, cit. p. 46.

163 *Ibidem*, p. 52.

dejarse engatusar bajo el consuelo de la providencia, otro nombre de la bondad de la creación. Con este punto de partida, Ricoeur se pregunta: “¿cómo pensar más que las teodiceas clásicas? Pensando *de otra manera*. ¿Y cómo pensar de otra manera? Buscando en la Cristología el nexo doctrinal. Aquí se reconoce bien la intransigencia de Barth: la nada es lo que Cristo venció al aniquilarse él mismo en la Cruz. Remontándonos de Cristo a Dios, es necesario decir que, en Jesucristo, Dios encontró y combatió la nada, y que así nosotros *conocemos* la nada. Aquí se incluye una nota de esperanza: puesto que la controversia con la nada es asunto del propio Dios, nuestros combates con el mal nos convierten en cobeligerantes. Más aún; si creemos que, en Cristo, Dios ha vencido al mal, debemos creer también que el mal ya no puede aniquilarse: ya no está permitido hablar de él como si todavía tuviera poder, como si la victoria fuera solamente futura. Por eso, el mismo pensamiento que se hizo grave al asegurar la realidad de la nada debería tornarse ligero e incluso gozoso al asegurar que ya ha sido vencido. Sólo falta aún la manifestación plena de su eliminación”¹⁶⁴. La nada depende de Dios, pero en un sentido muy diferente del de la creación buena. Para Dios elegir, en su sentido bíblico, es rechazar algo que, por ser rechazado, existe en la modalidad de la nada. Esta perspectiva del rechazo es en, cierto modo, “la mano izquierda de Dios”: “La nada es lo que Dios no quiere. Sólo existe porque Dios no lo quiere. (...) Porque Dios reina también en la mano izquierda, él es la causa y señor de la misma nada” (Barth, K., *Gott und das Nichtige*, vol. III, tomo 3, & 50).

Es extraña esta coordinación sin conciliación de la mano derecha y la mano izquierda de Dios. Podría parecer, comenta Ricoeur, que Barth no salió de la teodicea y su lógica conciliatoria, pero él propone otra interpretación: la de que Barth aceptó el dilema suscitado por la teodicea, pero rechazó la lógica de no contradicción y totalización sistemáticas que habían regido en todas sus soluciones. “Todas sus proposiciones deben leerse, entonces, según la lógica kierkegaardiana de la *paradoja*, eliminando de sus fórmulas enigmáticas el menor asomo de conciliación. (...) ¿No consiste la sabiduría en reconocer el carácter *aporético* del pensamiento sobre el mal, carácter aporético obtenido por el esfuerzo mismo de pensar más y de otra manera?”¹⁶⁵.

Ricoeur concluye esta conferencia en la que ha resumido todo su pensamiento en torno al mal, señalando que el problema del mal no es sólo de índole especulativo, sino que exige una convergencia del pensamiento y la

164 P. RICOEUR, *El mal...*, *ob. cit.*, pp. 54-55.

165 P. RICOEUR, *El mal...*, *ob. cit.*, pp. 57-58.

acción (en el sentido moral y político) y una transformación espiritual de los sentimientos. Respecto del pensar ya vimos cómo lo que comienza con una lamentación y queja, termina en una aporía por el trabajo mismo del pensamiento. Respecto a la acción, no debemos cejar en la lucha para combatir el mal. Antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demoníaco del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal. “La respuesta emocional que quiero añadir a la respuesta práctica concierne a las transformaciones por las cuales los sentimientos que nutren la lamentación y la queja pueden beneficiarse de la sabiduría enriquecida por la meditación filosófica y teológica”¹⁶⁶. La primera manera de hacer productiva la aporía intelectual es integrar en el trabajo de duelo la *ignorancia* que ella engendra. Decir: no se por qué las cosas son así, hay azar. Esto constituye el primer paso, el grado cero de la espiritualización de la queja. Ricoeur menciona la obra del rabino Harol S. Kushner, *When bad things happen to good people* (ed. Schocken Books, 1981). Un segundo estadio de la espiritualización de la lamentación es dejarla extenderse a una queja contra Dios. Es el camino que adoptó toda la obra de Elie Wiesel y la “teología de la protesta” (*Encountering Evil* de John K. Roth, ed John Knox Press, 1981). Un tercer estadio es considerar que el problema del sufrimiento es escándalo sólo para el que cree en Dios. Creer en Dios, *a pesar de...*, es una manera más de integrar la aporía especulativa en el trabajo de duelo. Más allá de este umbral hay sabios, considera Ricoeur, que avanzan solitarios por el camino de renunciar por completo a toda queja, y le dan al sufrimiento un valor educativo y purgativo. Pero este sentido no puede ser enseñado, sólo puede ser encontrado y vivido. Otros sabios avanzan todavía más por este camino y hallan consuelo en la idea de que Dios mismo sufre y cultivan una profunda teología de la Cruz, es decir, que Dios mismo murió en Cristo. El horizonte hacia el cual se dirige la verdadera sabiduría sería la renuncia a los deseos que, al verse coartados, engendran la queja: “renuncia, en primer lugar, al deseo de ser recompensado por las propias virtudes, renuncia al deseo de salvarse del sufrimiento, renuncia al componente infantil del deseo de inmortalidad, que haría aceptar la propia muerte como un aspecto de esa parte de lo negativo cuya nada agresiva, *das Nichtige*, distinguía cuidadosamente Kart Barth. Similar sabiduría está bosquejada quizás al final del libro de *Job*, cuando se dice que Job llegó a amar a Dios *por nada*, haciendo perder así a Satanás su apuesta inicial. Amar a Dios por nada es abandonar completamente el ciclo de la retribución del que la lamen-

166 *Ibidem*, p. 62.

tación permanece todavía cautiva, mientras la víctima se queja de su injusta suerte”¹⁶⁷.

Ricoeur tiene verdadera predilección por el libro de *Job*, que comentó profusamente, y porque mantiene vigente la fe trágica a la que él se adhiere. Respecto de las metafísicas teológicas de la filosofía occidental él tomaría la misma actitud que tomó Job respecto a los discursos piadosos de sus amigos acerca del dios de la retribución. “Sería una fe que avanzaría en las tinieblas, en una nueva «noche del entendimiento» —para tomar el lenguaje de los místicos—, ante un Dios que no tendría los atributos «de la providencia», un Dios que no me protegería sino que me dejaría librado a los peligros de una vida digna de ser llamada humana. ¿Ese dios no es el Crucificado, el Dios cuya sola debilidad puede —como dice Bonhöffer— ayudarme?”¹⁶⁸.

Yahvé respondió a Job desde el seno de la tormenta. Pero ¿qué dijo? Nada que pueda ser considerado como una respuesta al problema del mal, del sufrimiento y la muerte. “Nada que pueda ser considerado como una justificación de Dios en una teodicea. Por el contrario, se habla de un orden ajeno al hombre, de medidas que no tienen proporción con el hombre. « ¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? ¡Házmelo saber si tienes inteligencia!» (...) Ninguna teología emerge de la tormenta, ninguna conexión inteligible entre un orden físico y un orden ético; queda el despliegue de todo en la plenitud del habla; queda solamente la posibilidad de una aceptación que sería el primer grado del consuelo, más allá del deseo de protección. (...) Para Job, en un principio, la revelación del todo no es algo que pueda ver, sino sólo una voz. El Señor habla, eso es lo esencial. No habla de Job, le habla a Job; y eso es suficiente. El acontecimiento del habla, como tal, crea un vínculo; la situación de diálogo es en sí misma un modo de consuelo. El acontecimiento del habla es un devenir-verbo del ser. La escucha del habla hace posible la visión del mundo como orden: «De oídas te conocía, más ahora mis ojos te ven». Pero ni siquiera entonces la pregunta de Job a propósito de sí mismo es resuelta, se disuelve a favor del descentramiento que el habla opera”¹⁶⁹.

Los esfuerzos racionales de comprensión del misterio del mal se asemejan a las torpes argumentaciones de los amigos de Job, intentos inútiles de justificar a Dios, cuando es él quien nos justifica. Ricoeur se adhiere a la fe y a la teología trágica que encuentra en Job a su principal representante. Y si se

167 *Ibidem*, pp. 66-67.

168 P. RICOEUR, “Religión, ateísmo, fe” en *El conflicto...*, *ob. cit.*, pp. 413-414.

169 P. RICOEUR, “Religión, ateísmo, fe” en *El conflicto...*, *ob. cit.*, pp. 414-415.

trata de comprender, no expliquemos ni argumentemos, sino que estemos vigilantes a la escucha de la palabra y de una narración cargada de significación.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Paul Ricoeur:

- *Entretiens. Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, ed. Aubier, 1968.
- *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, ed. Aubier, 1950, trad. al cast de trad. al cast. de Gorlier, J. C., *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación*, y tomo II *Poder, necesidad y consentimiento*, ed. Docencia, Buenos Aires, 1988.
- *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (2 vol.): I. *L'homme faible; La symbolique du mal*, ed. Aubier, 1960; Ambos están recogidos en un solo volumen *Finitud y culpabilidad*, trad. al cast. de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, en ed. Trotta, Madrid, 2004.
- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, ed. Seuil, 1965; trad. al cast. de Armando Suárez, *Freud: una interpretación de la cultura*, ed. siglo XXI, 1970.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, ed. Seuil, 1969; trad. al cast. de Alejandrina Falcón, ed. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 2003.
- *La métaphore vive*, ed. Seuil, 1975; trad. cast. en ed. Cristiandad, 1980.
- *Histoire et vérité*, ed. Seuil, 1964; trad. cast. en ed. Encuentro, 1990.
- *Temps et récit* (1983-1985): *Tome I, L'intrigue et le récit historique*, ed. Seuil, 1983; *Tome II, La configuration du temps dans le récit de fiction*, ed. Seuil, 1984; *Tome III, Le temps réconté*, ed. Seuil, 1985; trad. al cast. de Agustín Neira en ed. Cristiandad y ed. siglo XXI, 1987, 1997.
- *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, ed. Labor et Fides, Ginebra, 2004; trad. al cast. de Agoff, I., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, ed. Docencia, Buenos Aires, 1990.
- *Soi même comme un autre*, ed. Seuil, 1990; trad. al cast. en ed. siglo XXI, 1996.
- *Amor y justicia*, trad. Tomás Domingo Moratalla, ed. Caparrós, 1993.

- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, ed. Seuil, 1986; trad. al cast. *Del texto a la acción* en ed. Fondo de Cultura Económica, 2001.
- *L'herméneutique biblique*, ed. Cerf, 2001.
- *Thinking Biblically*, University Chicago Press, 1998; trad. al cast. *Pensar la Biblia*, ed. Herder, 2001.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ed. Seuil, 2000; trad. al cast. *La memoria, la historia y el olvido*, ed. Trotta, 2003
- *Parcours de la reconnaissance*, ed. Plon, 2004; trad. al cast. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios* en Fondo de Cultura Económica, 2006.

Artículos de Ricoeur sobre el problema del mal:

- “Le symbol donne à penser” en *Esprit*, 27 (1959), pp. 60-76.
- “El escándalo del mal”, en *Revista de Filosofía*, 4, (1991), pp. 191-197.

Bibliografía secundaria:

Libros:

- AA.VV., *Paul Ricoeur, los caminos de la interpretación*. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento de Paul Ricoeur. (eds.) Tomás Calvo Martínez, Remedios Avila Crespo, ed. Anthropos, 1991.
- ALBERTOS, J. E., *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, ed. Eunsa, 2008.
- AGIS, M., *Del símbolo a la metáfora: introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, ed. Servicio de Publicación e Intercambio Científico, Universidad de Santiago de Compostela, 1995.
- BALAGUER, V., *La interpretación de la narración: la teoría de Paul Ricoeur*, ed. Eunsa, 2002.
- BREZZI, E., *Interpretare la FEDE*, edizione Messaggero de Padova, 1979.
- BULAMBO, P., *L'homme religieux dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Pontificia Universidad Urbiana, 1992.
- CLARK, S. H., *Paul Ricoeur*, ed. Routledge, 1990.
- CASTILLO, F., *El mal: una mirada desde la reflexión filosófica*, ediciones Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2004.

- CRAGNOLINI, M. B., *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*, ed. Alagesto, 1973.
- DIAZ, J., *Revelación y lenguaje: una lectura hermenéutica de la palabra de Dios a través de la filosofía de Paul Ricoeur*, San Esteban, 2001.
- DORNISCH, L., *Faith and Philosophy in the Writting of Paul Ricoeur*, Edwin Mellen Press, 1990.
- DOSSE, E., *Paul Ricoeur, les sens d'une vie*, ed. La Découverte, 1997.
- EDWIN, L., (ed), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, Carus Publishing Company, 1995.
- GREISCH, J y Kearney, R., *Paul Ricoeur, les metamorphoses de la raison hermenéutique*, ed. Cerf, 1991.
- HEREU I BOHIGAS, J., *El mal com a problema filosòfic: estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert y Paul Ricoeur*, ed. Herder, 1993.
- MACEIRAS, M. y TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea*, ed. Cincel, 1985.
- MONGIN, O., *Paul Ricoeur*, ed. Seuil, 1994.
- MUMBIELA, J. L., *Unidad y alteridad, la aportación de Paul Ricoeur a una antropología moral*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1997.
- NABERT, J., *Essai sur le mal*, ed. Cerf, 1997; trad. al cast. de José Demetrio Jiménez, Caparrós editores, 1997.
- PEÑALVER, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*, ediciones Universidad de Sevilla, 1978.
- PUTTI, J., *Theology as Hermeneutics: Paul Ricoeur's Theory of Text Interpretation and Method in Theology*, International Scholars Publications, San Francisco, 1994.
- VANSINA, F., *Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire 1935-2000*, Leuven University Press, 2000.

Artículos:

- ABEL, O., "Ricoeur's ethics of Method" en *Philosophy Today*, 37 (1993), pp. 23-30.
- AGIS, M., "El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur" en *Anthropos*, 181 (1988), pp. 15-21.

- ALBANO, P. J., "Ricoeur's contribution to Fundamental Theology", *Thomist*, 46 (1982), pp. 573-592.
- BOURGEOIS, P. L., "Ethics at the Limit of Reason: Ricoeur and the Challenge of Deconstruction" en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1998), pp. 1-21.
- CARRERA, C., "El problema del sujeto en las primeras etapas de la filosofía de Paul Ricoeur" en *Almagaren* 8 (1991), pp. 51-89.
- CLAVEL, J. M., "Paul Ricoeur en la frontera de la filosofía y teología" en *Miscelanea Comillas*, 53 (1995), pp. 115-133.
- CONSTANCA, C., "Ética y hermenéutica. La crítica del *Cogito* en Paul Ricoeur" en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 4 (1998), pp. 33-40.
- DUNNING, S. N., "History and Phenomenology: Dialectical Structure in Ricoeur's" en *The Symbolism of Evil, Harvard Theological Review*, 76 (1983), pp. 343-363.
- DUSELL, E., "Hermenéutica y liberación. De la «Fenomenología hermenéutica» a una «Filosofía de la liberación» (Diálogo con Paul Ricoeur)", *Analogía Filosófica*, 1 (1992), pp. 141-181.
- ESCRIBAR, A., "El problema de la fundamentación de la validez de las normas morales y la escisión entre ser y valor", *Revista de Filosofía*, 57(2001), pp. 19-28.
- FODOR, J., "Theology in the Conflict of Interpretations. Before the Text", *Modern Theology*, 16 (2000), pp. 495-502.
- FORNARI, A., "Identidad personal, acontecimiento y alteridad desde Paul Ricoeur", *Aquinas*, 39 (1996), pp. 339-365.
- "De la ética a la ontología: Educación a la crítica y fundamentación en el equilibrio reflexivo", *Stromata*, 55 (1999), pp. 201-222.
- GERHART, M., "Ricoeur's Hermeneutical Theory as Resource for Theological Reflection", *Thomist*, 39 (1975), pp. 496-527.
- KANE, G. S., "The Concept of Divine Goodnes and the Problem of Evil", *Religious Studies*, 11 (1975), pp. 49-71.
- KEITH, B., "Indignation Toward Evil, Ricoeur and Caputo on a Theodicy of protest", *Philosophy Today*, 41 (1997), pp. 446-459.
- KERBS, R., "Las parábolas bíblicas en la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur", *Ideas y Valores*, 113 (2000), pp. 3-27.

- «La racionalidad analógico-simbólica como propuesta para la post modernidad», *Analogía Filosófica*, 15 (1991), pp. 205-207.
- KERBS, R., «El enfoque multimetodológico del mito en Paul Ricoeur. Una interpretación a partir de la fórmula kantismo pos-hegeliano», *Revista de Filosofía*, 13 (2000), pp. 99-138.
- «Pensar a partir de Kant: la interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur», *Diálogo Filosófico*, 58 (2004), pp. 97-118.
- LOWE, W. J., “Coherence of Paul Ricoeur”, *Journal of Religion*, 61 (1981), pp. 384-402.
- MARRONE, R., “La fenomenología nel pensiero di Paul Ricoeur”, *Fenomenología Sociale*, 9 (1986), pp. 117-135.
- MARTÍNEZ, A., “La filosofía de la acción de Paul Ricoeur”, *Isegoría*, 22 (2000), pp. 207-227.
- MASIÁ, J., “Paul Ricoeur en la frontera de filosofía y teología”, *Miscelánea Comillas*, 53 (1995), pp. 115-133.
- OCHAÍTA, J. A., “El problema de la expresión lingüística del sentimiento en la obra de Paul Ricoeur”, *Paideia*, 47 (1999), pp. 33-44.
- PINTOR-RAMOS, A., “Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricoeur”, *La Ciudad de Dios*, 185 (1972), pp. 463-495.
- “Paul Ricoeur, fenomenólogo», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 4(1979), pp. 135-156.
- PRESAS, M. A., “La verdad de la ficción. Estudio sobre las últimas obras de Paul Ricoeur”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 14 (1988), pp. 219-228.
- “Identidad narrativa”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 26 (2000), pp. 225-282.
- RONSI, E., “Ricoeur: una fenomenologia della finitezza e del male”, *Pensiero*, 5 (1960), pp. 360-371.
- RUBIO, J. M., “De la interpretación del símbolo a la interpretación del texto. La metáfora en Paul Ricoeur”, *Universitas Philosophica*, 17 (2000), pp. 51-131.
- SCANONE, J. C., “Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa”, *Stromata*, 58 (2002), pp. 249-262.
- SMITHERAM, V., “Man, Mediation, and Conflict in Ricoeur's "Fallible Man"”, *Philosophy Today*, 25 (1981), pp. 357-369.

- STEDWART, D., "Paul Ricoeur and the Phenomenological Movement", *Philosophy Today*, 12 (1968), pp. 227-335.
- «Ricoeur's Phenomenology of Evil», *International Philosophical Quarterly*, 9(1969), pp. 572-589.
- WALLACE, M., "From Phenomenology to Scripture? Paul Ricoeur's Hermeneutical Philosophy of Religion", *Modern Theology*, 16 (2000), pp. 301-313.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- Nº 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- Nº 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009) (2ª ed., 2009)
- Nº 212 Mario Šilar – Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- Nº 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)