

Paul Ricœur y el mal como drama de la libertad: libre albedrío *versus* siervo-arbitrio

Paul Ricœur and evil as a drama of freedom: free will versus servant-arbitrage

[Artículo de reflexión]

Emmanuel Flores Rojas¹

Recibido: 20/06/2023

Aceptado: 09/08/2023

Citar como:

Flores Rojas, E. (2024). Paul Ricœur y el mal como drama de la libertad: libre albedrío versus siervo-arbitrio. *Revista Albertus Magnus*, 15(1), 84-101. <https://doi.org/10.15332/25005413.10425>



Resumen

El mal constituyó uno de los problemas que más aguijonearon el pensamiento del filósofo francés Paul Ricœur, por lo que en este artículo se pretende dar cuenta de la hondura de esa reflexión a la luz de un tópico también teológico: la idea de pecado original y su relación con la libertad humana. Al abordar este análisis, se busca dar cuenta del diálogo fecundo que Ricœur entabló con la teología *desde* la filosofía para problematizar la cuestión del libre albedrío y su contraparte: el siervo-arbitrio. La tematización de estas cuestiones está enmarcada dentro de la *Filosofía de la voluntad. Lo voluntario y lo involuntario* y *El conflicto de las interpretaciones*, buscando distender las complicadas relaciones entre religión y filosofía.

Palabras clave: mal, libertad, libre albedrío, pecado original, filosofía de la voluntad.

Abstract

The evil constituted one of the problems that most stung the thought of the French philosopher Paul Ricœur, so this article tries to account for the depth of this reflection in light of a also theological topic: the idea of original sin and its relationship with human freedom. In approaching this analysis, it is intended to account for the fruitful dialogue that Ricœur established with theology from

¹ Universidad Autónoma del Estado de México, Ciudad de México, México. Correo electrónico: elemmanu@yahoo.com.mx; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3265-6429>.

philosophy to problematize the question of free will and its counterpart: the servant-will. The thematization of these questions is framed within the *Philosophy of the Will. The voluntary and the involuntary* and *The conflict of interpretations*, seeking to relax the complicated relationships between religion and philosophy.

Key words: evil, freedom, free will, original sin, philosophy of the will.

El problema del mal dentro de la filosofía ricœuriana

El problema del mal fue una de las grandes preocupaciones del filósofo francés Paul Ricœur. Este gran tema constituyó uno de los tremendos desafíos que más aguijonearon su pensamiento filosófico, así como también representó un estímulo constante para su “quehacer teológico artesanal” (Melano, 1978; Ferrara, 2006), porque para Ricœur el mal es profundamente incitante y acaso también excitante: “Se diría —dice Ricœur— que el problema del mal representa a la vez la más considerable incitación a pensar y la más solapada invitación a desvariar; como si el mal fuese un problema siempre prematuro donde los fines de la razón exceden siempre a los medios” (Ricœur, 2011a, pp. 314-315). Aquí radica lo emocionante del mal como cuestión límite, puesto que excita al pensamiento; se diría, parafraseando al propio Ricœur, que “el mal da qué pensar” y “hace pensar”. En este sentido, Paul Ricœur escribe, criticando a Hegel sobre la necesidad de pasar de una *fenomenología del espíritu* absoluto a una “fenomenología de lo Sagrado” a través de los símbolos mayores o preeminentes del mal:

Todos los símbolos dan qué 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. Los símbolos del mal en los que leemos el fracaso de nuestra existencia declaran, al mismo tiempo, el fracaso de todos los sistemas de pensamiento que se proponen agotar los símbolos en un *saber absoluto*. Esta es una de las razones, y quizás la más contundente, por la cual no hay saber absoluto, sino *símbolos de lo Sagrado* más allá de las figuras del espíritu. (Ricœur, 2015, p. 302)

Ricœur escribe “que hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía”, porque entiende que, para comprender algo sobre el enigma del mal, es imprescindible pasar por la interpretación de los grandes textos religiosos, mitos y símbolos, donde las distintas culturas humanas han tratado de inquirir sobre el tema del mal. La reflexión ricœuriana en torno al mal es, entonces, una incitación y una invitación al trabajo filosófico *por medio* de los mitos y símbolos de lo sagrado que enuncian el mal, y que, como tal, nunca termina; no solo porque no

existe un saber absoluto del mal, sino porque siempre habrá algo más que decir, incluso algo mejor que enunciar sobre el tópico del mal.

Libre albedrío *versus* siervo-arbitrio

En el “Prólogo” a *Finitud y culpabilidad*, al defender la posibilidad de inquirir acerca del “libre albedrío”² y su contraparte, el “siervo-arbitrio”, Ricœur refería lo siguiente: “[...] el enigma del siervo-arbitrio, es decir, de un *libre albedrío que se encadena y se encuentra encadenado ya desde siempre*, es el último tema que el símbolo da que pensar. La cuestión más difícil de esta obra, desde el punto de vista del método, es por último la de hasta qué punto semejante signo especulativo de la voluntad mala es todavía susceptible de ser ‘pensado’ (Ricœur, 2011b, p. 13). La honda cuestión del *siervo-arbitrio* está enmarcada por el gran tema de la falta y sus dos grandes instancias: mancilla y pecado; pero haciendo surgir una tercera y nueva instancia: la del ser humano culpable; es decir, la concepción paradójica (de ahí lo enigmático) de un hombre responsable de su propia cautividad, ya que ha sido despojado de su arbitrio, como Ricœur escribe:

La culpabilidad se *comprende* mediante un doble movimiento a partir de las otras dos ‘instancias’ de la falta: un movimiento de ruptura y un movimiento de recuperación. Un movimiento de ruptura que hace que emerja una nueva instancia –el hombre *culpable*– y un movimiento de recuperación en virtud del cual esta nueva experiencia carga con el anterior simbolismo del pecado e incluso de la mancilla, para expresar la paradoja hacia la cual apunta la idea de culpa, a saber, el concepto de un hombre responsable de estar cautivo; en una palabra, el concepto del *siervo arbitrio*. (Ricœur, 2011b, p. 258)

Entonces, el mal estimula el pensamiento ricœuriano, pero lo hace desde su condición de problema ético y filosófico, y no solamente teológico, ya que la

² Para una definición sintética de qué se entiende por “libre albedrío”, conviene citar aquí a Juan Calvino ya que él proporciona lo que teólogos y filósofos han dicho sobre el tópico en cuestión: “Aunque muchos han usado este término, son muy pocos los que lo han definido. Parece que Orígenes dio una definición, comúnmente admitida, diciendo que el libre arbitrio es la facultad de la razón para discernir el bien y el mal, y de la voluntad para escoger lo uno de lo otro’. Y no discrepa de él san Agustín al decir que es la facultad de la razón y de la voluntad, por la cual, con la gracia de Dios, se escoge el bien, y sin ella, el mal. San Bernardo, por querer expresarse con mayor sutileza, resulta más oscuro al decir que es un consentimiento de la voluntad por la libertad, que nunca se puede perder, y un juicio indeclinable de la razón. No es mucho más clara la definición de Anselmo según la cual es una facultad de guardar rectitud a causa de sí misma. Por ello, el Maestro de las Sentencias y los doctores escolásticos han preferido la definición de san Agustín, por ser más clara y no excluir la gracia de Dios, sin la cual sabían muy bien que la voluntad del hombre no puede hacer nada. Sin embargo añadieron algo por sí mismos, creyendo decir algo mejor, o al menos algo con lo que se entendiese mejor lo que los otros habían dicho. Primeramente están de acuerdo en que el nombre de ‘albedrío’ se debe referir ante todo a la razón, cuyo oficio es discernir entre el bien y el mal; y el término ‘libre’, a la voluntad, que puede decidirse por una u otra alternativa. Por tanto, como la libertad conviene en primer lugar a la voluntad, Tomás de Aquino piensa que una definición excelente es: ‘el libre albedrío es una facultad electiva que, participando del entendimiento y de la voluntad, se inclina sin embargo más a la voluntad’”. Vemos, pues, en qué se apoya, según él, la fuerza del libre arbitrio, a saber, en la razón y en la voluntad. Hay que ver ahora brevemente qué hay que atribuir a cada una de ambas partes” (Tomo 1, Libro 2º, Capítulo II, § 4) (Calvino, 2006, p. 176).

cuestión del siervo-arbitrio en cuanto a libre albedrío *encadenado* o *cautivo* no es un tema exclusivo de la teología, sino también de la ética y, desde luego, de la moral. De tal modo que, cuando Ricœur analiza las aporías que la moral kantiana del principio de autonomía genera, menciona que: “fue, finalmente, esa afección *radical*, radical como el mal radical, tras lo cual el libre albedrío se encuentra sometido a la ‘propensión’ al mal, que, sin destruir nuestra disposición al bien, afecta a nuestra *capacidad* para actuar por deber” (Ricœur, 2011b, p. 301-302). En síntesis, puede acotarse que la idea del mal y su vínculo con la moral y la ética ha estado presente a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico, estimulándolo y haciendo que ambas disciplinas tengan que vérselas una y otra vez con la cuestión de la libertad:

El problema de la libertad humana es uno de los problemas tradicionales, más complejos y constantemente replanteados a lo largo de la historia de la filosofía. Es posible enfocarlo desde múltiples perspectivas. [...] [Una de ellas] largamente debatida en el decurso de la historia del pensamiento, a saber, la posible compatibilidad o incompatibilidad entre el libre albedrío humano y la presciencia divina de todos los sucesos. El problema es por su propia naturaleza filosófico y también teológico. (Garrido-Maturano, 1994, p. 111)

Las múltiples preguntas que pueden formularse desde la filosofía y la teología incluyen algunas como las siguientes: ¿Cómo puede la voluntad humana estar *ligada* (siervo-arbitrio) y ser *libre* (libero-arbitrio) al mismo tiempo? ¿Es esto posible? ¿Pueden coexistir Dios y el mal? Si, como dice el relato bíblico de la creación, Dios creó todo bueno (Gn. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25; “bueno” en hebreo es *tôb*), y después de crear a los seres humanos (Gn. 1:26-27), el texto bíblico añade: “Y vio Dios *todo* lo que había hecho, y he aquí que era *bueno* en *gran manera*”³ (Gn 1:31, heb. *tôb-tôb*: “muy bueno”)⁴. Entonces, ¿de dónde vino el mal en un

³ “Vio Dios *todo* lo que había hecho y *he aquí* que era *muy* bueno. [...] Las tres palabras subrayadas en el v. 31a indican las correcciones de la fórmula que venía repitiéndose (vv. 4.10.12.18.21.25). Esta vez no se refiere ya al sexto día o a sus dos “obras”, sino a toda la creación. [...] *Cada una* de las “obras” divinas es “buena”. Tal insistencia hace de la “bondad” de las cosas creadas [...] una idea *central* en todo el capítulo, que refleja toda una concepción del mundo. Y cuando en 1:31 califica la “bondad” de *toda* la creación, no se quiere “sumar” y totalizar sino remarcar también que el “todo” tiene un nuevo sentido, ya que cada una de sus partes se entiende por las otras, y las primeras por la última, que es el hombre. Esto, sin embargo, no equivale a la admiración por un *Todo* cósmico y arquetípico, al estilo del *Timeo* (donde el “mundo” lleva también ese nombre), que señala la bondad, belleza y *perfección* del Mundo paradigmático (cf. 30a-b; 92c). En el Génesis no se excluye esa connotación de lo bueno=bello como “contemplación”, pero prima lo bueno=verdad como “sentido” en relación con un fin. El *tôb* semítico es más funcional que estético. No hace resaltar la ecuación con una idea ejemplar sino la correspondencia con un “proyecto” divino. No hay un paradigma *de las cosas* (lo que no se adecua a la concepción hebrea de la creación) sino un *Actor* personal que las hace aparecer sin modelo alguno. Los mismos nombres dados a los primeros seres no revelan un arquetipo sino una “función”, según hemos remarcado. Son más teleológicos que arquetípicos” (Croatto, 1986, p. 200-201).

⁴ El *tôb* hebreo no sólo puede considerarse en un sentido ético (y también estético) sino también *ontológico*: “En el mismo trasfondo de ideas hay que situar otra diferencia sensible entre el pensamiento hebreo y griego. El *Timeo*, al expresar la voluntad de Dios de que todas las cosas fueran “buenas”, entiende esta “bondad” como “orden”: “excluyó, en cuanto pudo,

mundo que era *muy* bueno o bueno en gran manera? Etcétera. Desde un aspecto teológico, es posible indagar, con Juan Calvino, en qué modo un supuesto libre albedrío lo es, si se trata de un arbitrio encadenado:

Según esto, se dice que el hombre tiene libre albedrío, no porque sea libre para elegir lo bueno o lo malo, sino porque el mal que hace lo hace voluntariamente y no por coacción. Esto es verdad; ¿pero a qué fin atribuir un título tan arrogante a una cosa tan intrascendente? ¡Donosa libertad, en verdad, decir que el hombre no se ve forzado a pecar, sino que de tal manera es voluntariamente esclavo, que su voluntad está aherrojada con las cadenas del pecado! Ciertamente detesto todas estas disputas por meras palabras, con las cuales la Iglesia se ve sin motivo perturbada; y por eso seré siempre del parecer que se han de evitar los términos en los que se contiene algo absurdo, y principalmente los que dan ocasión de error. Pues bien, ¿quién al oír decir que el hombre tiene libre arbitrio no concibe al momento que el hombre es señor de su entendimiento y de su voluntad, con potestad natural para inclinarse a una u otra alternativa? (Calvino, 2006, p. 178)

La problematización del mal dentro de *Lo voluntario y lo involuntario*

En Paul Ricœur, la reflexión filosófica sobre la tematización del mal, incluso de la *mala* voluntad, forma parte de *lo voluntario y lo involuntario* a través de la racionalización que, a partir de san Agustín de Hipona, se hizo del ‘mito adámico’⁵ y su vinculación con la doctrina del “pecado original”. Como señala el

toda imperfección y así, tomando todo lo que era visible, desprovisto de reposo, en movimiento sin medida y sin orden, lo llevó al orden desde el desorden, estimando que aquél es mejor que éste” (30a). [...] El Génesis, por su parte, destaca la trascendencia “significada” en el mundo por medio de una teología de la Palabra creadora y eficaz, mientras que con la fórmula repetida de “aprobación” que estamos analizando nos enseña vigorosamente el “designio” de Dios sobre cada una de las cosas que va creando. El mundo va “resultando” de acuerdo al plan concebido por Él. De ahí la interpretación de *tôb* en un sentido ontológico, en el que un “éxito” divino, y también como afecto “funcional” de lo creado que aquí hemos desarrollado” (Croatto, 1986, p. 118).

En otro sentido, André LaCocque comenta: “Lo mismo se demuestra ya en *P* con el uso de la palabra *tôb* (bueno) para expresar la gran satisfacción del Creador. Como es bien conocido, *tôb* no es declaración alguna de belleza estética o de eficacia interna. Expresa la capacidad vocacional de la criatura de cumplir las expectativas de su Creador. Por ello la bondad se caracteriza como orden dentro del desorden (o ‘ausencia de orden’), un orden causado por Dios que ha de ser operativo, por así decir, por obra del socio humano de Dios. [...] Ésta es la razón porque no es correcto llamar al universo cosmos, porque este término traduce una armonía fundada en la razón, mientras que la armonía del mundo, según el Génesis, es por decreto, por ley, quedando así establecida la igualdad entre armonía y obediencia” (LaCocque, 2001, pp. 27-28).

⁵ Mito que, como hace notar Ricœur, fue resucitado por Pablo de Tarso en el Nuevo Testamento (NT), pero que de no haberlo hecho, habría pasado, sin pena ni gloria en la reflexión bíblica veterotestamentaria y novotestamentaria, ya que: “Adán no es una figura importante en el Antiguo Testamento; los profetas lo ignoran; es verdad que varios textos mencionan a Adán (sujeto de un verbo en plural) y a los hijos de Adán, pero sin aludir al relato de la caída; Abraham, el padre de los creyentes, Noé, el padre de la humanidad creada de nuevo tras el diluvio, son figuras más importantes; y, para el redactor del relato del Génesis, ni siquiera es seguro que recaiga sobre Adán toda la responsabilidad del mal del mundo; tal vez no sea más que el primer ejemplo del mal. [...] En el Nuevo Testamento, el propio Jesús no alude jamás a este relato; acepta la existencia del mal como un hecho... [...] Nada hay, pues, en todo esto que oriente hacia una interpretación ‘adámica’ del principio del mal. San Pablo fue quien sacó el tema adámico de su letargo; amparándose en el *contraste* entre el ‘hombre viejo’ y el ‘hombre nuevo’, erigió la figura de Adán como la figura inversa de la de Cristo, llamado el ‘segundo Adán’ (1 Cor 15:21-22, 45-49; Rom 5:12-21)” (Ricœur, 2011a, p. 382).

filósofo francés: “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”⁶ (Ricœur, 2006, p. 260). Los temas del “pecado original” y de la “caída”, formulados originalmente por san Agustín de Hipona⁷ en su combate contra Pelagio y la herejía pelagiana o ‘pelagianismo’⁸ luego fueron retomados por el protestantismo luterano y desarrollados profusamente por el protestantismo reformado en su vertiente calvinista, en razón de su controversia contra el arminianismo. Estos temas,⁹ sirven a Ricœur para indagar sobre el mal y el drama de la libertad. Recién se ha mencionado el tema de *lo voluntario* y *lo involuntario* en un ensayo de 1960; sin embargo, esta reflexión fue hecha por Ricœur en la década anterior, justamente en la tesis de doctorado de los años 40, donde ya problematizó y se preguntó lo siguiente:

Puede parecer humillante para el filósofo consagrar la presencia de un irracional absurdo en el corazón del hombre, no ya como 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. *¿Recusará, entonces, el filósofo la entrada en escena del absurdo con el pretexto de que se encuentra gobernada por una teología cristiana del pecado original?* Pero, si la teología abre los ojos a una zona oscura de la realidad humana, ningún a priori metódico podrá hacer que el filósofo no tenga abiertos los ojos y no lea, de allí en adelante, al hombre, su historia y su

⁶ Las cursivas están añadidas.

⁷ “Finalmente, la última gran controversia que contribuyó a forjar el pensamiento de San Agustín fue la que sostuvo con el pelagianismo. Esta controversia, si bien es la última, es quizá la más importante, pues fue la que proveyó la ocasión para que Agustín formulara sus doctrinas de la gracia y la predestinación, que tan grandes consecuencias han tenido posteriormente” (González, 2010, p. 331).

⁸ “Pelagio, monje inglés llegó a Roma a finales del siglo IV, donde se introdujo en los ambientes ascéticos creados años antes por San Jerónimo, alcanzando gran fama de santidad, debido a su riguroso ascetismo. Contra los cristianos de vida demasiado relajada que excusaban su mala conducta en la debilidad de la naturaleza humana herida por el pecado original, Pelagio predicó una doctrina que se pasó al extremo contrario: el pecado original no existe, sólo existen los pecados personales; los niños recién nacidos se hallan en el mismo estado en el que se encontraba Adán al ser creado por Dios; el pecado original sólo afectó intrínsecamente a Adán; a sus descendientes sólo como *mal ejemplo*; la gracia no es necesaria para la salvación, porque el hombre puede salvarse por sus propias fuerzas; la redención de Cristo consiste en el *buen ejemplo* que dio a la humanidad. [...] Un Sínodo celebrado el Cartago condenó el *pelagianismo*” (Álvarez, 2001, p. 254).

⁹ “Fue en Holanda, a principios del siglo XVII, que tuvieron lugar algunos de los acontecimientos más importantes en el desarrollo de la ortodoxia calvinista. Tales acontecimientos giraron alrededor de las enseñanzas de Jacobo Arminio y sus seguidores, y del Sínodo de Dort, que a la postre le condenó. Arminio (1560-1609) era holandés de nacimiento, y su formación teológica había tenido lugar principalmente en la Universidad de Leiden y en Ginebra. Era calvinista convencido, y siguió siéndolo toda su vida, aunque en varios de los puntos que se debatían se apartó clara y conscientemente de las enseñanzas de Calvino. Por tanto, aunque a la postre el término ‘arminiano’ se volvió sinónimo de anticalvinista, ello no se debe a que Arminio se opusiera a las enseñanzas de Calvino en general, sino que tanto él como el calvinismo ortodoxo se dedicaron con tanta atención a las cuestiones de la predestinación, la expiación limitada y otras semejantes, que perdieron de vista el hecho de que la controversia, lejos de ser un debate entre calvinistas y anticalvinistas, era un desacuerdo entre dos grupos de seguidores de Calvino” (González, 2010, p. 808).

civilización bajo el signo de la *caída*. Pero si la falta es “entrada en el mundo” puede que un método de abstracción permita la descripción de posibilidades primordiales que no son absurdas.¹⁰ (Ricœur, 1986, p. 23)

El tema del pecado —y su vínculo con el mal— ocupa todo un capítulo (II) dentro de *La simbólica del mal* para diferenciarlo de la “mancha” o “mancilla” (capítulo I). Ricœur dice que “el pecado es una magnitud religiosa antes de ser ética: [ya que] no es la transgresión de una regla abstracta, —de un valor—, sino la lesión de un vínculo personal [con Dios o con otro ser humano]; por eso, la intensificación del sentido del pecado estará vinculada con la intensificación de esa vinculación primordial que es Espíritu y Palabra” (Ricœur, 2011a, p. 214). En *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* añade que el “pecado” es un “mal moral” que unifica la tríada imputación-acusación-reprobación. En la *imputación*, un sujeto es convocado a responder de sus actos; en la *acusación*, esos actos son puestos bajo el tamiz de una norma o regla “moral” que ha sido violentada; mientras que en la *reprobación* se emite una condena a la luz de si esos actos son punibles. Pero no debe considerarse siempre que el sufrimiento se experimenta por haber cometido un pecado, porque el sufrimiento no se provoca, sino que se padece:

Entendido el término con rigor, el mal moral –el pecado, en el lenguaje religioso– designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación. La *imputación* consiste en asignar a un sujeto responsable una acción susceptible de apreciación moral. La *acusación* caracteriza a la acción misma como violatoria del código ético dominante dentro de la comunidad considerada. La *reprobación* designa el juicio de condena en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado. Es aquí donde el mal moral interfiere con el sufrimiento, por lo mismo que el castigo es un sufrimiento infligido.

Considerado igualmente en su sentido riguroso, el sufrimiento se distingue del pecado por rasgos opuestos. En contraste con la imputación, que centra el mal moral en un agente responsable, el sufrimiento enfatiza el hecho de ser esencialmente padecido: nosotros no lo provocamos, él nos afecta. (Ricœur, 2007, p. 24-25)¹¹

¹⁰ Las cursivas son mías.

¹¹ Las cursivas son mías.

La interpretación ricœuriana sobre el llamado “pecado original”

Sobre la cuestión del “pecado original”, Ricœur ha asentado su interpretación de este dogma de la soteriología cristiana en su ensayo titulado “El ‘pecado original’: estudio de su significación” (1960), donde afirma que este es un “falso saber” que debe ser destruido. Sin embargo, su pérdida no significa su anulación o aniquilación total, sino su rehabilitación como auténtico “símbolo racional” transmisor de realidades profundas sobre el mal:

Sin embargo, el objetivo de esta crítica –en apariencia perjudicial– es mostrar que el falso saber constituye al mismo tiempo un verdadero símbolo, verdadero símbolo de algo que solo él puede transmitir. Por lo tanto, la crítica no es puramente negativa: el fracaso del saber es el reverso de un trabajo de recuperación del sentido, mediante el cual se recuperan la intención ‘ortodoxa’, el sentido recto, el sentido eclesiástico del pecado original. Veremos que ese sentido no es en absoluto un saber jurídico ni biológico, ni tampoco un saber jurídico-biológico relativo a cierta monstruosa culpabilidad hereditaria, sino un símbolo racional de lo más profundo de cuanto declaramos en la confesión de los pecados. (Ricœur, 2015, p. 246)

Pero la crítica a la doctrina agustiniana del pecado “original” o “natural”, por parte de Paul Ricœur, es más profunda aún en *La simbólica del mal*, cuando trata sobre todo el tema de “El mito ‘adámico’ y la visión ‘escatológica’ de la historia”, porque el erróneo entendimiento del mito antropológico hebreo provocó que los creyentes sacrificaran su intelecto en lugar de llevarlo a una inteligencia superior:

[...] 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. (Ricœur, 2015, p. 383)

La presente investigación no es ni quiere ser un trabajo teológico, y menos bíblico; sino una reflexión estrictamente ética y hermenéutica, por tanto,

filosófica.¹² Es necesario hacer esta aclaración porque podría generar confusión citar profusamente a san Agustín —también como teólogo, y no solo como filósofo— y, con él, a otros profesionales de la teología que Paul Ricœur también leyó y citó, para abordar lo insondable e inescrutable que puede presentársele al filósofo: el “gran” tema del mal. Así que aquí no se escatiman esfuerzos por dialogar —siguiendo el ejemplo del propio Ricœur— interdisciplinaria y transdisciplinariamente también con la teología, porque, en última instancia, como señaló Enrique Dussel en la presentación de su libro *Las metáforas teológicas de Marx* (Dussel, 2017, p. 280), en la Comunidad Teológica de México (Ciudad de México, 2 de marzo de 2018), la teología es también un lugar epistemológico muy útil para la filosofía. En este orden de ideas, Ricœur señala por qué aborda el tema del ‘pecado original’ a la luz de una filosofía del mal, y también cuál es la razón de que haga una exégesis del ‘mito adámico’ como parte de una antropología filosófica:

(Una advertencia: recuso la disociación habitual de competencia a la cual suele someterse la obra de Agustín, como si la filosofía del mal actual fuera incumbencia del filósofo y la del pecado original, incumbencia del teólogo. Por mi parte, no escindo de ese modo filosofía y teología. En tanto *revelador* —y no revelado—, el símbolo adámico pertenece a una antropología filosófica al igual que todos los demás símbolos. Su pertenencia a la teología está determinada, no por su estructura propia, sino por su relación, en el marco de una cristología, con el “acontecimiento” y el “advenimiento” del hombre por excelencia, Jesucristo. Por mi parte, sostengo que ningún símbolo, en la medida en que abra y descubra una verdad del hombre, es ajeno a la reflexión filosófica. No considero, pues, el concepto de pecado original como un tema externo a la filosofía, sino, por el

¹² Ya en “La simbólica del mal”, Ricœur prevenía al filósofo sobre la tentación de recurrir antes que nada al “concepto” de ‘pecado original’ para analizar “el problema filosófico de la culpa”, y por extensión del mal, por encontrar bastante racionalidad en dicho concepto: “Parece tentador, en un primer momento, empezar por las expresiones más elaboradas, más racionalizadas de esa *confesión*, con la esperanza de que dichas expresiones sean las más cercanas al lenguaje filosófico, debido precisamente a su carácter ‘explicativo’; así nos sentiremos inclinados a pensar que con las construcciones tardías de la época agustiniana sobre el *pecado original* es con lo que la filosofía está llamada a medirse. Muchas filosofías clásicas y modernas toman como ‘dato’ religioso, teológico, ese supuesto concepto y reducen el problema filosófico de la culpa a una crítica de la idea de pecado original. Nada hay más rebelde a una confrontación *directa* con la filosofía que el concepto de pecado original, pues nada hay más engañoso que su apariencia de racionalidad. De ahí que, por el contrario, la razón filosófica deba dejarse interpelar por las expresiones menos elaboradas, más balbucientes de dicha *confesión*. Por consiguiente, hay que proceder regresivamente y remontarse desde las expresiones ‘especulativas’ hasta las expresiones ‘espontáneas’. Sobre todo, es importante estar convencidos desde ahora mismo de que el concepto de pecado original no está al comienzo sino al final de un ciclo de experiencias viva, la experiencia cristiana de pecado; por lo demás, la interpretación que da de esta experiencia no es sino una de las racionalizaciones posibles del mal radical según el cristianismo; por último y sobre todo, esta racionalización, embalsamada por la tradición y convertida en piedra angular de la antropología cristiana, pertenece a un período del pensamiento marcado por las pretensiones de la *gnosis* de ‘conocer’ los misterios de Dios y los secretos del destino humano; no es que el pecado original sea un concepto gnóstico; es incluso, por el contrario, un concepto anti-gnóstico; pero pertenece a la época de la *gnosis* en el sentido de que intenta racionalizar la experiencia cristiana del mal radical de la misma manera en que la *gnosis* erigió en ‘conocimiento’ su interpretación pseudo-filosófica del dualismo originario, de la caída de Sofía o cualquier otra entidad anterior al hombre. Esta contaminación por la pseudo-filosofía es la que, en última instancia, nos prohíbe empezar por las nociones más racionalizadas de la *confesión*” (Ricœur, 2011a, p. 170).

contrario, como un tema que concierne al análisis intencional de una hermenéutica de los símbolos racionales, cuya tarea es reconstruir las capas de sentido que se sedimentaron en el concepto). (Ricœur, 2015, p. 277)

Por otra parte, Ricœur no dejará de señalar y criticar la excesiva “racionalización” que efectuó Agustín de Hipona en la elaboración del concepto de “pecado original”¹³ o “pecado natural” (*peccatum originale* o *naturale*), ya que este, en la interpretación ricœuriana, es un pseudo-saber profundamente abstracto y, sobre todo, escolástico,¹⁴ que debe aniquilarse o reinterpretarse en una lectura más fiel al “espíritu” de las Escrituras. En este sentido, Heidegger opina que: “El agustinismo significa dos cosas: *filosóficamente*, un platonismo de tinte cristiano contra Aristóteles; *teológicamente*, una determinada concepción de la doctrina del pecado y de la gracia (libre albedrío y predeterminación)” (Heidegger, 2003, p. 13). Por su parte, el filósofo francés dice de ese “pecado natural”, que este constituiría un “falso saber”, porque, pretendiendo separarse de la gnosis, terminó convirtiéndose en casi un tipo del gnosticismo que tanto combatía:

Acabo de utilizar una expresión inquietante: deshacer el concepto [de pecado original]. Sí. 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. [...]

¹³ Si bien Paul Ricœur señala las falencias del sistema doctrinal que sustenta el “pecado original” como concepto, tal como fue formulado por san Agustín; al comienzo del ensayo donde analiza su significación, cita la *Confesión de fe de La Rochelle*, una de las *Confesiones de fe* de las Iglesias de la Reforma, y donde critica duramente su giro hacia una abstracción escolástica: “la interpretación del pecado original como *culpabilidad original de los pequeños niños en el vientre de su madre* no sólo ya no está en el nivel de la predicación, sino que alcanza un punto en el que el trabajo del teólogo gira hacia la especulación abstracta, hacia la escolástica” Cursivas añadidas (Ricœur, 2015, p. 245).

En este mismo sentido, Calvino –siguiendo a pie juntillas a san Agustín– define el pecado original así: “Digo, pues, que el pecado original *es una corrupción y perversión hereditarias de nuestra naturaleza, difundidas en todas las partes del alma*; lo cual primeramente nos hace culpables de la ira de Dios, y, además, produce en nosotros lo que la Escritura denomina ‘obras de la carne’” (Tomo 1, Libro 2º, Capítulo I, § 8) Las cursivas están añadidas (Calvino, 2006, p. 168). Nótese que, en estas interpretaciones dogmáticas, el “pecado original” se trasmite (hereda) de los padres a los hijos. Enfrentándose a esta lectura teológica, Ricœur opondrá una lectura escriturística, por tanto, más bíblica acerca de este tema.

¹⁴ La teología escolástica distingue entre el pecado original originante (*peccatum originale originans*), que es el acto concreto de desobediencia cometido por Adán y Eva; y el pecado original originado (*peccatum originale originatum*), que serían las consecuencias que el mismo provocó sobre la constitución de la especie humana. “En teología se conoce como pecado original originante el pecado de Adán, el primer pecado del ser humano. Y como pecado original originado el pecado contraído, con el que, según se dice, todos naceríamos como consecuencia del pecado de Adán. Por otra parte, la comprensión del pecado original exige un estado previo de no pecado, pues de lo contrario eso sólo podría significar que Dios ha creado al ser humano en pecado. La teología designa como estado original la situación de los seres humanos antes del pecado, situación que se correspondería con la voluntad original de Dios y que el ser humano [aparentemente] frustró” (Gelabert, 2008, p. 16).

Nuestra primera hipótesis de trabajo es la siguiente: fueron razones apologéticas –para combatir la gnosis– las que impulsaron a la teología cristiana a ponerse en la línea del pensamiento gnóstico. *Profundamente antignóstica, la teología del mal se dejó llevar al terreno mismo de la gnosis y, de ese modo, elaboró una conceptualización comparable a la suya.*

La antignosis [cristiana] se convirtió en una cuasignosis. (Ricœur, 2015, p. 246)¹⁵

El mal como problema ético y teológico

A la luz de esto, el mal no compete únicamente a una “teología del mal” en un sentido gnóstico y hasta trágico, sino también a la filosofía moral; y, sobre todo, a la ética, porque, como se ha señalado, aquel entra en el terreno de la libertad. Así, en *Culpabilidad, ética y religión*, Ricœur se cuestionaba y contestaba:

¿En qué sentido el problema del mal es un problema ético? En un doble sentido, me parece. O más bien, en virtud de una relación doble, por una parte, con el tema de la libertad, por otra con el tema de la obligación. Mal, libertad, obligación constituyen una red compleja que vamos a tratar de desenredar y de ordenar en diversos momentos de reflexión. (Ricœur, 2015, p. 338)

Y continúa diciendo: “En un primer momento, digo: afirmar la libertad es hacerse cargo del origen del mal. Por esta proposición, doy cuenta de un vínculo tan estrecho entre mal y libertad que estos dos términos se implican mutuamente; el mal tiene el significado de mal porque es obra de una libertad; *yo soy el autor del mal*” (Ricœur, 2015, p. 338)¹⁶. De esta forma, es prácticamente imposible formular la pregunta sobre ¿qué es el mal?; debe plantearse más bien esta otra: ¿quién *ejerce* ese mal? Sobre todo, porque el mal no tiene una naturaleza, no es una cosa, no supone una materia ni una sustancia, y menos una esencia:

Contra la gnosis del mal, la patrística griega y latina repitió con notable unanimidad: el mal no tiene naturaleza, no es una cosa; el mal no es materia, no es sustancia, no es mundo. No es en sí, proviene *de nosotros mismos*. Es necesario rechazar no solo la respuesta a la pregunta, sino la pregunta misma. No puedo contestar *malum esse* (el mal es), porque no puedo preguntar *quid malum* (¿qué es el mal?), sino únicamente *unde malum faciamus?* (¿de dónde viene el mal que hacemos?). El mal no es ser, sino *hacer*. (Ricœur, 2015, pp. 248-249)

¹⁵ Las cursivas son mías.

¹⁶ Las cursivas son mías.

El mal como potencia, no está fuera de mí; no procede de otro externo a mí, sino que proviene de mí. No puedo imputárselo a alguien más; tengo que asumirlo como propio. El mal es acto, es lo que hago, también lo que *puedo* llegar a hacer. Pero, sobre todo, el mal es el no-ser, la nada. En este sentido, Paul Ricœur es muy insistente: “A la pregunta: *unde malum faciamus?* [San Agustín dice que] se debe responder: *Sciri non potest quod nihil est* (*De libero arbitrio*, II, 19, 54). [...] Más tarde, [san Agustín] dirá a Julián de Eclana: “¿Buscas de dónde proviene la voluntad mala? Hallarás al hombre” (*Contra Julianum*, cap. 41)” (Ricœur, 2015, p. 250). Y en otra parte añade:

Por su aspecto desmitologizante, la interpretación agustiniana del mal, previa a la confrontación con Pelagio, está dominada por la afirmación siguiente: el mal no tiene naturaleza, el mal no es una cosa, no es materia, no es sustancia, no es mundo. La reabsorción del esquema de exterioridad es llevada hasta sus límites más extremos: no solo el mal no tiene ser, sino que además es preciso suprimir la pregunta *quid malum?*, y sustituirla por la pregunta *unde malum faciamus?* En consecuencia, habrá que decir que el mal es una “nada”, en cuanto a su sustancia y naturaleza. [...]

Me atrevo a decir que fue san Agustín quien, al conectar de manera directa el poder de la *nada* contenido en el mal con la libertad en obra en la voluntad, radicalizó la reflexión sobre la libertad hasta convertirla en el poder originario de decir *no* al ser, en el poder de “desafallecer” (*deficere*), de “declinar” (*declinare*), de tender hacia la nada (*ad non esse*). (Ricœur, 2015, p. 274)

Esta reflexión sobre el mal como una nada o como un “non-esse” no carece de importancia, no solo porque Agustín de Hipona se está desmarcando de la enseñanza gnóstica, sino porque, para hacerlo, usa una enseñanza de la epistemología neoplatónica¹⁷, convirtiéndola en una auténtica ‘teología platónica’¹⁸ a través de la cual logra “desarmar la apariencia conceptual de un mito racionalizado” (Ricœur, 2007, p. 36). Pero además, porque el mal concebido

¹⁷ “El misterio del non-ser exige que lo tratemos con una actitud dialéctica. El genio de la lengua griega nos ha proporcionado la posibilidad de distinguir el concepto dialéctico y el concepto no dialéctico del non-ser, llamando al primero *me on* y al segundo *ouk on*. El *ouk on* es la “nada” que carece de toda relación con el ser; el *me on*, en cambio, es la “nada” que tiene una relación dialéctica con el ser. La escuela platónica identificaba el *me on* con aquello que todavía no tiene ser, pero que puede llegar a tenerlo si se une a las esencias o ideas. No se eliminó, sin embargo, el misterio del non-ser, ya que, a pesar de su “nada”, se atribuyó al non-ser el poder de ofrecer resistencia a su unión completa con las ideas. La materia *me-óntica* del platonismo representa el elemento dualista que está subyacente en todo el paganismo y que constituye el fondo último de la interpretación trágica de la vida” (Tillich, 2001, p. 244).

¹⁸ “Además, la marcha hacia la nada –el *ad non esse* del mal– se distingue con dificultad del *ex nihilo* de la criatura, que designa, únicamente su propio defecto de ser, su dependencia como criatura. Agustín no tenía elementos para conceptualizar el *planteo* del mal. De hecho, tuvo que retomar el *ex nihilo* de la doctrina de la creación, que había servido para combatir contra la idea de una materia no creada, y convertirlo en un *ad non esse*, un movimiento hacia la nada, para combatir contra la idea de una materia del mal. Pero, en el marco de una teología neoplatónica, esa nada de inclinación nunca se distinguirá con claridad de la nada de origen que designa únicamente el carácter total, sin resto, de la creación” (Ricœur, 2015, p. 250).

así, sin *substantia*, configura una concepción estrictamente “moral” del mal, descartándose una interpretación metafísica que hable de una supuesta “preexistencia” del mal. Ricœur continúa reflexionando sobre este itinerario filosófico en san Agustín, que se opone a la visión trágica de la gnosis:

Agustín toma de los filósofos la idea de que el mal no puede ser tenido por una *substantia*, por cuanto pensar ‘ser’ es pensar ‘inteligible’, pensar ‘uno’, pensar ‘bien’. Solo el pensar filosófico excluye, pues, cualquier fantasía de un mal substancial. Como contrapartida, se abre paso una nueva concepción de la *nada*, la del *ex nihilo*, contenida en la idea de una creación total y sin resto. Al mismo tiempo, se instala un nuevo concepto negativo asociado al precedente: el de una distancia óptica entre el creador y la criatura, el cual permite hablar de la *deficiencia* de lo creado en cuanto tal; esta deficiencia vuelve comprensible el hecho de que criaturas dotadas de libre elección puedan ‘declinar’ lejos de Dios e ‘inclinarse’ hacia lo que tiene menos ser, hacia la nada. (Ricœur, 2007, pp. 36-37)

El mal, como una nada, puede encontrarse en muchos mitos cosmogónicos e incluso en algunas teologías de la creación que muestran al no-ser o la nada, la cual es confrontada por Dios en el acto creador. De este modo, “el primer verso de la Biblia [Génesis 1:1] asienta una afirmación trascendental, sin paralelo en la antigüedad: el Universo fue *creado*, sin materia previa, por un Dios único, preexistente y ‘totalmente otro’” (Croatto, 1974, p. 43). Pero el problema en cuestión no es únicamente este, sino el del mal *frente* a la creación, el no-ser *delante* del ser. ¿Cómo lo entendió la mitología hebrea? ¿Cuál fue el término que usó para designar ese “non-esse”? La expresión hebrea usada es *tohu wa-bohu*, y constituye, como frase, casi un “hápax legómenon” (ἀπαξ λεγόμενον).¹⁹ “Del hecho de que *bohu* nunca aparece solo, sino acoplada a *tohu*, se ha deducido que no es sino una aliteración de este último vocablo. Los dos términos, de significación vecina, forman una asonancia [...] y se completan mutuamente.” (Croatto, 1974, p. 55) Desde una hermenéutica filosófica del mito cosmogónico hebreo, donde el “desorden” y el “vacío” (“*tohu wa-bohu*”) *enuncian* una “falta” ontológica, una ausencia de ser, vienen las siguientes líneas interpretativas del filósofo de la religión y también teólogo Paul Tillich, quien, igual que Ricœur—menciona que para Agustín de Hipona la influencia de Platón significó la introducción de una lectura ontológica de la creación *ex nihilo* en el texto bíblico, a través de un rescoldo doctrinal platónico, lo que posibilitó un entendimiento del “mal moral” o pecado como un *non-esse*:

¹⁹ Pero no lo es, porque la expresión completa aparece además de Génesis 1:2: “Y la tierra estaba desordenada y vacía...” (RVR-60), en Jeremías 4:23a: “Miré a la tierra: caos y vacío” (BLP), e Isaías 34:11b: “Extenderá sobre ella el Señor cordel de caos, plomada de vacío.” (BLP).

El cristianismo ha rechazado el concepto de la materia *me-óntica* apoyándose en la doctrina de la *creatio ex nihilo*. La materia no es un segundo principio que se sobreañada a Dios. El *nihil* a partir del cual Dios crea, es *ouk on*, negación no dialéctica del ser. Pero los teólogos cristianos tuvieron que enfrentarse en varios puntos con el problema dialéctico del non-ser. Cuando Agustín y numerosos teólogos y místicos que le siguieron llamaron “non-ser” al pecado, estaban perpetuando un resto de la tradición platónica. No querían significar con esta aserción que el pecado careciera de toda realidad o que fuera una falta de realización perfecta, como a menudo han pensado los críticos interpretando erróneamente esta doctrina. Lo que sí querían decir era que el pecado carece de estatuto ontológico positivo, interpretando al mismo tiempo el non-ser en términos de resistencia al ser y de perversión del ser. (Tillich, 2001, p. 244)

La cita precedente muestra el modo en que la teología acude a las grandes “palabras” de la filosofía clásica griega para construir un discurso coherente sobre el tema del mal. Interpreta el mito con categorías filosóficas que permiten una apertura de sentido en lo que el mito expresa. De esta forma, lo “poco” que dice o enuncia el mito crece al leerlo con la ayuda de la filosofía griega, en este caso. En sentido inverso, se deben plantear las siguientes cuestiones: ¿la filosofía será capaz de escuchar ese saber teológico que, al igual que ella, ha inquirido también sobre el mal como vacío y nada, como negación del ser? ¿Puede reconocerse aquí la vecindad de las fuentes no filosóficas de la filosofía con esta? Si las respuestas son positivas, ¿pueden ahondar *juntas* en este escándalo incesante que plantea el tema del mal? Aquí se aventura una posible respuesta, también desde una teología de la creación *ex nihilo* que, paradójicamente, se enfrenta al no-ser en su doble vertiente: la nada y el mal.

Esta cuestión, tan honda e inveteradamente humana, resuena también en la teología cristiana de la creación desde sus mismos orígenes. Más aún, ha contribuido incluso a configurarla y a iluminar de rechazo el rostro mismo del Creador. En efecto, si la *nada* de la que Dios crea el mundo se lee en todo el contexto salvífico de la Biblia, y en concreto en los dos pasajes [del Génesis] en los que figura expresamente, se aprecia que no apunta solo a su simple vacío de ser, a la pura inocencia de posibilidades abiertas, sino al cúmulo de resistencias al designio y actuación de Dios y, en particular, a la muerte violenta que se cierne sobre sus fieles y sobre Cristo. Por eso, y como señala el segundo de esos textos, el Creador no es solo el que ‘llama a la nada ser’ sino ‘el que da vida a los muertos’, es decir a todas las víctimas de la degeneración física y moral, de las violencias de la naturaleza y de la historia. Por idéntica razón, el verbo

bara,[□] que designa en el Génesis la actividad creadora, no figura solo en esa primera página de la Biblia, sino que sigue resonando a lo largo de ella y denomina la victoria incesante de Dios sobre esas dos formas de no-ser, que son la nada y el mal. (Armenáriz, 1999, p. 9-10)²⁰

Conclusiones:

El mal (incluida también la mala voluntad) y la libertad están, así, profundamente intrincados en la “antropología filosófica orientada por la idea directriz de la *labilidad*” (Ricœur, 2011a, p. 33) humana, a la que Ricœur denominó genérica e indistintamente como el ‘hombre lábil’²¹ o el ‘hombre falible’²² en la primera parte de *Finitud y culpabilidad*; y enunciada posteriormente en una ‘visión ética del mal’ que revela a la libertad como *potentia* para ser y hacer, así como en una ‘visión moral del mundo y del mal’, donde el ser humano libre puede resbalar y caer, por el mal y en el mal:

□ “Este verso –“en el principio *creó* Dios el cielo y la tierra”– constituye una afirmación revolucionaria e impactante con respecto a las otras cosmogonías. Por empezar aparece allí un término clave –*bara*– que de un modo peculiar destaca la acción [exclusiva] de Dios. [...] El verbo *bara* es muy usado por dos autores relativamente cercanos en el tiempo y en el espacio, a saber, el Deutero-Isaías y el redactor de la tradición “sacerdotal”. Los dos desarrollan de hecho una vigorosa teología de la creación, en un sentido fuertemente monoteísta y anti-idolátrico. La diferencia de tono consiste en que, mientras el “sacerdotal” se refiere constantemente a los *orígenes* del mundo el profeta del exilio se ubica más bien en un contexto histórico-salvífico (comp. [Isaías] 40:26; 42:5s, “así dice Yavé Dios, el que *crea* los cielos...; Yo, Yavé, te he llamado...”; 45:12 y 18, etc.). Este insigne teólogo-profeta traspone a la salvación de Israel, pasada y futura, todo el peso del acto creador como *novedad* y como *potencia* omnímoda. La tradición de Génesis 1:1-2:5a parece reservar el verbo *bara* para la totalidad de la creación (1:1 y 2:3 y 4) o la del hombre en especial (1:27 y 5:1s, ¡seis veces!), o la de los grandes seres marinos (1:21) para negar su divinización, frecuente en el contexto mesopotámico y cananeo. Tal selección del vocabulario podría deberse a la mano del redactor, quien usa con predilección aquel verbo, que en toda la Biblia [hebrea] tiene un único sujeto, Yavé.” (Croatto, 1974, pp. 47 y 48)

²⁰ Paul Ricœur aparentemente se opondría a esta interpretación del texto bíblico, porque como bien señala, el texto bíblico hebreo es ajeno a la especulación filosófica griega: “La palabra de Dios no crea de la nada, y las separaciones sucesivas que marcan los seis días de trabajo constituyen el acto creador en sí. La noción de creación *ex nihilo* es una respuesta a una especulación posterior que G. W. Leibniz, mucho tiempo después, denominará ‘el origen radical de las cosas’. [...] Podemos más bien preguntarnos con Jon D. Levenson, [...] qué huellas ha dejado en otros modelos el modelo de lucha, común a Israel y a otras culturas del antiguo Oriente próximo, en la medida en que nunca se plantea cuestión alguna acerca de la creación *ex nihilo*, antes de las especulaciones inspiradas por el helenismo” (Ricœur, 2001, pp. 54 y 57).

²¹ “La primera parte de este trabajo está dedicada a desarrollar el *concepto de labilidad*. Al pretender ver en la labilidad un concepto, parto del supuesto de que la reflexión pura, es decir, esa forma de comprender y de comprenderse que no procede por imágenes, símbolos ni mitos, puede alcanzar cierto umbral de inteligibilidad, en el que *aparece la posibilidad del mal como grabada en la constitución más íntima de la realidad humana*. Esa idea de que el hombre es constitucionalmente frágil, de que puede caer, según nuestra hipótesis de trabajo, es totalmente accesible a la reflexión pura y señala una característica del ser humano. [...] Pues bien, eso es lo que quiere hacernos comprender el concepto de *labilidad o falibilidad*, a saber: cómo se ve el hombre “expuesto” a resbalar.” Las cursivas están añadidas (Ricœur, 2011a, p. 29).

²² Al final de “El hombre falible” (libro I de *Finitud y culpabilidad*), Ricœur escribe: “El mal se pone y procede. Ciertamente, a partir del mal como posición, descubrimos el aspecto contrario del mal como *culminación de la debilidad*; pero ese movimiento de la debilidad que cede, simbolizada en el mito bíblico en la figura de Eva, es coextensivo al acto mediante el cual acaece el mal; hay una especie de vértigo que conduce de la debilidad a la tentación y de la tentación a la caída; así, en el momento mismo que ‘confieso’ que lo pongo, el mal parece nacer de la limitación misma del hombre mediante la continua transición del vértigo. Esta transición de la inocencia a la culpa, descubierta en la posición misma del mal, es la que confiere al concepto de falibilidad toda su equívoca profundidad, la fragilidad no es sólo el ‘lugar’, el punto de inserción del mal, ni siquiera sólo el ‘origen’ a partir del cual el hombre degenera, sino que es la ‘capacidad’ del mal. Decir que el hombre es falible es decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde procede el mal. Y, sin embargo, el mal no *procede* de esa debilidad sino porque se *pone*. Esta última paradoja aparecerá en el dentro de la simbólica del mal” (Ricœur, 2011a, p. 164).

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 como poder-ser. La libertad que supone el mal es una libertad capaz del 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. (Ricœur, 2015, p. 273)

Esta es la razón por la que Paul Ricœur considera al ser humano como responsable del mal, ya que puede dar razón del mismo en un acto o enunciado performativo. El hombre es *responsable* del mal porque puede autoimputárselo, diciendo: ‘yo soy el autor del mal’; es decir, puede responder por ese mal, afirmando: ‘yo soy el autor de *este* mal’. “La imputabilidad constituye una capacidad francamente moral. Un agente humano es considerado como el autor verdadero de sus actos, cualquiera que sea la fuerza de las causas orgánicas y físicas. Asumida por el agente, esa fuerza lo hace responsable, capaz de atribuirse una parte de las consecuencias de la acción; al tratarse de un perjuicio hecho a otro, lo dispone a la reparación y a la sanción [penal]” (Ricœur, 2016, pp. 340-341). En este mismo sentido, Pierre Gisel (2007) comenta:

El mal compete [según Ricœur], por el contrario, a una problemática de la libertad. Intrínsecamente. Por eso se puede ser responsable de él, asumirlo, confesarlo y combatirlo. Quiere decir que el mal no está del lado de la sensibilidad o del cuerpo (pues estos, como tales, son inocentes), ni del lado de la razón (el hombre sería diabólico deliberadamente y sin resto). El mal está inscripto en el corazón del *sujeto* humano (sujeto de una ley o sujeto moral): en el corazón de esa realidad altamente compleja y deliberadamente histórica que es el sujeto humano. (p. 15)

Esta imputación y/o confesión implica el reconocimiento de que ese mal no es algo fuera de mí, sino ya en mí: “En un primer momento, digo: afirmar la libertad es hacerse cargo del origen del mal. Por esta proposición, doy cuenta de un vínculo tan estrecho entre mal y libertad que estos dos términos se implican mutuamente; el mal tiene el significado de mal porque es obra de una libertad; yo soy el autor del mal” (Ricœur, 2015, p. 388). Esta es la razón por la que Ricœur rechaza de plano la idea del mal dentro de las sectas del gnosticismo, ya que ellas atribuyen el mal a una entidad ajena, extraña y externa al propio ser humano: “[...] la gnosis se construye exclusivamente en torno al tema trágico de la degradación, caracterizado por su esquema de exterioridad: [ya que] el mal, para la gnosis, está afuera; es una realidad cuasifísica que asalta al hombre desde el exterior” (Ricœur, 2015, p. 272). ¿En verdad la gnosis tenía razón? ¿Esta visión

trágica del mal es sostenible con el predicado que dice que el hombre es libre?
Quizás.

Referencias

- Álvarez Gómez, J. (2001). *Historia de la Iglesia. I. Edad Antigua*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Armendáriz, L. M. (1999). *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana*. Universidad de Deusto.
- Austin, J. L. (1998). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Paidós.
- Calvino, J. (2006). *Institución de la religión cristiana*. Fundación Editorial de Literatura Reformada.
- Croatto, J. S. (1974). *El hombre en el mundo I. Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1-2:3*. Editorial La Aurora.
- Croatto, J. S. (1986). *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24 (El hombre en el mundo, vol. II)*. Ediciones La Aurora.
- Dussel, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo XXI Editores.
- Ferrara, R. (2006). Paul Ricœur (1913-2005): Sus aportes a la teología. *Revista Teología*, 89.
- Garrido-Maturano, Á. E. (1994). *El libre albedrío entre la omnipotencia y el amor divino. Problemática ética y consecuencias teológicas de la cuestión del libre albedrío en Hobbes y San Agustín*. Ediciones Docencia.
- Gelabert, M. (2008). *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado*. Editorial Verbo Divino.
- Gisel, P. (2007). Prólogo. En P. Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (p. 15). Amorrortu.
- González, J. L. (2010). *Historia del pensamiento cristiano*. CLIE.
- Heidegger, M. (2003). *Estudios sobre mística medieval*. Fondo de Cultura Económica.
- LaCocque, A., y Ricœur, P. (2001). *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Herder.
- Melano, B. (1978). Introducción. En P. Ricœur, *El lenguaje de la fe*. Ediciones Megápolis-Asociación Editorial La Aurora.
- Melano, B. (1978). Introducción. En P. Ricœur, *El lenguaje de la fe* (p. 5). Ediciones Megápolis-Asociación Editorial La Aurora.
- Peña Vial, J. (2012). Job y la teología trágica de Paul Ricœur. *Revista Co-herencia*, 17.
- Ricœur, P. (1961). Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I. En *El conflicto de las interpretaciones* (pp. 277).
- Ricœur, P. (1969). *Finitud y culpabilidad*. Taurus Ediciones, S.A.
- Ricœur, P. (1978). *El lenguaje de la fe*. Ediciones Megápolis-Asociación Editorial La Aurora.

- Ricœur, P. (1986). *Filosofía de la Voluntad. Lo voluntario y lo involuntario*. Docencia.
- Ricœur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Amorrortu.
- Ricœur, P. (2011a). *Finitud y culpabilidad*. Trotta.
- Ricœur, P. (2011b). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- Ricœur, P. (2015). *El conflicto de las interpretaciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricœur, P. (2016). *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. Siglo XXI Editores.
- Tillich, P. (2001). *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*. Sígueme.