



Co-herencia  
ISSN: 1794-5887  
co-herencia@eafit.edu.co  
Universidad EAFIT  
Colombia

Peña Vial, Jorge  
Job y la teología trágica de Paul Ricoeur  
Co-herencia, vol. 9, núm. 17, julio-diciembre, 2012, pp. 179-192  
Universidad EAFIT  
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77425374009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Job y la teología trágica de Paul Ricoeur\*

Recibido: octubre 12 de 2011 | Aprobado: abril 7 de 2012

Jorge Peña Vial\*\*

jpena@uandes.cl

**Resumen** Job hace estallar la visión ética del mundo. Para ello es preciso que sea del todo justo para que el problema se plantee con toda su agudeza y surja la pregunta: ¿cómo es posible que un hombre totalmente justo sufra de un modo tan absurdo? Para Ricoeur, lo que Job acaba de descubrir es el Dios trágico. Por esa 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. Con su no-ciencia, Job es el único en haber “hablado bien de Dios”. Su teología trágica no intenta dar razón del sufrimiento y pretende limitar las pretensiones de toda teodicea o explicación racional de Dios. El autor coincide con Ricoeur en criticar la concepción unilateral de un Dios moral que enfatiza una visión ética, penal y jurídica de la vida, pero no cree que toda noción de retribución, justicia y pena puedan ser excluidas. Considera que el libro de Job no es una tragedia e insinúa una crítica tanto el vehemente rechazo de Ricoeur de la noción de pecado original como la descalificación de toda teodicea.

## Palabras clave

Teología trágica, justo doliente, lo injustificable, visión ética, el silencio de Dios.

## Job and the tragic theology of Paul Ricoeur

**Abstract** Job shatters the ethic vision of the world. In order to achieve this it is needed that everything is just such that the problem is established with all its sharpness and makes possible to appear the question: How is it possible for a just man to suffer in such an absurd manner? To Ricoeur, what Job discovers is the tragic God. In this way, beyond any ethic vision, Job enters a new faith dimension, the faith in front of what is unjustifiable and unverifiable. With his non-science, Job is the only one “to have spoken well about God.” His tragic theology does not try to explain the reason behind suffering and tries to limit the pretentious of any rational theology in explaining God. The author coincides with Ricoeur in criticizing the unilateral conception of a moral God who emphasizes an ethical, penal and juridical vision of the life, but he does not believe that any notion of remuneration, justice and a sorrow could be excluded by them. He thinks that Job's book is not a tragedy and criticizes both Ricoeur's vehement rejection of the notion of original sin and the disqualification of any theodicy.

## Key words

Tragic theology, just suffering, unjustifiable, ethic vision, silence of God

\* Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación Fondecyt-Chile (1070086) “La recepción filosófica del libro de Job: el problema del mal y el sufrimiento”.

\*\* Doctor en Filosofía, Universidad de Navarra-España. Miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Director y profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de los Andes, Santiago-Chile.

En el segundo tomo de *Finitud y Culpabilidad*, titulado *La simbólica del mal*, ya no se trata 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 lo ininteligible, lo irracional. Por esto Ricoeur deja aquí la reflexión filosófica pura que, en su transparencia, es demasiado corta para alcanzar la opacidad misteriosa del mal. Ya no se trata de “comprender” el pecado, sino de “sorprenderlo” a partir de la declaración que la conciencia hace de él en todas las formas de “confesión” de ese pecado que infecta a la voluntad humana. Se abandona la Eidética pura de la voluntad y elabora una Empírica de la voluntad basada en la confesión histórica de la conciencia. En conformidad con el método fenomenológico preocupado de la génesis intencional de las significaciones, Ricoeur no parte 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 obscuramente intenta explicarse la presencia del mal, para llegar finalmente a las especulaciones intelectuales en la que filósofos y teólogos se han esforzado por circunscribir conceptualmente el problema del mal. Se describirán los *símbolos primarios* de la falta tal como se encuentra en la antigua Grecia e 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 libertad; 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.

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 ese temor se encuentra en la vinculación primordial de la venganza con la mancilla. Lo Impuro se venga: el sufrimiento es el precio de la violación del orden, el sufrimiento debe “satisfacer” la venganza de la pureza. La venganza hace sufrir y, de este modo, todo el orden físico queda asumido dentro del orden ético, fundando la ley de retribución. El mal-padecer

deriva del mal-obrar. El mundo de la mancha es un mundo previo a la escisión entre lo ético y lo físico. Esta vinculación de la mancha con el sufrimiento es el primer intento de racionalización del mal: si se sufre, enferma, fracasa o muere, es porque se ha pecado.

El cuestionamiento, o mejor, la 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 disociar el mundo ético del mundo físico del sufrimiento, para que el pecado accediera a un sentido propiamente espiritual, y el temor de la muerte espiritual se escindiera de la muerte física, y en definitiva, a que el temor inherente al pecado llegara a ser el temor de no amar suficientemente (Cfr: Ricoeur, 2004:195-6).

La relación personal con Dios establece el espacio espiritual en el que el pecado se distingue de la mancha. 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 vínculo personal. La profecía, con esa mezcla de amenaza e indignación, es una meditación sobre el pecado. Ricoeur pasa revista a las distintas modalidades de la acusación profética: injusticia según Amós, adulterio según Oseas; arrogancia para Isaías; falta de fe para Jeremías. Así como la existencia es “ante” Dios, el pecado es “contra” Dios. El símbolo de la rebeldía es el símbolo existencial del pecado:

Así se esboza en el nivel del símbolo, de múltiples formas, una primera conceptualización del pecado radicalmente diferente de la mancha: falta, desviación, rebelión, extravío, designan menos una sustancia perniciosa que una relación dañada (Ricoeur, 2004: 234).

La culpabilidad, de modo aun muy general, designa el momento *subjetivo* de la culpa, mientras que el pecado es su momento *ontológico*. “La culpabilidad es la toma de conciencia de la situación real y, si puede decirse el «para sí» de esta especie de «en sí»” (Ricoeur, 2004: 234). Esto constituye una auténtica mutación en la experiencia del mal. Deja de ser lo primero la realidad de la mancha, 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 sujeto. Se produce una interiorización del pecado como culpabilidad personal. 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 y 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. 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 su potencia de simbolización” (Ricoeur, 2004: 304).

La segunda etapa de la simbólica del mal consiste en una hermenéutica o interpretación *de los mitos* referentes al comienzo y el fin del mal, 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 como los tres primeros se resumen dinámicamente en el último. 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 adámico.

He expuesto sumariamente el contexto de lo que ahora me interesa mostrar, a saber, cómo el libro de Job es pieza clave en la concepción del mal que tiene Ricoeur. Su filosofía y teología trágica intenta poner en cuestión el fuerte sentido ético que tiene la religión judía:

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 irreducibilidad 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 (Ricoeur, 2004: 450).

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 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 cerrar la brecha: su inocencia y su sufrimiento se inscriben al margen de toda visión ética (Ricoeur, 2004: 451).

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 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 (...) Para recuperar la dimensión híper-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»”.

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 hagas tanto caso,/ para no apartar de él tu atención,/ para pasarle revista cada mañana,/ para escudriñarle en todo momento?/ ¿Dejará por fin de mirarme,/ mientras me trago la saliva?” (*Job*, 7, 17-19).

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 se atenga a la tipología que ha establecido de los mitos y 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 tragedia (Cfr: Auerbach, 1950). Ningún escrito bíblico tiene los rasgos propios de una tragedia, y si bien el libro de Job es lo que más puede parecerse, 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. 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» (Ricoeur, 2004: 455).

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). “Ciñe tus riñones como un valiente: voy a interrogarte y tú me instruirás” (40, 7).

El silencio de Dios es clave para entender la concepción que Ricoeur tiene de Dios y para ilustrar 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 construye 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 (...) 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? (Ricoeur, 2004: 456-7).

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 (...) 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 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 (Ricoeur, 2004: 457).

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 la noción de pecado original. Sin embargo está del todo consciente 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 aún más para una visión hiperjurídica de la Alianza. Ricoeur se empeña tanto en desjuridizar la pena como en desacralizar lo jurídico:

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 (Ricoeur, 2003: 334)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “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” (p. 334).

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 ser una teología rudimentaria presente en el Antiguo Testamento. Incluso otorga un significado religioso al ateísmo porque viene a destruir al dios moral en tanto fuente última de protección, de providencia:

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 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 protección (Ricoeur, 2003: 409-10).

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 (Ricoeur, 2003: 413-4).

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 partida es la “obediencia al ser” más allá de todo temor del 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 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 Behemot 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 la plenitud del habla, queda solamente la posibilidad de una aceptación que sería el primer grado del consuelo, más allá del deseo de protección (Ricoeur, 2003: 414-5).

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 (Ricoeur, 2003: 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 este 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 jurídicista 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 asocie 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. 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.

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 (Ricoeur, 2004: 460).

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, tras 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 leibniciano viene a estrellarse contra el sufrimiento de los inocentes, lo mismo ocurre con el ingenuo 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 (Ricoeur, 2004: 461).

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

## Referencias

- Albertos, J.E. (1991). *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, ed. Eunsu, 2008.
- Auerbach, E. (1950). *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Greisch, J. – Kearney, R. (1988). *Paul Ricoeur, les metamorphoses de la raison hermenéutique*. París: ed. Cerf.
- Hereu I Bohigas J. (1993). *El mal com a problema filosòfic: estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert y Paul Ricoeur*. Barcelona: Herder.
- Kane, G. S. (1975). "The Concept of Divine Goodnes and the Problem of Evil". En: *Religious Studies*, 11, pp. 49-71.
- Keith, B. (1997). "Indignation Toward Evil, Ricoeur and Caputo on a Theodicy of protest". En: *Philosophy Today*, 41, pp. 446-459.
- Maceiras, M. – Treballe, J. (1985). *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Cincel.
- Mongin, O. (1994). *Paul Ricoeur*. París: ed. Seuil.
- Peña Vial, J. (2009). *El mal para Paul Ricoeur*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Ricoeur, P. (1960). *Philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité*, comprende *L'homme faillible* y *La symbolique du mal*, París: Aubier. Ambos están recogidos en un solo volumen, *Finitud y culpabilidad* (2004), Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (1969). "Interpretación del mito de la pena". En: *Le conflit des interprétations*, París: Seuil, 1969; trad. al cast. de Alejandrina Falcón, *El conflicto de las interpretaciones* (2003), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003). "Religión, ateísmo, fe". En: *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schökel, L. A. – Sicre Diaz, J. L. (2002). *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid: Cristiandad.
- Stedward, D. (1969). "Ricoeur's Phenomenology of Evil". En: *International Philosophical Quarterly*, 9, pp. 572-589.