

EMMANUEL FLORES ROJAS\*, SANDRA GABRIELA PICHARDO ARELLANO\*

## Gnosticismo: la pregunta por el origen del mal según Paul Ricoeur

### Gnosticism: The Question About the Origins of Evil According to Paul Ricoeur

#### Resumen

El propósito de este artículo consiste en mostrar algunas reflexiones sobre la pregunta acerca del origen del mal y la referencia al gnosticismo en el seno de la historiografía cristiana, a partir del pensamiento del filósofo francés Paul Ricoeur. Se pretende exponer cómo esas significaciones, a lo largo de la historia, repercuten en el modo en que nos responsabilizamos de nuestro actuar.

**Palabras clave:** clave: Mal, gnosticismo, cristianismo, responsabilidad, libertad, Paul Ricoeur

#### Abstract

The purpose of this article is to demonstrate some reflections on the question about the origins of evil and the reference to gnosticism in the center of christian historiography, taken from the thoughts of the French philosopher Paul Ricoeur. Its intent is to show how these meanings, throughout history, have an impact on the way in which we take responsibility for our actions.

**Key words:** Evil, gnosticism, christianity, responsibility, liberty, Paul Ricoeur

*Fuentes Humanísticas* > Año 30 > Número 57 > II Semestre > julio-diciembre 2018 > pp. 9-25.  
 Fecha de recepción 21/05/18 > Fecha de aceptación 26/09/18  
[historia.enlace@hotmail.com](mailto:historia.enlace@hotmail.com)

\* Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx).

## Introducción

El mal que padece la sociedad tiene distintos rostros o manifestaciones: guerras, violencia, asesinato, pobreza, poder, suicidio, odio, entre otros. Aunque cada uno de estos temas ha sido y es estudiado desde diversas áreas del saber, le atañe a las disciplinas humanísticas entender cómo el mal y su origen (producto de la libertad humana) afectan la relación del ser humano con el mundo. Por ello, en este artículo se intentará realizar un acercamiento antropológico al tema del mal y su simbólica específica mediante el diálogo entre disciplinas como la historia, la filosofía, y la teología, a partir del acercamiento teórico a la hermenéutica ricoeuriana y, sobre todo, a la propuesta ética del filósofo francés Paul Ricoeur.

Razón de sobra para su relectura es la impronta que Paul Ricoeur ha dejado en la filosofía del siglo pasado y su impacto en la presente centuria, además de su capacidad de dialogar con las más diversas disciplinas humanas para acceder al estudio del ser (ontología) y la comprensión de lo humano (antropología filosófica). Tal es así, que el pensamiento ricoeuriano es referente obligado para disciplinas como la teoría de la historia, la teoría literaria, la teoría del derecho, la justicia, la ética y la hermenéutica filosófica, así como la exégesis bíblica.

En el caso de la investigación propuesta en este artículo, el pensamiento de Paul Ricoeur fue fundamental por tres razones: 1) porque trató la cuestión del mal—resultado de la libertad humana— como uno de los grandes temas de las disciplinas humanísticas, sobre todo dentro de la ética; 2) el mal es un tema recurrente a lo largo de toda su obra; 3) porque al dilucidar

“la simbólica del mal” Ricoeur no pensaba “detrás” del símbolo, sino “a partir de él”, lo que le permitía clarificar su visión del mundo y de lo humano.

Desde luego que existen otros autores que tratan el tema, algunos de los cuales se citan a lo largo del texto. Si bien el interés por este problema ha sido una constante a lo largo de la historia del pensamiento, el filósofo francés Paul Ricoeur, aunque ejerció una crítica frontal al gnosticismo, señaló que fueron los gnósticos quienes primero se plantearon con mucha profundidad el tema de la génesis del mal a través de la pregunta que problematiza el presente artículo: ¿de dónde proviene el mal?, en griego: *πόθεν τὰ κακά*. En las líneas restantes se explicitará por qué.

Es necesario señalar en esta introducción que la bibliografía del presente artículo es bastante robusta debido a la pretensión de rigurosidad conceptual en el análisis de la obra ricoeuriana y a la revisión de los textos y autores con los que el francés dialogó, los cuales se citaron o se hicieron explícitos; además, en algunos casos, se consultaron los textos bíblicos a los que Ricoeur hizo referencia, incluso en sus lenguas originales, hebreo y griego. Respecto al análisis de estos últimos textos vale argüir que, como expresiones de la cultura, las diversas disciplinas deben tratar de entenderlos lo más posible, así como tomar con seriedad las investigaciones que desde la hermenéutica bíblica se realizan y alejar los prejuicios metodológicos que pudieran poseer algunos investigadores mexicanos al acercarse a un problema como el planteado en este artículo, debido al destierro de las disciplinas teológicas de las Universidades públicas estatales. En Europa,

Norteamérica y algunos países del hemisferio Sur la teología se sigue estudiando en las Universidades. En México, sólo algunas universidades privadas como la Iberoamericana o la Anáhuac cuentan con alguna licenciatura o posgrado en teología.

## Cristianismo *versus* Gnosticismo

En el seno del cristianismo surgió una visión ética que hizo (y hace) responsable al ser humano del mal, entendido hasta entonces por el gnosticismo y algunas culturas medio orientales, como algo trágico y del que no se era responsable sino víctima. El primero en elaborar aquella perspectiva es un teólogo latino del norte de África, originario de Hipona:

Agustín elabora así una visión puramente *ética* del mal en la cual el hombre es plenamente responsable; la separa de una visión *trágica* en la cual el hombre ya no es autor, sino víctima de un Dios que, cuando no es cruel, también padece (Ricoeur, 1960, p. 249).

“Visión trágica” que no obstante aparece en la “idea” veterotestamentaria de pecado (aunque todavía no original) como gran *teologóúmenon* en la Biblia hebrea, visión trágica que Ricoeur asocia a una “teología de la maldad”, ya que ese pecado tiene como “tema”, el llamado “mal radical” (Ricoeur, 2011, pp. 247-248). El pensamiento de una posesión *maligna* exterior y ajena al ser humano está marcada por la idea de cierta sustancia mala que somete o excita a alguien hacia el mal, ya que:

La experiencia de posesión, de vínculo, de cautiverio, inclina hacia la idea de un ser asaltado desde afuera, de un contagio por una sustancia mala que da origen al mito trágico de la gnosis (Ricoeur, 1960, p. 258).

En este sentido, a lo largo de la historia, la idea del mal ha derivado en representaciones simbólicas nombradas de distintos modos según cada cultura, algunas veces circunscriben también explicaciones morales en cuanto a su origen; sin embargo,

no hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad. El hombre no se reduce al nivel de la naturaleza, es el “animal no fijado”, usando una expresión de Nietzsche (Safranski, 2014, p. 13).

Más aún, continúa diciendo el filósofo alemán Safranski:

La historia del pecado original no deja entrever nada relativo a un poder del mal independiente del hombre, a un poder [externo] que pudiera servirle de excusa, justificándose como si fuere una víctima del mismo. El pecado original, a pesar de la serpiente, es una historia que se desarrolla únicamente entre Dios y la libertad del hombre (Safranski, 2014, p. 26).

Más adelante volveremos sobre los temas del “pecado original” y de la “serpiente” en el libro de Génesis.

Pero para la gnosis (pagana o cristiana, porque no debe pasarse por alto que incluso dentro del cristianismo, amplios sectores fueron influenciados fuertemente por el gnosticismo), en cuanto

“conocimiento” de realidades ocultas, profundas y misteriosas, el mal es una entidad casi física, material y sustancial (pero externa) que contamina al ser humano (desde fuera), a todo hombre que viene a este mundo. Al respecto, García Romero (2002) afirma que:

Si la gnosis es conocimiento, a saber, ciencia, es porque –como lo han mostrado Jonas, Quispel, Puech y otros– para ella el mal es, fundamentalmente, una realidad cuasifísica que asalta al hombre desde afuera; el mal está afuera, es cuerpo, es cosa, es mundo, y el alma que ha caído en él. *Esta exterioridad del mal proporciona de inmediato el esquema de una cosa, de una sustancia que infecta por contagio.* El alma viene de “afuera”, cae “aquí” y debe regresar “allá”. La angustia existencial que está en la raíz de la gnosis se sitúa de inmediato en un espacio y un tiempo orientados. El cosmos es máquina de perdición y de salvación, la soteriología es cosmología. Por eso, todo lo que es imagen, símbolo, parábola –como error, caída, cautiverio, etcétera– se cristaliza en un supuesto saber que se ajusta a la letra de la imagen. De esta manera, *nace una mitología dogmática*, como dice Puech, inseparable de la figuración espacial, cósmica. (p. 248. Las cursivas están añadidas).

Sobre la cuestión del mal como una “sustancia” ajena que infecta y contamina desde el exterior, Paul Ricoeur comenta en otro lugar, así:

Para la transmisión del mal, el único modelo de que disponemos lo hemos tomado prestado de la biología; los términos con los que se piensa el mal son

contaminación, infección, epidemia. Nada de esto forma parte de la *Nachfolge*, de la comunicabilidad por medio de la extrema singularidad; en el mal no hay equivalente del aumento icónico que se opera en lo bello. (Ricoeur, 2000, p. 171).

A través del término alemán “*nachfolge*”, Ricoeur quiere señalar lo “bueno” en un doble sentido: tanto ético (el bien), como estético (la belleza).

Como puede verse a través de las citas anteriores, Ricoeur tampoco asume la teoría metafísica del gnosticismo que dice que todo lo material, incluyendo el cuerpo, sería malo *por naturaleza*; ni que el mal sea una “cosa”, o que tenga una “naturaleza”, o posea incluso, una “sustancia”, el llamado *mal-sustancia*. Este dualismo gnóstico, que presenta un “alma” *bueno* (espiritual) y un “cuerpo” *malo* (material), es atacado por Ricoeur, porque hace que *supuestamente* el alma “caiga” en el mundo, donde se contamina del mal. En este orden de ideas, el teólogo argentino José Severino Croatto dice bien que el cristianismo rechazó esa idea metafísica gnóstica por ser incompatible con el mensaje general del texto bíblico:

La gnosis, en efecto, parte de un dualismo metafísico entre espíritu y materia, el alma luminosa por origen y el mundo en el que ha caído y donde está prisionera en tanto no sea redimida y ascienda nuevamente a su lugar originario. Por supuesto, la “intención” última metafísica de la gnosis es la experiencia de la unidad trascendental que suprime los contrarios. Es el descubrimiento de la esencia última del hombre, en una dirección señalada también por la metafísica hindú donde se expresa en el lenguaje del mundo

como "ilusión" (*maya*) y de la "liberación" (*moksa*) del hombre por la toma de conciencia de su identidad con Brahman, fundamento absoluto de toda realidad. Pero el reverso de estas doctrinas es el paso del "sentido" profundo del mundo y del hombre a una negación práctica de aquél y de la historia. En eso, la gnosis "cristiana" es antibíblica y anticristiana. En el Evangelio de Tomás leemos: "Jesús dijo: 'El que ha conocido al mundo, ha encontrado un cadáver...'" (*Logion* 56). Al revés de la gnosis, la Biblia ve en la creación "buena" un camino que lleve al descubrimiento de Dios (Sabiduría 13:1-10; Romanos 1:19 s.; cf. Juan 1:10). (Croatto, 1986, pp. 118-119).

Si el cristianismo adquirió una "somatofobia", fue por influencia directa del dualismo gnóstico, y no por alguna insinuación bíblica; al contrario del gnosticismo, el cristianismo recupera la importancia del cuerpo al formular su doctrina de la "resurrección de la 'carne'". ¡Recuérdese la enseñanza griega de la antropología órfica-pitagórica, la cual afirmaba que: "el cuerpo (σῶμα) es la tumba (σῆμα) del alma"! *Sôma* (σῶμα) está relacionado con el verbo *sôizō* (σώζω), que originalmente significaba "cadáver", es decir, "lo que se recobraba" después de un combate mortal. Efectivamente, Platón reproduce esta enseñanza griega en dos de sus Diálogos, tanto en el *Crátilo* como en el *Gorgias*:

1) Sócrates –¿Te refieres al "cuerpo" (*sôma*)?  
Hermógenes. –Sí.  
Sócrates –Éste, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque se le varíe poco. En efecto hay quienes dicen que es la "tumba" (*sêma*) del alma, como si ésta

estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se le llama justamente «signo» (*sêma*). Platón, *Crátilo* (400c).

2) En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo (*sôma*) es un sepulcro (*sêma*) y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. Platón, *Gorgias* (493a).

En este sentido, Paul Ricoeur no dejará de recordar que ese dualismo proveniente de los cultos místéricos y gnósticos –a pesar de la fuerte oposición que le presentaron teólogos como Atanasio de Alejandría y Agustín de Hipona– se infiltró en amplios sectores del cristianismo, causando severas consecuencias sobre el entendimiento del cuerpo, lo que incluye una antipatía hacia la vida y un sentimiento contra la sexualidad humana, que llevarían a Nietzsche a criticar severamente a ese tipo de cristianismo. Sin embargo, Ricoeur (1991) señala en *Sexualidad. La maravilla, la errancia, el enigma*, que la naciente fe cristiana:

Antes de que [el cristianismo] pudiese crear una cultura de su talla, sufrió el asalto de la *oleada dualista*, órfica y gnóstica. Súbitamente el hombre olvida que es "carne", indivisiblemente Palabra, Deseo e Imagen; "se reconoce" como Alma separada, perdida, prisionera en un cuerpo; al mismo tiempo "reconoce" su cuerpo como Otro, Enemigo y Malvado. Esa "gnosis" del Alma y del Cuerpo, esa "gnosis" del Dualismo, se infiltra en el

cristianismo, esteriliza su sentido de la creación, pervierte su aceptación del mal, limita su esperanza de reconciliación total en el horizonte de un espiritualismo estrecho y exangüe. Así proliferan en el pensamiento religioso de Occidente el odio a la vida y el resentimiento antisexual en los que Nietzsche creyó reconocer la esencia del cristianismo. (p. 9).<sup>1</sup>

Pero justamente la autoimputación performativa, a través del acto de confesarse como *único* autor del mal, evita todos esos escollos de las teologías órficas y gnósticas, así como de sus interminables elucubraciones de orden metafísico. El filósofo francés critica incluso, todo determinismo, no importa si éste es psicológico o sociológico. Por ello, Ricoeur (1969) dice:

Repudio como una coartada la alegación de que el mal existe a la manera de una sustancia o de una naturaleza que tiene

el estatuto de las cosas observables para un espectador externo; esta alegación que descarto polémicamente no sólo puede encontrarse en metafísicas fantásticas como las que combatió san Agustín –maniqueísmo y ontologías de toda clase del mal-ser–: ella se otorga, además, una apariencia positiva, incluso científica, bajo la forma del determinismo psicológico o sociológico; *hacerse cargo del origen del mal implica descartar como una debilidad la alegación de que el mal es una cosa*, que es el efecto en el mundo de las cosas observables, ya sean realidades físicas, psíquicas o sociales. *Digo: soy yo quien ha hecho... Ego sum qui feci*. No hay mal-ser. Sólo hay mal-hacer-por-mí. Hacerse cargo del mal es un acto de lenguaje asimilable al performativo, en el sentido de que es un lenguaje que hace algo; me *imputa* el acto. (pp. 388-389. Cursivas añadidas).

Si bien Ricoeur no cree en una metafísica gnóstica del mal, tampoco deja de prevenir acerca de uno de los peligros que enfrenta la interpretación de los símbolos del mal en una –así llamada por él– “mitología dogmática”, heredera directa de la gnosis, porque:

[...] el pensamiento reflexivo está en conflicto con el pensamiento *especulativo*, que pretende salvar todo lo que una visión ética del mal tiende a eliminar; no sólo salvarlo, sino señalar su *necesidad*; [de tal manera que] el riesgo específico del pensamiento especulativo es la *gnosis*” (Ricoeur, 1961, p. 273).

La gnosis es un peligro para el pensamiento, ya que de por sí, el gnosticismo es profundamente especulativo, y encima enre-

<sup>1</sup> Artículo publicado originalmente en un número monográfico de la revista *Esprit* dedicado al tema de la sexualidad, en noviembre de 1960. La traducción de Vera Waskman publicado por el FCE de Argentina está mutilada, como podrá notarse:

“Antes de que [el cristianismo] hubiera podido crear una cultura a su medida, padeció el asalto de la *ola dualista*, órfica y gnóstica; de repente el hombre olvida que es “carne”, Palabra, Deseo e Imagen de manera indivisa; se “conoce” como Alma separada, perdida, prisionera en un cuerpo; al mismo tiempo “conoce” su cuerpo como Otro, Enemigo y Malvado. Esa “gnosis” del Alma y del Cuerpo, esa “gnosis” del Duelo, se infiltra en el cristianismo, esteriliza su sentido de la creación, pervierte su confesión del mal, limita su esperanza estrecha y exangüe. Proliferan así, en el pensamiento religioso de Occidente, el odio a la vida y el resentimiento antisexual en que Nietzsche había creído reconocer la esencia del cristianismo (Ricoeur, 2015, p. 234).

vesado. Especulación que sin importar su aparente profundidad, fue rechazada por la interpretación cristiana sobre el mal que llevó a cabo san Agustín de Hipona, al formular su concepto doctrinal y dogmático del llamado “pecado original”. Ricoeur (1960) cuestiona:

¿Bajo qué influencia la teología cristiana fue llevada hasta esta elaboración conceptual [del pecado original]? Pueden darse dos respuestas a esta pregunta. En primer lugar, una respuesta externa: diremos que fue por influencia de la gnosis. En los *Extractos de Teodoto*, leemos una serie de preguntas que, según Clemente de Alejandría, definen la gnosis: “¿Quiénes éramos? ¿En qué nos hemos convertido? ¿Dónde estábamos antes? ¿De qué mundo hemos sido arrojados? ¿Hacia qué meta nos dirigimos? ¿De qué hemos sido liberados? ¿Qué es el nacimiento γέννησις? ¿Qué es el renacimiento ἀναγέννησις?”. Otro autor cristiano también afirma que fueron los gnósticos quienes plantearon la pregunta πόθεν τὰ κακά: ¿De dónde proviene el mal? *Comprendámoslo bien: fueron los gnósticos quienes intentaron convertir esta pregunta en una cuestión especulativa y darle una respuesta que fuera ciencia, a saber, γνώσις, gnosis.* (p. 246. Cursivas añadidas).

Aquél peligro desafía constantemente a la “simbólica del mal” porque intenta convertir al símbolo en un sucedáneo de racionalidad, es la apuesta que procura racionalizar los símbolos:

Por otra parte, otro de los peligros que nos acecha es el de repetir el símbolo como una imitación de la racionalidad, el de

racionalizar los símbolos como tales, y de este modo fijarlos en el plano imaginativo en el cual nacen y se desarrollan. Esa tentación de una “mitología dogmática” es la de la gnosis (Ricoeur, 1961, p. 272).

Esta fantástica mitología dogmática es la mundanización misma del símbolo y constituye el más completo falso saber, se lee en Ricoeur (1960):

Podemos observar de qué modo el falso saber, la mímica de una racionalidad, se vincula en la gnosis con la interpretación misma del mal. Porque el mal es cosa y mundo [en una interpretación gnóstica], el mito es “conocimiento”. La gnosis del mal es un realismo de la imagen, una mundanización del símbolo. Nace así la más fantástica mitología dogmática del pensamiento occidental, la más fantástica impostura de la razón, cuyo nombre es *gnosis*. (p. 248).

### **πόθεν τὰ κακά, la pregunta por el origen del mal**

La gnosis presenta el peligro permanente de convertir el *mhytos* en *lógos*, en re-mitologizar los símbolos del mal. Si bien hay que evitar el obstáculo anterior, el filósofo francés no deja de reconocer el profundo vínculo que existió entre la gnosis y el problema del mal, porque fueron los gnósticos quienes primero preguntaron con vehemencia sobre el origen del mal, dice Ricoeur (1960):

No podría exagerarse la importancia histórica de este movimiento del pensamiento que abarcó tres continentes, reinó

durante varios siglos, animó la especulación de tantos espíritus ávidos de saber, de conocer y de ser salvados por el conocimiento. Entre la gnosis y el problema del mal hay una alianza inquietante y especialmente desorientadora. Fueron los gnósticos quienes plantearon en toda su patética dureza la pregunta  $\pi\acute{o}\theta\epsilon\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$ ; ¿de dónde proviene el mal? (p. 248).

En efecto, el filósofo alemán Hans Jonas —profundo conocedor del gnosticismo— al que Paul Ricoeur lee y cita, presenta las generalidades de esa gnosis que convivió por al menos cuatro siglos, con el naciente cristianismo, al respecto, señala que: 1) se trataba de un fenómeno de “naturalidad decididamente religiosa”; 2) la religión que profesaban los gnósticos era “salvífica”, o sea, orientada a la salvación ultramundana (o, a veces, incluso ya en este mundo) de los fieles; 3) su concepción de Dios era “extremadamente trascendente”; 4) se basaban en un “dualismo radical” con parejas absolutamente opuestas, nunca complementarias: Dios-mundo, cuerpo-alma, luz-oscuridad, bien-mal, vida-muerte. En suma, “la religión del período es una *religión salvífica, dualista y trascendente*” (Jonas, 2000, pp. 65-66). Hans Jonas (2000), añade además que:

Al comienzo de la era cristiana y, progresivamente a lo largo de los dos siglos siguientes, el mundo mediterráneo oriental se encontraba en un momento de profunda agitación espiritual. La génesis del propio cristianismo y la respuesta a su mensaje evidencia esta agitación, si bien no de forma exclusiva. [...] Palestina era un hervidero de movimientos escatológicos (es decir, orientados hacia la salva-

ción) [...]. En el pensamiento de las numerosas sectas gnósticas que, de la mano de la expansión cristiana, comenzaron a surgir por doquier, la crisis espiritual de la época encontró su expresión más atrevida y, por así decir, su expresión más extrema. *La oscuridad de sus especulaciones*, intencionadamente provocativas en parte, realza más que disminuye su representatividad simbólica del pensamiento de un período agitado. (p. 65, Cursivas añadidas).

Entonces, la pregunta sobre el origen del mal que surgió dentro del gnosticismo, hizo que la gnosis oriental formulará las más grandes especulaciones sobre aquél; no obstante, frente a esa gnosis que pretendía un tipo de conocimiento inexhaustible, que partía de una arqueología forense y llegaba a una escatología estrictamente soteriológica, Ricoeur (1961) propone un abordaje desde la filosofía kantiana de lo inextricable, vertida en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, planteando una reflexión filosófica inagotable *versus* un saber gnóstico arquetípico:

Pero, entonces, a diferencia de toda “gnosis” que pretende *saber* el origen, el filósofo reconoce aquí que desemboca en lo inescrutable y lo insondable: “El origen racional de esa propensión al mal es para nosotros impenetrable, porque debe sernos imputado y porque ese fundamento supremo de todas las máximas exigirá, a su vez, la admisión de una máxima mala” (Kant [1973] 1952:63). De manera más contundente: “No hay para nosotros razón comprensible para saber de dónde, en un principio, pudo haberse venido el mal moral” (Kant [1973] 1952: 65). En nuestra opinión, lo ines-

crutable consiste precisamente en que el mal que siempre comienza *por* la libertad, esté desde siempre ahí *para* la libertad, que sea acto y *habitus*, surgimiento y antecedencia. Por esta razón, Kant convierte expresamente este enigma del mal para la filosofía en la transposición de la figura mítica de la serpiente. La serpiente, pienso yo, representa el “ya ahí desde siempre” del mal, de ese mal que, sin embargo, es comienzo, acto, determinación de la libertad por sí misma. (p. 280).

El mal comenzó por la libertad humana y está ahí para la libertad,<sup>2</sup> ha entrado en el mundo con “el hombre”, así que el mal no comienza conmigo ni termina con nosotros: el mal está ya ahí, esperando a la puerta, agazapado, tratando de encontrar la oportunidad, acechando para abalanzarse sobre el siguiente ser humano *lábil*, de ahí la propuesta ricoeuriana del “hombre falible”. El mito antropológico y antropogónico por excelencia, esto es, el mito adámico, así lo enuncia; recuerda que por medio de un antepasado arquetípico común, el mal fue inaugurado en la esfera humana por un hombre colectivo (*ha 'adam*). En este sentido, no se debe pasar por alto aquí, que “el adam” (heb.

<sup>2</sup> En este aspecto, es importante acotar lo siguiente: “Más frecuente ha sido aquella otra clasificación [del mal] que distingue entre males *físicos*, derivados de la naturaleza, y *morales*, que proceden de la libertad. En un sentido similar se habla de *desgracia* y de *culpa* respectivamente. Aunque parezcan gravitar de manera igualmente dolorosa sobre el que los padece, constituyen modalidades diferentes que, en el segundo caso, se podrían evitar y, al menos, se pueden explicar señalando con el dedo al culpable, con lo que queda atenuado aquel agravante de extrañeza” (Armendáriz, 1999, p. 12).

אָדָם: *ha 'adam*.- “el ser humano”, “el hombre”), es un nombre colectivo –en el sentido de humanidad– y no un nombre propio o particular (Adán), ya que como el texto bíblico lo enuncia:

Formó, pues, Jehová Dios al hombre (אָדָם: *ha 'adam*) del polvo de la tierra (הָאֲדָמָה: *ha 'adamá*), y alentó en su nariz soplo de vida; y fué el hombre (אָדָם) en alma viviente. (Génesis 2:7, Reina-Valera Antigua: RVA).

Además:

Este es el libro de las generaciones de Adán. El día en que creó Dios al hombre, a semejanza de Dios lo hizo. Varón y hembra los creó; y los bendijo, y *llamó el nombre de ellos Adán*, el día en que fueron creados. (Génesis 5:1-2, Reina-Valera 1960, RVR60. *Cursivas añadidas*).

Nótese que en la traducción anterior se denota claramente que el hombre y la mujer, son ambos Adán. Otra traducción podría ayudar aún más, a entender el sentido colectivo de la nominación humana Adán:

Esta es la lista de los descendientes de Adán. Cuando Dios creó al ser humano, lo hizo a semejanza de Dios mismo. Los creó hombre y mujer, y los bendijo. El día que fueron creados los llamó “seres humanos”. (Génesis 5:1-2, Nueva Versión Internacional, NVI).

Al respecto, el fenomenólogo argentino, José Severino Croatto, comenta que:

El hombre (*'adam*) es tomado del polvo del *suelo* (*'adamá*). Lo que será su destino

en este mundo, el trabajo del suelo ([Génesis] 2:5b), es su propio origen. El hombre es el “terroso”, no sólo el terrestre. Podría ser que ambos vocablos provengan de *'adam* “rojo”, como el color del suelo en muchos lugares, pero el texto no se preocupa de ello sino de crear asonancia entre *'adam* y *'adamá* (masculino y femenino, respectivamente). Esa relación auditiva es también semántica y crea uno de los ejes de sentido de Génesis 2-3 [...] (Croatto, 1986, p. 42).

Entonces, el mal se instauró en el mundo, sin que el ser humano pudiera esquivarlo, sin haber podido evitarlo a causa de la posibilidad del descarrío, por la condición ineluctable de errar; porque el hombre podía haberse extraviado en la maldad, se perdió para encontrar la libertad. El relato bíblico del Génesis enuncia la primera negación que proviene de la divinidad cuando ésta prohíbe a los seres humanos comer cierto fruto. Entonces, el hombre y la mujer le dicen no a esa negación —a Dios mismo—, y así con su afirmación construyen su propia libertad como seres humanos autónomos, y, por ende, responsables. Al respecto señala Ricoeur (1960):

[...] el mito adánico revela al mismo tiempo ese aspecto misterioso del mal, a saber, que si bien cada uno de nosotros lo inicia, lo inaugura—algo que Pelagio vio muy bien—, también cada uno de nosotros lo *encuentra*, lo encuentra ya ahí, dentro de sí, fuera de sí, previo a sí mismo. Para toda conciencia que se despierta a la toma de responsabilidad, el mal ya está *allí*. Al localizar el origen del mal en un ante-pasado lejano, el mito revela la situación de todo hombre: eso ya

ha tenido lu-gar. No inauguro el mal; lo continúo; estoy implicado en el mal; el mal tiene un pasado; es su pasado; es su propia tradición. (p. 258).

En efecto, puede interpretarse que el mal se asienta en el mundo por la intervención única de lo humano, que ha introducido el mal en el mundo, esta catástrofe sobreviene porque el ser humano es capaz de elegir *in illo tempore*. Ésa decisión hecha en la más absoluta libertad somete a la humanidad a unas pasiones que la subyugan. Mucho antes de que la gnosis se preguntara por el origen *ejemplar* del mal, la tradición bíblica veterotestamentaria que arrancó con los sabios de la tradición Yahvista (J o Y)<sup>3</sup> propuso que el mal surgió en el seno de lo humano, y no en el ámbito divino, como proponían

<sup>3</sup> ¿Qué es el *Yahvismo*? El término proviene del nombre personal del Dios (יְהוָה) de Israel: Yahvé, que traduce el tetragramatón: יהוה. “Desde el punto de vista histórico-crítico, Gn 2-3 pertenece a la tradición “yavista” (Y) del Pentateuco. [...] Después de leer 1:1-2:3 (el relato “sacerdotal” de la creación) el lector se encuentra con una nueva referencia a la creación del hombre, de las plantas, de los animales, de la mujer, en un orden completamente diverso y que obedece a una estructuración literaria independiente. [...] Estas y muchas otras diferencias conceptuales y de lenguaje hacen de Gn 2-3 una narración suturada en este lugar, pero de origen distinto a la de Gn 1. A este texto y otros del Pentateuco que tienen las mismas características los exégetas acostumbran llamar “yavistas” por el uso constante de “Yavé” como nombre divino” (Croatto, 1986, pp. 19-20).

Por otra parte: “El yahvismo comienza con Moisés, como asegura explícitamente la Biblia y como lo indican todos los argumentos. Cualquiera que sea el origen del culto a Yahvé, no se han encontrado todavía indicios de él antes de Moisés. No podemos, por consiguiente, hablar de un yahvismo establecido, y ni siquiera primitivo, en la época de los patriarcas” (Bright, 2003, p. 145).

las teogonías y cosmogonías babilónicas. Ricoeur (1960) apunta:

Con ello, la patrística sostenía la tradición ininterrumpida de Israel y de la Iglesia, que denominó tradición *penitencial* y que halló en el relato de la caída su forma plástica, su expresión simbólica ejemplar. Aquello que el símbolo de Adán transmite es ante todo y esencialmente la afirmación de que el hombre es, si no el origen absoluto, al menos el punto de emergencia del mal en el mundo. Por un hombre, el pecado entró en el mundo [Romanos 5:12]. El pecado no es mundo, entra en el mundo; mucho antes de la gnosis, el Yahvista —o su escuela— había tenido que luchar contra las representaciones babilónicas del mal, que lo representaban como un poder contemporáneo del origen de las cosas, que el dios había combatido y vencido antes de la fundación del mundo y para fundar el mundo. La idea de una catástrofe de lo creado que sobreviene en una creación inocente, por medio de un hombre ejemplar, ya animaba el importante mito del Hombre primordial. Lo esencial del símbolo estaba resumido en el nombre mismo del artesano histórico del mal: Adán, es decir, el Terroso, el Hombre sacado de la tierra y destinado al polvo. (p. 249).

Por eso, el simbolismo de la serpiente es instructivo también como han señalado tanto Kant, Safranski y el propio Ricoeur, porque el mal comienza cuando se pervierte la palabra, cuando se intenta conversar con un otro que no es *lo* humano, que no es otro hombre; la serpiente aparece en el lugar menos indicado, se interpone entre la palabra de la pareja primigenia, interrumpe el *diálogo*, transmu-

tando una palabra, a la vez divina y humana. Como bien comenta Quesnel:

Todo se decide en el diálogo que se establece entre la serpiente y la mujer, a propósito de la orden que Dios ha dado anteriormente. Sabemos que la serpiente es “el más astuto” de todos los animales creados (el texto juega con el doble sentido de la palabra hebrea que significa a la vez astuto y desnudo). Hay, por tanto, una astucia que es preciso identificar detrás de la tentación. De hecho, la serpiente finge que cita las palabras divinas. Pero lo hace manipulándolas de una manera muy hábil que va a llevar a la desobediencia: toda la astucia está en esta sutileza. [...] Con sutileza, también la mujer transforma la palabra divina. Retira del mandato positivo la mención de la totalidad (pasó de “todos los árboles” a “los árboles”) introduciendo un elemento ausente en Gn 2, ya que habla de no tocar. Reconocemos en ello la fórmula del tabú, que es una prohibición sagrada, sin justificación racional. Así el diálogo se desliza hacia el mundo del paganismo contra el que combate Israel. Otro detalle, imperceptible en nuestras traducciones, es que la serpiente designa a Dios, desde el principio, no por su nombre de SEÑOR Dios [Yahvé ‘Elohim], sino únicamente como Dios (*‘Elohim*: la divinidad). (2002, pp. 52-53).

Nótese que no sólo la serpiente transmuta la palabra divina, ahora también la mujer la tergiversa. Entonces, el mal que llega con la astuta serpiente<sup>4</sup> viene

<sup>4</sup> “La presentación de la serpiente se refiere solamente a una de sus cualidades, la astucia. Es lo

de quién sabe dónde, se abre paso y se impone ante la completa desnudez humana con una desfachatez animal, porque también ella se encuentra desnuda. De hecho, el texto bíblico hebreo juega con las palabras <sup>a</sup>*rummîn* (עִלְמוּנָה): “desnudos”. “En ese tiempo el hombre y la mujer estaban *desnudos*, pero ninguno de los dos sentía vergüenza.” (Génesis 2:25, NVI); y *arûm* (עֲרוּמָה): “astuta”, para referirse a esta cualidad de la serpiente: “La serpiente era más *astuta* que todos los animales del campo que Dios el SEÑOR había hecho, así que le preguntó a la mujer...” (Génesis 3:1, NVI). ¿No dice esto mucho?

Desde el punto de vista literario tanto la llamada a 2:19s como la asonancia lexical de *arûm* (“astuta”) con el <sup>a</sup>*rummîn* de 2:25 son suturas que unen la narración aquí iniciada con el cap. 1. [...] El énfasis puesto por el relato en el tema de la desnudez (2:25; 3:7, 10, 11) debe de estar señalando algo muy significativo. [...] Debe de haber *algo más* en ese simbolismo de la desnudez. O sea que el problema tematizado por el texto no es la desnudez misma sino lo que ella simboliza. (Croatto, 1986, pp. 99, 131).

Por su parte, el exégeta canadiense André LaCocque, escribe:

---

único que se dice de ella, como para remarcar su papel en el relato. El vocablo *arûm* es usado en contextos sapienciales: frecuentemente en el libro de los Proverbios y en Job 5:12s (frustra las tramas del astuto..., sorprende a los sabios en su astucia”) y 15:5 (“adoptas el lenguaje de los astutos”). Este calificativo se refiere al modo cauto, rápido, escurridizo, sorpresivo, del andar –dixit– de la serpiente” (Croatto, 1986, p. 99).

“Desnudez” no significa lo mismo para ambos [los seres humanos y la serpiente]. Los humanos están desnudos, pero no vacíos (no sienten vergüenza, lo cual no es signo de ingenuidad, sino de santa complicidad), mientras que la desnudez de la serpiente quiere decir vaciedad. No tiene compañero de su especie, no posee ninguna «ayuda» (*'ezer ke-negdô*, Génesis 2:18), a diferencia de Adán y Eva. Está sola y puede considerarse extranjera “enemiga ya (Génesis 3:15) antes de serlo por la maldición. Sintiendo extraña por creación, rompe los límites impuestos por el Creador entre las especies; literalmente, transgrede la diferencia y acarrea confusión. Se mete con otra especie, sólo para corromperla y arrojarla a su propia soledad. Es astuta, y su saber, potencialmente, es acerbo; peor aún, es un saber mortal. La desnudez de la serpiente es una parodia de la desnudez humana. La desnudez indica no sólo debilidad, sino también disponibilidad, «virginidad». Que tanto la serpiente como el hombre estén desnudos significa que están abiertos a cualquier posibilidad; es decir, adoptando la manera de hablar del hebreo, proclives a abarcar todo el espectro de opciones éticas en una sola expresión, están abiertos al bien [*tôb*] y al mal [*ra'*]. Entre las posibilidades descubiertas por los tres de quienes se dice que están *'arom'*/*arum*, hay evidentemente la del apareamiento. La desnudez de Eva en particular es como una invitación (la serpiente, igual que Adán, es un ser fálico). Su desnudez no era vergonzosa frente a la desnudez de Adán, y a la inversa. Pero cuando hay otra desnudez que interfiere, entonces toda desnudez se vuelve ocasión de vergüenza. La tercera parte sostiene, por

así decir, un espejo para que cada cual se mire en él y lo que antes era apertura hacia el otro se convierte ahora en retirada hacia uno mismo. (LaCocque, 2001, p. 37).

La serpiente, como testimonian muchas otras tradiciones religiosas, orientales y occidentales, incluso precortesianas, es omnipresente. “De hecho, esta figura simbólica concentra el misterio del mal: no se sabe de dónde viene ni cómo pudo entrar en el jardín. Por lo demás se encuentra en otras muchas tradiciones” (Quesnel, 2002, p. 52). La insolente serpiente articula una “hermenéutica de la sospecha” –Paul Ricoeur, *dixit*– que termina haciendo una apertura, le abre un lugar a lo que hasta ese momento era extraño, el mal *en el mundo*, dice Ricoeur (2001):

En cuanto único otro a quien dirige la palabra la mujer, la serpiente representa la inescrutable dramatización de un mal que está ya ahí. Sea quién –o lo que– fuere la serpiente, lo importante en el desarrollo del relato global es el repentino cambio del deseo humano: “Vio la mujer que el árbol tenía frutos sabrosos y que era seductor a la vista [nada condenable hay en ese “sabor” y en ese deleite “seductor”] y codiciable para conseguir sabiduría...” ([Génesis] 3:6). He aquí el momento exacto de la tentación: el deseo de infinito, que implica la transgresión de todos los límites. (p. 62).

## La antropología del mal

El *mal* por su densidad semántica como prefijo (*maldiciente, maldito, maléfico, malicia, maligno, malnacido, malversación,*

etcétera) o yuxtapuesto a otras voces igual de turbulentas, se convierte no sólo en un término polisémico, sino que señala una realidad profundamente perturbadora que designa al no-ser, a la desintegración y a la negación total. Y aquí, es donde el saber histórico-filosófico puede escuchar una vez más la vetusta voz de un mito hebreo, porque *ahí* hay todavía algo que quiere manifestarse, como saber reflexivo sobre la densidad del mal:

En ese antiguo relato sobre los comienzos encontramos una *antropología del mal*: el hombre ha sido el causante del propio mal, con el que se encuentra a través de una larga y confusa historia. Sea lo que fuere el mal en particular, *ha entrado en el mundo por mediación del hombre* (Safranski, 2014, p. 29. *Cursivas añadidas*).

El mal se encuentra en nosotros, por lo que requiere una confesión y un ejercicio de autoatestación, pero esta manifestación del mal solicita acciones concretas y no solamente buenas palabras. Aunque el mal está también fuera de nosotros, y si este es el caso ¿cómo justificarlo? ¿Cómo re/conocerlo? ¿Cómo lo re/conocen los creyentes sin caer en una teodicea que proteja a Dios como el autor del mal?<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Una pregunta para la teodicea (recuérdese que la teodicea busca explicar el mal, tratando de exculpar a Dios de cualquier responsabilidad) sería esta: “¿Por qué existe el mal, bajo la forma de la desgracia inmerecida, y por qué, en definitiva, sufren y mueren los inocentes sin que Dios pueda o quiera impedirlo? En la antigua Grecia, Epicuro planteó este problema en términos crudos: “O Dios quiere evitar el mal, pero no puede, y entonces es impotente, o puede y no quiere, y entonces es malo; pero tanto en un caso como en

¿Cómo es que pueden coexistir el bien y el mal? En Ricoeur (1983) se lee:

Así, pues, el encuentro del mal, en nosotros y fuera de nosotros, pone bajo nuestros pasos el abismo de lo injustificable, es decir, el abismo de lo que hace excepción a toda tentativa de justificación no sólo por la norma, sino también por la deficiencia de la norma. Lo injustificable fuerza a un desprendimiento de todo *cupido sciendi* [deseo de conocer] que conduce a la reflexión al umbral de la teodicea. Este último despojamiento deja a

la reflexión en condiciones de recoger el sentido de acontecimientos o de actos perfectamente contingentes que atestiguarán que lo injustificable está sobrepasado aquí y ahora. Esta atestación no podría reducirse a la ilustración de estas normas que lo injustificable ha sumido en la derrota; la confesión del mal espera algo más que ejemplos de sublimación para nuestra regeneración; espera palabras y sobre todo acciones que serían acciones absolutas, en el sentido de que la raíz de lo injustificable sería manifiesta y visiblemente extirpada. (pp. 11-12).

---

otro no sería Dios. La pregunta interpela por igual a creyentes y a no creyentes. A los que creen, porque el objeto de su fe es un Dios infinitamente bueno y omnipotente, incompatible con el mal que se enseñorea en su creación. Y a los que no creen, porque el sentido común no admite el padecimiento del inocente. La muerte arbitraria de una persona joven o de un niño, y tantas otras desgracias parecidas, alteran la racionalidad elemental que atribuimos al mundo" Fianza, 27 de febrero de 2008, "Job nuestro contemporáneo". *La Nación*. Recuperado el 7 de abril de 2018 de <https://www.lanacion.com.ar/990744-job-nuestro-contemporaneo>

Paul Ricoeur menciona además la incapacidad para la teodicea de responder a la inocencia de Dios frente al mal, porque se violaría el principio aristotélico de no-contradicción y la sistematicidad: "Plantear el problema [del mal] es poner en entredicho un modo de pensar sometido a la exigencia de coherencia lógica, es decir, tanto de no contradicción como de totalidad sistémica. Modo de pensar que predomina en los ensayos de teodicea, en el sentido técnico de la palabra, los cuales, por diversas que sean sus respuestas, concuerdan en definir el problema [del mal] en términos muy parecidos. Por ejemplo, cómo afirmar de manera conjunta y sin contradicción las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso; Dios es absolutamente bueno; sin embargo, el mal existe. La teodicea aparece entonces como un combate a favor de la coherencia [lógica] y como una respuesta a la objeción según la cual sólo dos de estas proposiciones son compatibles, nunca las tres juntas" (Ricoeur, 2007, pp. 21-22).

Paul Ricoeur toma nota de un aspecto de la filosofía nabertiana<sup>6</sup> llevada a cabo en el *Ensayo sobre el mal*, donde el querido y respetado maestro de Ricoeur, aborda el tema de "lo injustificable". Jean Nabert se preguntaba ahí: "¿En qué nos apoyamos para pensar que no hay justificación posible de ciertas acciones, de algunas estructuras sociales, de ciertos aspectos de la existencia?" (Nabert, 1997, p. 13). Y atajaba una reflexión: "Sucede como si el sentimiento de lo injustificable nos descubriera en ciertos casos, independientemente de las oposiciones perfiladas por las normas, una contradicción más radical entre los datos de la experiencia humana y una exigencia de la justificación que la sola transgresión de esas normas no lograría frustrar ni la fidelidad a esas nor-

<sup>6</sup> Para mayor profundidad del tema véase Flores-Rojas, Emmanuel (2018), "Jean Nabert y su influencia sobre el problema de Dios y el tema del mal en la filosofía de Paul Ricoeur", *La Investigación y Su Contribución a la Formación Profesional*, México, Academia Journals/Universidad Veracruzana, pp. 634-639. Disponible en: <https://drive.google.com/drive/folders/10MRomxAF8zYUZs7blmXLDjFjxmZctVw>

mas la logra satisfacer” (Nabert, 1997, p. 14). Luego añade otra serie de cuestiones: ¿Lo que tenemos por injustificable es, pues, una acción o un acontecimiento que posee sólo ese carácter de afectar profundamente la sensibilidad humana, pero contra lo que no podemos elevar ni protesta ni lamento, porque no hay norma a la que podamos referirnos? ¿No es esto lo que sucede con la mayor parte de los males? ¿Diremos que son injustificables por la sola razón de que comportan o provocan dolor o sufrimiento? (*Ibid.*).

Sin embargo, las normas morales de las que se habla líneas arriba no terminan de justificar lo injustificable que acaece con el mal, porque este deriva de actos eminentemente libres de un ser humano y, según Nabert (1997):

Por otra parte, no es solamente en las fronteras del imperio de las normas donde se descubre una fuente de lo injustificable que ellas intentan canalizar, pero que no logran captar. ¿Cuáles son las normas respecto de las cuales decidiríamos que ciertas situaciones trágicas o ciertas torturas morales no deberían ser? No querríamos decir que todos los males –los que se sitúan comúnmente bajo la idea de mal físico– puedan ser llamados injustificables: muchos de ellos es difícil no considerarlos como acontecimientos que afectan al hombre de un modo contingente. De ellos bastantes confirman, no una transgresión de las normas, sino un irremediable divorcio entre el espíritu en su incondicionalidad y la estructura del mundo en el que está implicado y en el que nosotros estamos comprometidos. Les llamamos injustificables incluso antes de preguntarnos si

no serán el resultado o la consecuencia remota de actos libres que hayan desencadenado la decadencia del mundo. (p. 15).

Sendas reflexiones provocan preguntas que nunca son sencillas en su respuesta, y Ricoeur lo sabía muy bien, por ello decidió incorporar a su reflexión la interpretación de la enseñanza milenaria que sobre el mal transmiten innumerables culturas alrededor del globo terráqueo, en última instancia Ricoeur (1997) comenta:

Cuando más pobre parece la reflexión directa sobre la confesión de la mala intención, más ricas en historias sobre el origen del mal son las grandes culturas que han construido la conciencia occidental, por no hablar de las culturas orientales y extremo-orientales (que no exploré con el pretexto de que no forman parte de mi memoria finita). *Bajo la presión de mi doble cultura bíblica y griega, me sentí presionado a incorporar a la filosofía reflexiva, surgida de Descartes y de Kant y transmitida por Lachelier, Lagneau y Nabert, la interpretación de los símbolos de la deshonra, del pecado y la culpa, donde veía la primera capa de expresiones indirectas de la conciencia del mal; sobre este primer piso simbólico dispuse la tipología de los grandes mitos de la caída transmitidos por la doble cultura cuyos límites acabo de recordar: mitos cosmológico, órfico, trágico, adámico. (pp. 32-33. Cursivas añadidas).*

## Conclusiones

Como puede leerse en esta última cita y a lo largo de todo el contenido, Ricoeur

explica que la pregunta acerca del origen del mal ha sido una constante en la historia y ha derivado en construcciones simbólicas que conforman el imaginario de las sociedades; su propuesta considera necesario evitar una idea del mal como una sustancia externa al actuar humano y, en su lugar, propone considerarse como el resultado de la libertad humana –que es inherente al hombre–.

La redacción de este artículo es una invitación a tematizar los problemas eminentemente humanos de la mano de uno de los filósofos franceses más importantes del último siglo. En este caso, la lectura del pensamiento ricoeuriano permitió concluir que la comprensión de nuestro ser (ontología) hace visible una concepción del ser humano (antropología) a partir de la reflexión del problema del mal. El mal no puede ignorarse, negarse ni esconderse; el ser humano debe visibilizarlo para comprenderlo y para interpretarse a sí mismo. Además, la pregunta por el origen del mal también interpela al hombre, para que éste se asuma como agente de aquel, y por lo tanto, se haga responsable del mal que hay en él y del que ejerce contra sí mismo y contra otros.

Una vez que se ha preguntado por el origen del mal, el ser humano puede asumirse así como un ente lábil, por lo cual se constituye en un ser falible, que no obstante, niega cualquier posibilidad de imputarle a otro ese mal.

## Bibliografía

- (2002). *Biblia de Estudio NVI* (Nueva Versión Internacional). Miami: Editorial Vida.
- (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5ª ed. Enmendada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- (2001). *Biblia Reina-Valera 1909* (RVA). Corea: Sociedades Bíblicas Unidas.
- (2001). *Biblia Reina-Valera 1960* (RVR60). Corea: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Armendáriz, L. M. (1999). *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana* (Cuadernos de Teología Deusto, núm. 19). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bright, J. (2003). *La historia de Israel* (Marciano Villanueva-Víctor Morla, trads.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Croatto, J. S. (1986). *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24 (El hombre en el mundo, vol. II)*. Buenos Aires: La Aurora.
- García Romero, F. (2002). Introducción general. En *Los Gnósticos. Texto I* (José Montserrat Torrents trad.), (Biblioteca Básica Gredos núm. 120). Barcelona: Gredos.
- Jonas, H. (2000). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* (M. Gutiérrez, trad.). Madrid: Siruela.
- LaCocque, A. y Ricoeur, P. (2001). *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos* (Antoni Martínez Riu, trad.). Barcelona: Herder.
- Nabert, J. (1997). *Ensayo sobre el mal* (José Demetrio Jiménez, trad.). Madrid: Caparrós.
- Quesnel, M., Gruson, P. (dirs.) (2002). *La Biblia y su cultura (Antiguo Testamento)* (Ramón Alfonso Díez Aragón, trad.). Santander: Sal Terrae.
- Ricoeur, P. (2003 [1969]). Culpabilidad, ética y religión. En *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (1ª ed.), (Alejandrina Falcón,

- trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003 [1960]). El "pecado original": estudio de su significación. En *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (1ª ed.), (Alejandrina Falcón (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003 [1961]). Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I. En *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (1ª ed.), (Alejandrina Falcón, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2000). La experiencia estética (Entrevista a Paul Ricoeur por Francis Azouvi y Marc de Launay). En Ricoeur, Wood, Clark (et. al), Mario J. Valdés (coord.), *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*. Barcelona: Monte Ávila Editores Latinoamericana, C. A./Azul Editorial.
- Ricoeur, P. (1983). La hermenéutica del testimonio. En *Texto, testimonio y narración* (Victoria Undurraga, trad., prólogo y notas). Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Ricoeur, P. (2011). La simbólica del mal. En *Finitud y culpabilidad* (2ª ed.), (Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, trads.). Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2001). Pensar la creación. En LaCocque, A. y Ricoeur, P. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, (Antoni Martínez Riu, trad.). Barcelona: Herder.
- Ricoeur, P. (2015 [1967]). Sexualidad. La maravilla, la errancia, el enigma. En *Historia y verdad*, (Vera Waksman, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1991). *Sexualidad. La maravilla, la errancia, el enigma*, (Roxana Paez, trad.). Buenos Aires: Editorial Almagesto. Col. Mínima.
- Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología* (1ª. reimpresión). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Safranski, R. (2014). *El mal o el drama de la libertad* (2ª reimpresión), (Raúl Gabás, trad.). Ciudad de México: Tusquets Editores Mexicanos.

## Hemerografía

- Fidanza, E. (2008, 27 de febrero). Job, nuestro contemporáneo. *La Nación*. (27 de febrero). Consulta <https://www.lanacion.com.ar/990744-job-nuestro-contemporaneo><https://www.lanacion.com.ar/990744-job-nuestro-contemporaneo>.
- Flores-Rojas, E. (2018). Jean Nabert y su influencia sobre el problema de Dios y el tema del mal en la filosofía de Paul Ricoeur. *La Investigación y su Contribución a la Formación Profesional*. México: Academia Journals/ Universidad Veracruzana, pp. 634-639. Consulta <https://drive.google.com/drive/folders/1oMRomxAF8zYUZs7blmXLDjFgjxmZctVw>

