

Hermenéutica del mito de la pena. Una lectura ricoeuriana de Hegel y Kierkegaard

RAFAEL LARRAÑETA

Enfrento al lector a un texto ricoeuriano que se hizo clásico en la década de los setenta¹. Parecerá un intento sobrepasado por el tiempo transcurrido, pero resulta muy instructivo por las razones que a continuación aduzco.

Se trata de una profunda y sagaz interpretación del mito de la pena. Aunque aludiremos al segundo sentido de esta palabra, sobre todo al hablar de Kierkegaard, el término pena hace referencia al castigo impuesto a los infractores de la ley. Como bien sabemos, estamos ante una costumbre social arraigada, bastante indiscutida en su sentido esencial (los que se saltan la ley han de pagar por ello), pero sujeta a permanentes polémicas referidas al tipo de castigo (reclamando el exilio, el aislamiento, el maltrato físico e incluso la muerte de quien delinque) y a la finalidad de la misma (protección de las libertades de la mayoría y servir de aviso a los tentados por el vicio, de corrección a los reincidentes o de vehículo para la reinserción en el grupo). En medio queda la capacidad

¹ Nos referimos a «L'interprétation du mythe de la peine», en P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, pp. 348-369. Conviene no olvidar el contexto concreto, es decir, lo que el autor llama «La symbolique du mal interprétée», cuyo primer capítulo alude a la significación del 'pecado original', pp. 265 s.

de imponer sanciones, la conciencia de quien las impone, la utilidad para la sociedad y para los *penados*, la consecución de los fines señalados, etc. Como puede notarse, un ámbito muy complejo para tan pocas páginas.

Nada de esto contiene, sin embargo, significaciones míticas. Ricoeur está pensando en la atmósfera mitológica que ha rodeado siempre a la culpa y a la conciencia de culpabilidad, mucho más amplia y universal que el mero rechazo social del castigado o la impresión popular ante el horror de sus penas. Alude repetidas veces al 'crimen y castigo', no para recrearse en el espíritu latente tras el drama de Dostoievski, sino para escudriñar en la vinculación de la muerte como castigo a una falta original.

¿Por qué ayudarse de Hegel y Kierkegaard? Luego lo explicaremos. Adelantemos que Ricoeur pretende discutir la *racionalidad* de la pena en Hegel y analizar su carácter *mitológico* desde la visión paulina, luterana y kierkegaardiana.

Con ello consigue varios objetivos. El autor enseña a descubrir la racionalidad de un mito y a establecer los límites de la racionalidad. Muestra además cómo racionalizar la realidad social del castigo, lo que sirve de medio para diferenciar el derecho de la ética, ambos de la lógica y todos ellos de la religión. Por otro lado, este análisis del mito nos adentra en los procesos de desmitologización, buscando vehículos de superación tanto del ámbito mítico como del marco estrictamente racional, apuntando a 'otra' lógica dotada de singular legitimidad.

Como impresión final, parece como si todo el análisis hermenéutico de Ricoeur estuviera pre-conducido desde el inicio, teniendo decidido de antemano el final (la respuesta cristiana), algo no muy desemejante a lo que les acontece, cada uno con su talante, a Hegel y a Kierkegaard. Juzgue el lector.

I. RICOEUR: MITO Y RAZÓN

Dadas sus peculiares características, el autor se propone someter el mito de la pena a un tratamiento analítico. En el proceso topa con varias paradojas que intenta descifrar paso a paso.

La primera de ellas aparece por el mero hecho de intentar situar el castigo² en el mito. Nada resulta a primera vista más racional: el crimen, la falta, la culpa merecen castigo, aunque, curiosamente, no hay manera de encontrar la evidencia de esa racionalidad ni su fundamen-

² Hablaremos sinónimamente de pena y castigo hasta que no advirtamos lo contrario.

to³. Hallamos, en cambio, varios elementos significativos: *alguien* (persona, institución, Estado) que ordena el castigo; el aspecto *físico* unido al *moral*, es decir, una falta ética se resuelve con una condena del mismo calibre y con el añadido de un dolor físico; la necesaria unidad entre el *sujeto que hace el mal y el que sufre el castigo*; finalmente, la equivalencia entre el sufrimiento *causado* y el que *va a padecerse* con la pena.

Entre estos aspectos esbozados unos cobrarán más importancia que otros, dependiendo del ámbito donde nos situemos. La igualdad de daño-castigo reaparece con fuerza en la consideración jurídica, mientras la indisolubilidad de sujetos encontrará un amplio campo en el ámbito sacral. Hasta este momento podemos decir que nos hemos movido en el terreno del análisis racional.

Llegando al universo mítico, topamos de entrada con una dualidad siempre presente⁴, dualidad muy propia de las mitologías de todas las culturas. Vemos también que la vivencia mítica ancla el tiempo histórico en el tiempo primordial y eso sirve de fundamento básico para proporcionar una mínima coherencia al mito del castigo universal en razón de una falta original. Por otro lado, se asume como verdad indiscutible que la *expiación* limpia la *mancha*, lo cual tiene enorme relevancia para diferentes aspectos del mito. Y, por último, el relato se transforma en ley, ley que es al mismo tiempo vida, *hodos*, *tao*, según la aguda visión del autor.

Esta postrer faceta explica las interrelaciones sufridas por la esfera mítica a manos de la racionalidad: la racionalidad *jurídica* venció a la sacralidad *religiosa*⁵, de tal modo que el mito de la pena se vió totalmente judicializado. Perdió talante lo sacro y menguó la independencia del derecho. La racionalidad del castigo quedó reducida a una medida de la pena, a un cálculo de proporcionalidad entre la falta y la purgación.

¿Qué acontece a la postre con el mito y la razón? Sin mito parece como si la expiación de la falta estuviera poco ‘razonada’. En efecto, se acepta como evidencia racional que el crimen merezca castigo, tal como hemos indicado arriba, pero detectamos un elemento de irracionalidad en la convicción, tan tradicional y arraigada, de que la pena *borra* el crimen. Estamos ante una de las paradojas más fuertes del mito de la pena en su choque con la explicación racional⁶.

Todo esto tuvo serias e importantísimas consecuencias en el dominio religioso práctico y teórico, es decir, en las devociones populares y

³ Eso opina Ricoeur, *op. cit.*, p. 348.

⁴ *Ibid.*, p. 350.

⁵ *Ibid.*, p. 351.

⁶ *Ibid.*, p. 352.

en la teología, sin olvidar la conciencia interior de los creyentes, tan atada a algunas de estos elementos, como la culpabilidad, que es el tema preferente de la obra en cuestión y de las polémicas desatadas con los no-creyentes y maestros de la sospecha, como Freud y Nietzsche.

Partiendo de la unidad mítica de todos los vivientes con el tiempo primordial de Adán y Eva, todos los humanos nos hacemos culpables en el pecado del primer hombre. Esto repercutirá directamente en el marco teológico y, de manera sobresaliente, en la cristología. Las derivaciones son obvias: si todos somos culpables por la falta de uno, el castigo de uno puede expiar (y limpiar) a todos los demás. Se salva así la imprescindible unidad mítica entre quien comete el delito y quien padece la pena. Pero comprobamos, como reliquia indeseable, que la doctrina de la justificación entra en dependencia de una imagen legalista de Dios y de una conciencia falseada de culpa o/y de expiación en los fieles.

II. HEGEL: LA PENA COMO SIGNO DE RACIONALIDAD

El paso siguiente consiste en desmitologizar la pena, lo que Ricoeur llama «deconstruir el mito». Acude para ello a un pasaje de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en concreto, a los párrafos 82-103, que Hegel dedica a hablar de lo injusto (*Das Unrecht*)⁷. Siguiendo un orden un tanto contradictorio, escuchamos los comentarios de Ricoeur para luego volver, aunque sea brevemente y como provisional balance, a Hegel.

El mito de la pena es válido, mas sólo en el ámbito del derecho abstracto, sabiendo que hablamos del derecho como el dominio de la voluntad libre, de la libertad realizada⁸. Para que se dé la injusticia, son imprescindibles dos condiciones: que la libertad esté puesta en algo exterior y que exista un contrato entre las partes encontradas. Estas afirmaciones corresponden al núcleo del texto hegeliano. ¿Dónde pretende llegar el filósofo germano? Pese a cierta complejidad del lenguaje, resulta bastante obvio: ofrecer una definición plausible de 'lo injusto' y situar la pena-castigo en ese mismo terreno. Nunca tendremos que perder de vista, en todo el discurso, la intención hegeliana de no sobrepasar las lindes del derecho.

Insistimos: el derecho constituye el dominio de la libre voluntad. Este simple aserto sirve de fundamento para definir, por un lado, qué es la injusticia y para sentar, por otro, las bases en las cuales se asienta el

⁷ Empleamos la edición G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976, citando párrafo y página.

⁸ Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, pp. 354-355.

poder emanante del derecho como fuerza coactiva que busca impedir el mal y que está dotada de legitimidad para castigar las infracciones.

Establecida la doble condición para que se produzca la injusticia (que mi libertad esté puesta en algo externo y que exista un contrato), podemos fácilmente comprobar que lo injusto es la negación de una voluntad libre. ¿Cómo restablecer el ‘orden’ original, es decir, cómo *superar* ese primer paso negativo? A través del castigo, responde Hegel. La pena impuesta al delincuente no hace sino ‘negar la negación’ de la primera voluntad, es decir, existiendo identidad plena entre la negación de la voluntad en el acto injusto y la negación de esa negación en el castigo impuesto al infractor, la pena-castigo logra superar esa negación, es decir, se erige como negación de una negación.

Conclusión primordial de Hegel: la aflicción que sufre el criminal es un derecho suyo como voluntad libre, como persona (diríamos ahora), ya que en ese sufrimiento de la pena impuesta le reconozco como ser racional, esto es, con capacidad propia para superar la negación causada por él mismo⁹.

Estos interesantes y hasta chocantes principios guardan validez *sólo* en el dominio de la filosofía del derecho¹⁰. Las deducciones ricoeurianas son interesantes. Aclarados los fundamentos hegelianos, nos encontramos con que resulta imposible ‘moralizar’ el castigo o ‘divinizarlo’. Explicamos esta doble y paradójica afirmación.

Hegel da por evidente que el derecho es anterior a la moralidad subjetiva y, *a fortiori*, a la moralidad objetiva¹¹. Moralizar la pena equivale a reenviarla al universo de la voluntad subjetiva, en la cual la conciencia de quien impone la justicia, del justiciero, se convierte en venganza: «La venganza se transforma en *una nueva violencia* en cuanto acción positiva de una voluntad particular»¹². Se desvirtúa, por tanto, el significado de la pena como negación de la negación de una voluntad libre. Este fracaso nos impulsa a resolver el problema de la racionalidad de la pena en un ámbito diferente al de la interioridad y que no será otro que el de la comunidad histórica, lo que Hegel reconoce como moralidad objetiva. Si salimos de la filosofía del derecho y nos aferramos al mundo de la

⁹ *Ibid.*, pp. 355-356.

¹⁰ Recuerda de nuevo Ricoeur los (cuatro) requisitos que Hegel juzga imprescindibles para la lógica del castigo.

¹¹ Ése es orden lógico en el que procede, tanto en esta obra como en la *Enciclopedia de las ciencias sociales*. Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza, 1997, § 488 s., pp. 526 s.

¹² Ricoeur (*ibid.*, p. 357) cita el § 102 de Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 196.

moral de intención, caeremos en un funesto conflicto entre *conciencia juzgante* y *conciencia juzgada*¹³.

Esta dualidad le sirve de puente para recuperar el asunto de la 'divinización' de la pena, que revela la equiparación que se hace entre esas dos conciencias a través de la reconciliación, eso que en lenguaje religioso traducimos por 'perdón' y que, en el contexto de la moralidad objetiva, llamamos 'comunidad'. Si continuáramos por este camino de divinización de la pena, nos sumergiríamos al final en la 'conciencia infeliz', en el mundo del terror religioso o en el pozo del *Proceso kafkiano*¹⁴.

¿Dónde termina el análisis ricoeuriano de Hegel? «En la medida en que el mito de la pena es una mito-lógica del crimen y del castigo, desmitologizar la pena es reconducir la lógica de la pena al lugar original en el que es una lógica sin mito. Ese lugar original es el derecho abstracto»¹⁵. La razón de la pena carece aquí de mito, porque se apoya en el concepto de voluntad racional. Podemos deducir que la lógica de la pena es una lógica sin mito, en cuanto puede ser reinsertada en una lógica de la voluntad, es decir, en las determinaciones históricas de la libertad. El mito comienza cuando la conciencia moral intenta trasponer la lógica de la pena a la esfera de la interioridad, tal como hemos apuntado. ¿Nos conformamos, por tanto, con un mito sin razón, recíproco de una razón sin mito? ¿Se agota la desmitologización de la pena en la deconstrucción del mito? Ricoeur cree que no. Escucharemos luego algunos detalles de su propuesta: superar desde una no-lógica la lógica de las equivalencias apuntadas. Antes conviene volver por nuestra cuenta al texto de Hegel para añadir algunas notas enjundiosas.

La voluntad se realiza como libertad, poniéndola en algo exterior, como, por ejemplo, la propiedad. Sólo en esa exterioridad, en lo físico, puede ser sojuzgada la humana voluntad. ¿Por qué consideramos la violencia como injusta: porque corresponde a un acto no-libre; por eso mismo decimos que la violencia se destruye en su concepto¹⁶. Estamos inmersos en el reino del derecho abstracto, al cual nos hemos referido más arriba y que ha servido de cañamazo lógico a todo el entramado analizado por Ricoeur.

Hegel tiene su propia opinión respecto de la pena (*Strafe*). Hegel piensa que, en general, se ha estudiado sólo su aspecto superficial como

¹³ El subrayado es de Ricoeur, *op. cit.*, p. 357.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 358-360.

¹⁵ *Ibid.*, p. 360.

¹⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 91-98, pp. 178-186.

teoría de la prevención, de la intimidación, del escarmiento, de la corrección y se ha insistido poco en lo que se define como bien. En otras palabras, se han resaltado mucho facetas secundarias, olvidando que estamos ante lo injusto (*Unrecht*) y ante la justicia (*Gerechtigkeit*). Para Hegel esas valoraciones del delito y del castigo no son sustanciales, ni siquiera la ‘producción’ de un mal. Lo importante es asumir el delito como vulneración del derecho en cuanto tal, en cuanto derecho¹⁷. La deducción es capital: «La vulneración que afecta al delincuente no sólo es justa *en sí* –como justa es, a la vez, su voluntad, que es *en sí* y la existencia de su libertad, *su* Derecho–, sino que es también *un derecho* impuesto *en el delincuente mismo*, esto es, en su voluntad *existente*, en su acción»¹⁸. La conclusión hegeliana adquiere tonos solemnes.

El castigo constituye la superación del delito. El Estado logra dar validez al concepto de delito, proclama su racionalidad en sí y por sí y, a la vez, declara la validez del querer del individuo que delinque y de la acción delictiva. Eso explica que con su pena el delincuente honre el derecho y haga honor también a su íntima racionalidad¹⁹. La igualdad no se ciñe a calcular la medida de la pena por determinado delito cometido, sino que alcanza a la entraña misma del delincuente como ser racional. Al margen queda y debe quedar la venganza, aunque sea propiciada por el Estado, ya que ésta consiste en la acción positiva de una voluntad particular y constituye, por lo mismo, una nueva vulneración del Derecho²⁰.

Hemos tocado el núcleo de la fundamentación hegeliana del Estado, que no es poco.

III. KIERKEGAARD: LAS DIMENSIONES DEL PECADO ORIGINAL

Ricoeur menciona reiteradamente a Kierkegaard para aludir a la ‘otra’ salida del mito de la pena, pero luego lo identifica de manera escueta con San Pablo y con Lutero sin explicitar los contenidos kierkegaardianos. Sin atreverme a adivinar en qué pensaba el autor francés, sugiero en las próximas páginas algunos aspectos que tienen mucho que ver con el análisis ricoeuriano del mito del castigo.

Kierkegaard dedica amplios pasajes de sus obras a hablar de la pena y del castigo desde la visión griega de la existencia. Las tragedias dan

¹⁷ *Ibid.*, § 99, p. 188.

¹⁸ *Ibid.*, § 100, p. 190.

¹⁹ *Ibid.*, § 100, p. 191.

²⁰ *Ibid.*, p. 193.

cuenta de aquellos terribles sufrimientos con que los dioses condenaban a los mortales e incluso a otras deidades. Recuerda, por ejemplo, a Sísifo subiendo su roca a lo alto de la montaña²¹, a Prometeo con el hígado siempre roído por el águila cruel²², a Antígona sometida a la condena social y portadora de un indescriptible tormento interior. ¿Por qué se entusiasmaban tanto los helenos con la rememoración teatral de estos personajes malditos y sufrientes? Para despertar en los espectadores la compasión, responde Kierkegaard. Es la réplica exacta de lo que, a menudo, ansiamos los humanos o, quizás, el único consuelo posible cuando padecemos insoportables penas. Éste es un aspecto del pena²³ que Ricoeur no toma en consideración, pero que constituye el significado de pena como aflicción o sufrimiento, al que nos referíamos al comienzo.

Igual que luego Ricoeur, Kierkegaard también cree que la fe aporta una dimensión diferente a la cuestión del dolor y del castigo, desde donde es posible reinterpretar el mito y la fundamentación racional de la culpa y de la pena. En los inicios de su producción literaria atribuía al cristianismo la invención de la figura de Don Juan. «No se sabe cuándo apareció la idea de Don Juan, sólo se sabe que ésta pertenece al cristianismo»²⁴. Eso le sirvió para justificar la incontenible fuerza de su seducción, su impresionante lucha con el destino y el espanto causado por su condena. Se trataba del primer peldaño del abismo abierto por el espíritu, que culminará en la inmensa paradoja del Dios sufriente.

Todo ello se torna 'inexplicable', sin acudir al *mito* de la falta original, tal como denomina a la narración bíblica y con un tono que no suele ser frecuente en él: «Se querrá llamar a esto un mito, pero no debe olvidarse en todo caso que éste es un mito que no perturba para nada el pensamiento, ni tampoco embrolla el concepto como lo hacen los mitos de la inteligencia. El mito deja exteriorizar lo que es interior»²⁵. Veamos qué contiene ese 'mito', sugiere el danés.

Tomando como hilo conductor el tema de la inocencia previa a la caída, el mito de Adán y Eva pone en presencia la dialéctica entre deseo

²¹ Cf. S. Kierkegaardspapirer. Kobenhavn: Gyldendal, 1968 s., I C 86, p. 239, donde presenta a Sísifo como símbolo de las aspiraciones vitales de la Antigüedad.

²² *Ibid.*, V A 89, p. 33. Ayudándose de la obra *Prometeo liberado* (1819) de O. B. Shelley, muestra los contrastes entre la figura de Prometeo ensalzado e inocente (con la inocencia del paganismo) y la de Satán corrompido frente a Dios.

²³ Cf. R. Larrañeta, «Kierkegaard: Tragedia o Teofanía. Del sufrimiento inocente al dolor de Dios», *Themata*, 15 (1995), pp. 67-77.

²⁴ Cf. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, en *Samlede Vaerker*. Kobenhavn: Gyldendal, 1920, vol. I, p. 79.

²⁵ Cf. S. Kierkegaard, *Begrebet Angst*, en *Samlede Vaerker*, vol. IV, p. 351.

y prohibición, castigo y muerte, angustia y libertad: «Lo que frente a la inocencia era tomado como la nada de la angustia, se ha introducido dentro de sí mismo y vuelve a ser nada, esto es, la angustiosa posibilidad de *poder*. Él (Adán) no tiene ni idea de qué es lo que puede, ya que en ese caso ælo cual sucede con frecuenciaæ ya estaría supuesto lo posterior, es decir, la diferencia entre el bien y el mal»²⁶.

De herencia queda la muerte como castigo perpetuo. Incluso más; así como la sensualidad pareció afectada por el deseo de cruzar la frontera entre el bien y el mal, de igual modo la temporalidad se trocó en pecaminosidad desde el momento en que emergió el pecado en la historia: «No decimos que la temporalidad sea pecaminosidad (*Syndighed*) como tampoco decíamos que lo fuera la sensualidad, sino que, en cuanto el pecado se establece, la temporalidad significa pecaminosidad. Por eso peca quien sólo vive en el instante, haciendo abstracción de lo eterno»²⁷.

No concluye aquí el discurso kierkegaardiano, puesto que eleva estas categorías hasta el concepto mismo de Dios. El auténtico castigo del mal no es su aniquilación, porque hasta para 'ser mal' necesita de Dios. El verdadero castigo es que Dios no sepa nada de él²⁸. Otro tanto sucede con la angustia del pecado: por sí sola esa angustia es más que cualquier castigo que podamos imponer al delincuente.

Parecería que en todo este entramado Kierkegaard pretendiera ofrecer un 'razonamiento' puro de la existencia del mal y del pecado. Nada de eso. Kierkegaard arguye una y otra vez que el pecado original carece de base lógica, de demostración ética y hasta de apoyo suficiente en la dogmática. «El concepto de pecado no pertenece propiamente a ninguna ciencia. Sólo la segunda ética puede considerar sus manifestaciones, pero no su existencia»²⁹ El pecado aparece en la historia por un salto, un salto en la existencia y una paradoja racional. Pero la importancia del pecado es tal que no sólo supone la pérdida de la inocencia, sino que establece la infinita diferencia entre Dios y el hombre³⁰. A su vez, la importancia de la angustia no deriva únicamente de la posibilidad de la libertad, sino de su enraizamiento en el pecado original³¹.

²⁶ *Ibid.*, p. 349.

²⁷ *Ibid.*, pp. 399-400.

²⁸ *Ibid.*, p. 424.

²⁹ *Ibid.*, p. 326.

³⁰ Cf. S. Kierkegaardspapirer, V A 16, p. 9.

³¹ *Ibid.*, III A 233, p. 95. Kierkegaard reproduce el texto original de J. G. Hamann. Definiendo la angustia como la oscilación de la conciencia frente a la nada, Fabro afirma que ahí yace el fundamento metafísico de la caída en el pecado original. Cf. C. Fabro, en S. Kierkegaard, *Diario*. Brescia: Morcelliana, 1962, p. 885.

Las categorías creyentes tienen su base en estos principios, aunque no se suprima la paradoja final. La conciencia angustiada es la base del cristianismo³² y la conciencia de pecado es el presupuesto del cristianismo. Y es que el pecado remite a un redentor, con lo que la angustia desaparece con la fe en la remisión de los pecados, mientras que el castigo de permanecer en el pecado es el pecado mismo³³. Pero el pecado esconde su enigmática 'grandeza' y hondura, una hondura manifestada en la muerte del hijo de Dios, único modo de lavar la culpa primera contra Dios. Las consecuencias para el hombre no serán sólo negativas: en el pecado el individuo descubre qué gran pecador es y, simultáneamente, cuánto le ama Dios.

La paradoja de culpa-castigo no se resuelve para siempre, como antes decíamos. Kierkegaard resucita con tintes trágicos (casi a la griega) el problema del inocente que sufre, del gran inocente sometido al castigo por un pecado no cometido. En el transcurso de sus obras menciona el sufrimiento íntimo de Abraham cuando tiene que arrostrar una decisión que no sabe si le hace culpable, pero que le hiere en lo más íntimo del corazón. Job responde a sus continuas y profundas desgracias con la aceptación del plan divino sobre su vida («Dios dio, Dios quitó»). Pero tendría que llegar Cristo para proferir la queja más terrible –una queja divina– acerca del porqué del sufrimiento, algo que impresionó sobremanera a Lutero³⁴. Ese sufrimiento en Dios tiene una respuesta que rompe con la lógica filosófica acerca de la divinidad: el amor³⁵. La solución parecerá menos extemporánea, si comparamos a Dios con el amante infeliz de los estetas, algo no muy disimilar al personaje de Antígona³⁶. Siendo una paradoja, el creyente actual está persuadido de que, más allá de la continuidad del razonamiento metafísico, el sufrimiento acaba afectando a Dios mismo³⁷.

³² *Ibid.*, VII A 192, p 130. Kierkegaard cita a Lutero, cuando éste afirma: «Toda la doctrina (de la redención y en el fondo todo el cristianismo) debe ser tomada en relación a la lucha de la conciencia angustiada. Quita la angustia y ya puedes cerrar las iglesias y convertirlas en salones de baile». La cita se halla en *Luthers sämtliche Schriften*, Halle, 1742, 11 Th., Sp. 49.

³³ *Ibid.*, X-1 A 637, p. 397; X-2 A 400, pp. 284-5.

³⁴ Cf. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, p. 465.

³⁵ Cf. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 1999, pp. 46-48. *Philosophiske Smuler*, en *Samlede Vaerker*, vol. IV, p. 226. Conclusión dirigida seguramente contra los filósofos reductores de lo religioso.

³⁶ Lo he explicado en R. Larrañeta, *La interioridad apasionada*. Salamanca: San Esteban, 1990, pp. 195-196.

³⁷ Cf. R. Larrañeta, *Kierkegaard: Tragedia o Teofanía*, pp. 74-77.

IV. CONCLUSIÓN: LA PARADOJA RICOEURIANA

No conforme con la desvinculación de la razón y el mito a que abocaba el repaso de los textos hegelianos, Ricoeur se inclina por ofrecer lo que él llama una no-lógica como interpretación definitiva del mito de la pena. Su propuesta raya en la ruptura racional. Por eso nos hemos atrevido a calificarla de 'paradoja ricoeuriana' con tintes similares a los de Kierkegaard.

Ricoeur resume su propuesta en la sustitución del mito por el memorial, con lo cual parece querer recuperar la riqueza escondida en todos los relatos del género. Para explicarlo, articula esa proposición en tres pasos:

El primero es el cambio de ley por alianza. La ruptura con el pasado hace que se esfume la falsa imagen del Dios de la cólera, de la venganza y del terror, el Dios justiciero, para ser reemplazada por el Dios-amante, el Dios que celebra un pacto conyugal con su pueblo. En adelante el castigo no será la muerte ni los males físicos, sino la separación misma, que es lo que más hace sufrir a los verdaderos amantes.

Con el siguiente paso, pretende recuperar una cierta lógica del discurso, proponiendo la sobreabundancia como algo muy superior al castigo y al perdón. Frente al extremo de la condena nos topamos con el extremo de la misericordia, reiterando otra vez el tema de la equivalencia: la condena de la masa por uno es redimida con la pena de uno por la masa³⁸.

En el tercer nivel, Ricoeur declara que el mito no está arruinado, ni reducido a cenizas, sino que ha sido transformado en *memorial*. Desde este nuevo prisma el castigo es más que un ídolo a romper y menos que una ley a idolatrar³⁹.

Con la ayuda de Hegel, Ricoeur ha clarificado el significado del castigo dentro de la filosofía del Estado y los límites universales a que está sujeta esa explicación, ya que no podemos transferirla con legitimidad racional a otros campos. Con Kierkegaard apunta a dimensiones de la culpa, del delito y del castigo que la razón no alcanza a 'explicar'. Quizás y en el fondo Ricoeur no ha intentado sino mostrar las lindes y el sentido de todo el ámbito de la vida y de lo existente.

³⁸ Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, pp. 361-366.

³⁹ *Ibid.*, pp. 368-369.