ENTRE LA PRUEBA Y EL RETORNO: TELEOLOGÍA NARRATIVA, SUFRIMIENTO Y RELIGIÓN ANTE LA NO CORRESPONDENCIA DE LA EXPERIENCIA

Pablo Dietrich[1]

Estudiante de maestría en Derecho, Universidade Estácio de Sá (UNESA) · ORCID 0009-0003-5447-0550

Traducción del autor. Traducción al español, realizada por el autor, de: DIETRICH, Pablo. Entre a provação e o retorno: teleologia narrativa, sofrimento e religião diante da não correspondência da experiência. *Revista Tópicos*, Río de Janeiro, v. 4, n. 38, p. 1–40, 2026. ISSN 2965-6672. DOI: 10.70773/revistatopicos/792273654.
El texto en portugués publicado por la revista es la versión de referencia; esta traducción se distribuye bajo la licencia CC BY 4.0, con atribución a la publicación original.

RESUMEN

El problema narrativo del sufrimiento no reside solo en su explicación, sino en la relación entre la pérdida y su resolución. La experiencia histórica no garantiza que las pérdidas sean restituidas, que el sufrimiento forme a quien lo atraviesa ni que los proyectos lleguen a su término, y se llama no correspondencia narrativa a esa falta de garantía. Las narrativas responden a ella de cuatro modos, restituyendo lo que se perdió, transformando la pérdida en formación, transfiriendo a otro el fin negado a quien sufrió o aplazando la resolución, o bien dejan abierta la laguna; y esos modos se distinguen según el sujeto que recibe la resolución, el tiempo en que esta ocurre y el horizonte en que se sitúa, ya sea la biografía, la historia de un pueblo o un orden trascendente. El patrón heroico descrito por Joseph Campbell, despojado de la pretensión de universalidad, es el ejemplo más nítido de la transformación. Las tradiciones religiosas importan aquí por una razón precisa: además de extender la resolución a la descendencia y al pueblo, lo que también hacen las narrativas sin religión, pueden mantenerla abierta para el propio sujeto, o para el orden del mundo, después de la muerte. La muerte de Moisés fuera de la tierra prometida y el epílogo de Job se leen como objeciones a esta hipótesis. En el primero, el fin que le falta al individuo se cumple en el pueblo; en el segundo, la restitución de todo lo que podía restituirse deja a la vista lo que no podía. En ninguno de los dos casos la ampliación del horizonte elimina la no correspondencia: la desplaza o la preserva. Describir lo que hacen estas narrativas no decide de dónde vinieron las creencias que las sostienen ni si son verdaderas.

Palabras clave: teleología narrativa; sufrimiento; teodicea; filosofía de la religión; Job.

1. PROBLEMA E HIPÓTESIS

Una persona puede sufrir y no aprender nada de lo que ha sufrido. Puede sacrificarse por una causa y verla perder, puede partir y morir antes de cualquier retorno. Nada de esto es excepcional; es el tejido ordinario de la experiencia histórica, y solo parece escándalo a quien espera de ella una forma que nunca prometió. Gran parte de las historias que las culturas conservan y repiten, sin embargo, organiza la adversidad de otro modo: la pérdida se vuelve llamada, el exilio se vuelve paso, la prueba se vuelve formación, el descenso prepara un ascenso,

y el fin da sentido, retrospectivamente, a todo lo que vino antes. Entre la vida que no promete cierre y la historia que lo ofrece hay una distancia, y las narrativas religiosas son quizá el lugar en que esa distancia ha sido tratada con más insistencia y con más variedad.[2]

Ninguna de las partes del problema es nueva. Que la narrativa dé al tiempo vivido una forma que este no posee por sí mismo es la tesis central de Ricoeur; que el fin gobierne retrospectivamente el sentido del recorrido, el argumento de Kermode y de Brooks; que la adversidad sacuda creencias previas y provoque esfuerzos de reorganización, el núcleo de la psicología que estudia la producción de significado después del trauma, de Janoff-Bulman a Park.[3] Lo que falta es reunirlas en torno a una pregunta. No basta con preguntar si una narrativa cierra el sufrimiento; es preciso preguntar dónde, cuándo y para quién se produce ese cierre.

La pregunta tiene tres partes, y cada una separa cosas que suelen confundirse. El cierre tiene un horizonte, que puede ser la biografía de quien sufrió, la historia del pueblo al que pertenece o un orden que trasciende la historia; tiene un tiempo, que puede ser el presente de la narrativa, un futuro dentro de la historia o el fin de los tiempos; y tiene un sujeto, que puede ser el mismo que sufrió, otro, un pueblo entero, o nadie. Planteadas así, las cosas muestran por qué la oposición entre narrativas seculares y religiosas dice tan poco. Las historias sin religión sobrepasan la biografía a cada momento, por la descendencia, por la memoria, por la nación, por la obra, por el proyecto político, y quien muere antes de ver vencer su causa no necesita a Dios para ser recordado como alguien que la preparó. Lo que ciertas tradiciones religiosas añaden no es la capacidad de entregar a otro el fin que le faltó a alguien, que es común, sino la de mantener ese fin reservado al propio sujeto, o al orden del mundo, después de la muerte.

La hipótesis tiene una condición, y la condición forma parte de la hipótesis. No se afirma que la realidad sea absurda, que el mundo carezca de sentido ni que las religiones hayan sido inventadas para consolar. Se afirma que la experiencia no garantiza un cierre narrativo, que las narrativas disponen de pocos modos de responder a esa falta de garantía, y que las tradiciones religiosas ofrecen todos ellos, incluido el de no reparar. La pregunta, entonces, es esta: ¿cómo tratan las narrativas heroicas y religiosas la ausencia de correspondencia necesaria entre el sufrimiento y el fin que le daría sentido, y en qué horizonte, tiempo y sujeto sitúan la resolución cuando la ofrecen? De ella se derivan otras tres: si la no correspondencia y la reparación narrativa ya han sido descritas con otros nombres, y qué queda después de reconocido lo que ya se ha dicho; qué separa la extensión de la resolución a la historia de un pueblo, al alcance de cualquier narrativa, de su extensión más allá de la muerte; y si Moisés y Job confirman, corrigen o desmienten la hipótesis.

La investigación es teórica y no mide nada. Reúne análisis de conceptos, comparación de formas narrativas, filosofía de la religión y lectura cercana de dos textos bíblicos, y recurre a la psicología solo como puente. Los textos bíblicos no representan “la religión”; representan una tradición elegida porque en ella la tensión entre la vida y la forma de la historia está dicha con todas las letras, y porque en ella la reparación y su falta conviven lado a lado. Dos cautelas

acompañan todo el recorrido. Mostrar que una creencia cumple una función narrativa no muestra que haya surgido a causa de esa función. Y el hecho de que una creencia consuele no dice nada sobre su verdad. Sin estas cautelas, la descripción se convertiría en una teoría reductora de la religión, que es exactamente lo que no quiere ser.

2. DE LA CORRESPONDENCIA A LA NO CORRESPONDENCIA

2.1. Dos conceptos

Se llama no correspondencia narrativa a la ausencia de relación necesaria, en la experiencia histórica, entre un acontecimiento adverso y una conclusión posterior capaz de integrarlo en una trayectoria de formación, recompensa, restitución o sentido. La definición es negativa y concierne a lo posible, y las dos calificaciones importan. No dice que tal relación nunca ocurra, ni que la realidad carezca de sentido; dice que la relación no está garantizada. El sufrimiento puede formar y puede simplemente destruir; el esfuerzo puede ser recompensado y puede ser inútil; la partida puede encontrar retorno y puede terminar en el camino.

Se llama reparación narrativa al movimiento por el cual una historia vincula, después del hecho, acontecimientos que en la experiencia podrían haber quedado sueltos: el sufrimiento con el aprendizaje, la pérdida con la transformación, la prueba con la recompensa, la partida con el retorno. Reparar no es mentir ni engañar; es dar forma, y una forma puede ser verdadera o falsa sin dejar de ser forma. La palabra se eligió por dos razones: indica que la historia responde a algo vivido como ruptura, y porque el caso de Job obligará a separar reparar de restituir.

2.2. Lo que ya se ha dicho

Ninguno de los dos conceptos es enteramente nuevo, y sería deshonesto presentarlos como tales.

Ricoeur ya dijo casi todo lo que concierne a la reparación. La tesis de que la narrativa da al tiempo vivido un comienzo, un medio y un fin que la experiencia no posee es el centro de *Temps et récit*, y lo que él llama síntesis de lo heterogéneo por la trama es, en sus términos, exactamente la reparación narrativa. El propio Ricoeur rechaza la idea de que la vida venga hecha como historia: es, a lo sumo, una historia todavía no contada que pide ser contada, y la no correspondencia puede leerse como consecuencia de la distancia entre el obrar, que solo prefigura una historia, y la trama, que la compone.[4] Lo que Ricoeur no hace es tomar la adversidad como el caso en que esa distancia más pesa, ni preguntar qué ocurre cuando la historia disponible es religiosa. Sobre el mal, por cierto, sostiene que ninguna teodicea lo resuelve en el plano especulativo y que el pensamiento, ante él, debe pasar a la acción y al lamento, lo que anticipa la posibilidad, central aquí, de que la propia tradición religiosa deje la pérdida sin resolución.[5]

Kermode y Brooks proporcionan el punto de partida del lado de la teoría literaria. Kermode mostró que los hombres, situados en medio del tiempo, proyectan fines que dan forma al intervalo; Brooks describió la lectura como movida por el deseo del fin, que da sentido

retroactivo a lo que lo antecede.[6] Para ambos, el cierre no es ornamento, sino aquello de lo que depende el sentido. Ninguno de los dos trata de la diferencia entre historias que solo disponen de un fin biográfico e historias que disponen de un fin más allá de la muerte. White, por su parte, mostró que la narrativa histórica impone a la secuencia de los acontecimientos un cierre moral que el registro de los hechos no contiene, y que esa imposición responde al deseo de que los acontecimientos tengan la coherencia de una historia; ahí está, entera, la idea de que la vida no completa el arco por sí misma, pero White no sale de la historiografía y no discute las narrativas religiosas.[7]

El antecedente más próximo de la clasificación propuesta más adelante está en Frank, que distingue tres narrativas de la enfermedad: la de restitución, de quien estaba sano, enfermó y espera volver a estar sano; la de caos, la historia que no logra ser contada porque nada vincula un acontecimiento con el siguiente; y la de búsqueda, en que la enfermedad se acepta como ocasión de transformación.[8] Restitución, transformación y laguna tienen correspondientes evidentes en Frank. Lo que Frank no tiene, y lo que se añade aquí, son la transferencia y el aplazamiento, que solo aparecen cuando cambia el sujeto o el tiempo de la resolución, y no solo el modo en que el mismo sujeto la vive.

Del lado de la psicología, Janoff-Bulman describió el trauma como el estallido de presupuestos básicos sobre la bondad y la inteligibilidad del mundo y sobre el propio valor, y Lerner, la tendencia a creer que las personas reciben lo que merecen.[9] Estos estudios autorizan a suponer que la no correspondencia no se vive con indiferencia, porque choca con expectativas previas. Es una base estrecha.

2.3. Lo que queda

Lo que resta de propio es más estrecho de lo que sugería la formulación inicial, pero es algo. Consiste en tratar la no correspondencia como el problema de fondo, sin confundirla con la tesis del absurdo; en poner lado a lado la teoría del cierre narrativo, la psicología de la creencia sacudida y la sociología de la teodicea; en mostrar que todo cierre tiene sujeto, tiempo y horizonte, y que los modos de reparar se distinguen por ello; y en mostrar, con Moisés y Job, que extender el horizonte más allá de la muerte no es un consuelo automático, sino una posibilidad que la propia tradición a veces deja de usar. Los nombres no correspondencia y reparación narrativa son útiles, pero reformulan a Ricoeur y a White; lo que hay de nuevo, si lo hay, está en el modo de reunirlos.

3. CAMPBELL SIN UNIVERSALISMO

3.1. El patrón

En *The Hero with a Thousand Faces*, Campbell describió un patrón en tres movimientos, la partida, la iniciación y el retorno, que estaría detrás de mitos heroicos de culturas muy diversas. El héroe deja el mundo cotidiano, atraviesa un umbral, enfrenta pruebas, obtiene un bien, ya sea

conocimiento, poder o bendición, y regresa para compartirlo. Por el camino aparecen la llamada a la aventura, la negativa a la llamada, la ayuda sobrenatural, el vientre de la ballena, el camino de pruebas, la apoteosis, la negativa al regreso y la travesía de vuelta. Campbell tomó de Joyce el nombre monomito y leyó el patrón a la luz de Jung: el viaje exterior figuraría un proceso psíquico de integración.[10]

Lo que importa, más que la lista de etapas, es lo que las vincula. En cada paso, un acontecimiento adverso adquiere función en una secuencia que lo sobrepasa: la separación duele, pero es ella la que hace posible la iniciación; la prueba destruye, pero es ella la que hace posible la transformación; la muerte simbólica es el precio de la renovación. En el monomito nada de lo que se sufre queda sin función, y por eso sirve aquí como el ejemplo más nítido de la transformación, el modo en que el bien perdido no vuelve y la pérdida se convierte en formación de quien la sufrió. No porque describa la forma de los mitos, sino porque describe con claridad poco común una manera de dar finalidad al sufrimiento.

3.2. Las críticas

La pretensión de universalidad de Campbell no resiste el examen, y nada de lo que sigue depende de ella. Las críticas acumuladas son de cuatro órdenes.

La primera concierne al método. Los folcloristas objetaron pronto que Campbell no era especialista en las tradiciones que compilaba, que recurría a fuentes de segunda mano y que elegía los relatos que confirmaban el patrón. Dundes, en el discurso que pronunció como presidente de la American Folklore Society, lo trató como no especialista apoyado en fuentes de segunda mano y sesgadas, y sostuvo que la idea de un arquetipo universal perjudica el estudio serio del folclore.[11] Segal, en el estudio que dedicó a Campbell, mostró que la teoría supone una definición de mito tan amplia que abarca leyendas, cuentos y novelas, borrando distinciones que los estudiosos de esos géneros consideran esenciales.[12]

La segunda es la dependencia de Jung. Leído como alegoría de la individuación, todo viaje confirma el modelo, incluido el que fracasa, que pasa a leerse como individuación malograda; y la explicación se desplaza de la cultura a un supuesto nivel psíquico universal que las propias historias no pueden comprobar.

La tercera es el individualismo. El viaje es de un héroe, y la crítica reciente ha insistido en que el foco en el individuo que parte, vence y vuelve pertenece a un tiempo y a un lugar. Hanney, en el texto que abre el número especial organizado con Norrington para deshacer el viaje del héroe, retoma la expresión “McMito hollywoodense” y defiende una pluralidad de historias centradas en la comunidad, en la compañía y en lo común.[13] La objeción toca de cerca el argumento: si el patrón es individualista, tendrá dificultad para acoger el caso en que el fin negado al individuo se cumple en el pueblo, que es el caso de Moisés.

La cuarta es un círculo que la propia influencia de Campbell produjo. Muchas historias contemporáneas, sobre todo en el cine, pasaron a escribirse según el patrón, y su conformidad con

el patrón se presenta después como prueba de su universalidad. La descripción se volvió receta, y la receta pasó a confirmar la descripción.

3.3. Lo que resta

Quitados la universalidad, Jung y el individualismo, queda menos de lo que Campbell pretendía y más de lo que sus críticos a veces admiten. Queda una manera particularmente clara e influyente de dar finalidad a la adversidad dentro de una sola vida y con el mismo sujeto de principio a fin. Que esa manera se repita entre culturas es una observación razonable; que sea universal, necesaria o inscrita en la psique es una tesis que no se necesita.

Y hay una ventaja en leer a Campbell contra sí mismo. Precisamente porque el patrón exige que todo lo que se sufre tenga función, y que la tenga para el propio héroe, deja a la vista las historias en que eso no ocurre. Moisés cumple muchas etapas del viaje, pero no alcanza su fin; Job recibe una restitución que no repara. Leídas contra el patrón, estas historias no aparecen como viajes fracasados, sino como historias que desplazan o preservan la no correspondencia en lugar de disolverla.

4. LA CREENCIA SACUDIDA: UN PUENTE PSICOLÓGICO

La psicología de la producción de significado proporciona una premisa limitada, pero necesaria: la de que la no correspondencia no es neutra para quien la vive. Park distingue el significado global, es decir, las creencias fundamentales de una persona sobre el mundo y sobre sí misma, incluidas las creencias sobre justicia, control y bondad, sus metas y su sentido de propósito, del significado que atribuye a un acontecimiento particular a la luz de esas creencias. El sufrimiento psicológico, en este modelo, no proviene del acontecimiento en sí, sino de la distancia entre el sentido que se le da y las creencias globales; cuando la distancia es grande, la persona se esfuerza por producir sentido, y el resultado puede ser una nueva lectura del acontecimiento, una creencia revisada, la sensación de haber crecido o una rumiación sin salida.[14]

De este modelo, lo más útil es la distinción entre dos caminos del esfuerzo por producir sentido. En la asimilación, el acontecimiento se reinterpreta hasta caber en las creencias que se tenían; en la acomodación, son las creencias las que cambian para acoger el acontecimiento. La asimilación es el camino de la reparación narrativa: el sufrimiento se relee hasta adquirir función dentro de una finalidad ya dada. La acomodación puede llevar al abandono de la propia expectativa de correspondencia. Es el camino de Job, que no intenta encajar su experiencia en la doctrina de la retribución; revisa la doctrina.

El modelo tiene tres límites. La propia Park reconoce que pocos estudios han examinado el conjunto de los vínculos que el modelo propone: describe un proceso, no demuestra una necesidad.[15] Strawson, para quien no todos viven ni deben vivir su propia vida como una historia, impide que el proceso se convierta en norma: que muchas personas reorganicen sus creencias después de la adversidad no quiere decir que todas lo hagan contando una historia.[16] Y los

estudios que describen las religiones como sistemas abarcadores de significado sugieren que tienden a sostener creencias de alcance poco común, sobre el destino último, la justicia final y la continuidad después de la muerte, pero eso describe un alcance, no explica el origen de la religión ni decide su verdad.[17]

5. DÓNDE, CUÁNDO Y PARA QUIÉN

5.1. El límite de la biografía

Una historia que no sobrepasa la vida del protagonista encuentra un límite absoluto, que es la muerte. Si alguien murió injustamente, no hay futuro en que pueda ser restituido; si partió y murió en el camino, no hay retorno; si sufrió sin aprender, no habrá ocasión de aprender. El cierre, en estos casos, solo puede venir de fuera, de alguien que cuente el recorrido dándole un sentido que el propio recorrido no alcanzó, y ese sentido es siempre un sentido para otros: la víctima no lo recibe. Este límite hace que el viaje heroico, en su versión estrictamente biográfica, esté muy expuesto a la no correspondencia. El monomito exige el retorno del mismo héroe, y la biografía no lo garantiza.

5.2. Más allá de la biografía: dos extensiones

Extender el cierre más allá de la biografía es llevar la resolución fuera de la vida individual. Esto puede hacerse de dos maneras, y confundirlas es la fuente de la objeción más fuerte que podría hacerse a lo que aquí se sostiene.

La extensión colectiva lleva la resolución a la descendencia, al pueblo, a la memoria, a la comunidad, a la tradición o a la obra, y está al alcance de cualquier historia, religiosa o no. Un hombre puede morir y sus hijos completar su proyecto; su pueblo puede conquistar aquello por lo que luchó; su investigación puede ser concluida por otros, su revolución puede vencer, su memoria puede transformar una comunidad. Nada de esto requiere la trascendencia, e ir más allá de la biografía no es lo mismo que ser religioso.

La extensión trascendente lleva la resolución a la resurrección, al juicio, a la vida futura o a la consumación del mundo. Lo que la distingue de la anterior no es sobrepasar la biografía, porque la extensión colectiva también lo hace, sino preservar o restaurar al propio sujeto, o el orden entero en que vivía, después de la muerte. En la extensión colectiva, quien recibe la resolución es otro; en la trascendente, puede ser el mismo. Es esto lo que ciertas tradiciones religiosas añaden a las respuestas posibles a la no correspondencia: no la capacidad de entregar el fin a otro, que es común, sino la de unir a esa entrega la continuidad del sujeto o del mundo. Los marcos pueden pensarse como círculos sucesivos, del individuo a la descendencia, al pueblo, a la historia y a lo que está más allá de ella, y cada círculo puede acoger lo que el anterior dejó sin resolución. Puede, no necesita hacerlo; los dos casos muestran que no siempre lo acoge.

5.3. La teodicea

La idea tiene antecedentes fuertes en la sociología de la religión, y es a ellos a los que más debe. Weber describió la teodicea del sufrimiento como el problema que toda religión de salvación necesita enfrentar, el de explicar la distribución desigual de la felicidad y la desgracia y, sobre todo, el sufrimiento del justo, y clasificó las soluciones, de la escatología mesiánica a la transmigración, al dualismo y a la predestinación, que son, en buena parte, marcos trascendentes de cierre.[18] Berger fue más lejos. Toda sociedad, para él, construye un *nomos*, un orden de sentido que hace habitable el mundo, y ese *nomos* está amenazado todo el tiempo por lo que no cabe en él, el sufrimiento, el mal y la muerte; la religión sitúa el *nomos* humano en un cosmos sagrado, y la teodicea es lo que permite al individuo integrar en ese orden la experiencia que lo amenaza, de modo que incluso la desgracia pase a tener sentido dentro de él. Berger observa además que la teodicea no ofrece, ante todo, felicidad, sino sentido.[19] Geertz llegó a una formulación vecina: para la religión, el problema del sufrimiento no es cómo evitarlo, sino cómo sufrir.[20]

Ante esto, no se añade la idea de que la religión integra el sufrimiento en un orden mayor, que está entera en Weber, Berger y Geertz. Se añaden tres cosas que conciernen a la forma de las historias: la distinción entre dos maneras de ir más allá de la biografía, de las cuales solo una es propia de la religión; la descripción de la integración como una sucesión de marcos, cada uno con su límite; y una pregunta que la sociología de la teodicea, atenta a la integración que se realiza, no se hizo, la de saber qué ocurre cuando la tradición dispone del marco más amplio y no lo usa.

5.4. Reparar no es explicar, justificar ni consolar

Explicar, justificar, consolar y reparar suelen tratarse como equivalentes, y no lo son. Explicar un acontecimiento adverso es señalarle una causa; justificarlo es mostrar que era debido o necesario; consolar es aliviar el sufrimiento sin necesariamente explicarlo o justificarlo; reparar, en el sentido definido más arriba, es situarlo en una trayectoria en que adquiere función. Una cosa no implica la otra. Se puede reparar sin explicar, cuando el sufrimiento “formó parte” sin que se sepa por qué; consolar sin justificar, cuando la presencia divina alivia sin declarar debido el sufrimiento; explicar sin reparar, cuando la causa es conocida y la pérdida sigue sin función. Es la falta de estas distinciones lo que produce las lecturas reductoras, en que toda historia religiosa sobre el sufrimiento se lee como justificación o como consuelo, cuando puede estar haciendo otra cosa, o, como Job, ninguna de ellas.

5.5. Sujeto, tiempo y horizonte

Todo cierre tiene un horizonte, que dice dónde se sitúa la resolución: en la biografía, en la historia de un pueblo o más allá de la historia. Tiene un tiempo, que dice cuándo ocurre: en el presente de la narrativa, en un futuro histórico o en el fin de los tiempos. Y tiene un sujeto, que dice para quién ocurre: para el mismo que sufrió, para otro, para un pueblo, para nadie.

Los modos de reparar son combinaciones estables de estos tres elementos. La restitución y la transformación permanecen en la biografía, en el presente y con el mismo sujeto, y difieren solo en el destino del bien perdido, que en la primera vuelve y en la segunda no vuelve. La

transferencia cambia el sujeto y lleva el horizonte al pueblo. El aplazamiento cambia el tiempo y, en su forma trascendente, lleva el horizonte hasta donde el mismo sujeto puede ser preservado. La laguna es el caso en que ninguno de los tres recibe valor: la resolución no se sitúa en lugar, tiempo ni sujeto alguno. El esquema explica por qué existen estos modos, en lugar de limitarse a enumerarlos.

5.6. Una cautela de Berger

Berger dio nombre a la cautela que acompaña todo esto. Al describir la religión como construcción humana de un cosmos sagrado, Berger insistió en que la descripción sociológica debe dejar en suspenso la verdad última de las creencias que describe, y llamó a esa suspensión ateísmo metodológico: la sociología dice cómo funcionan y se sostienen las creencias, no si son verdaderas.[21] La misma suspensión vale aquí. Mostrar que una creencia religiosa tiene función narrativa, psicológica o consoladora no muestra que haya nacido de esa función, ni que haya sido inventada para cumplirla, ni que sea falsa. La primera conclusión confunde lo que una cosa hace con lo que la produjo; la segunda confunde la utilidad de una creencia con su verdad. Una creencia que consuela puede ser verdadera, y una creencia que desconsuela puede ser falsa.

6. MOISÉS: EL FIN QUE LE FALTA AL HOMBRE Y SE CUMPLE EN EL PUEBLO

6.1. Un viaje que cumple las etapas y no alcanza el fin

La trayectoria de Moisés, leída del Éxodo al Deuteronomio, tiene casi todos los elementos que Campbell catalogó, y es fácil encajarla en el patrón. Está la identidad dividida, la del hebreo criado como egipcio; la separación violenta, el homicidio y la huida a Madián; la llamada en la zarza; la negativa, en que Moisés pregunta quién es él para ir al Faraón y alega no tener facilidad de palabra (Ex 3,11; 4,10); la ayuda de Aarón, del cayado y de las señales; la vuelta a Egipto, el enfrentamiento, la travesía del mar, el desierto como camino de pruebas, la subida al Sinaí, la entrega de la Ley y, por último, la aproximación a la tierra. Moisés cumple incluso el retorno en sentido literal: después de la llamada, vuelve al lugar del que había huido. No es ahí donde el viaje falla.

Lo que le falta a Moisés es el fin hacia el cual camina toda la historia. La liberación, la travesía, el desierto y la Ley están orientados a la posesión de la tierra prometida, y Moisés conduce al pueblo hasta ella, pero no entra. Sube al Nebo, ve la tierra y muere fuera de ella (Dt 34). Moisés cumple las etapas reconocibles del viaje heroico, pero no alcanza, él mismo, el fin de la historia en que esas etapas se insertan. Su finalidad personal queda incompleta, y la finalidad colectiva de la que él es instrumento se completa.

6.2. Por qué Moisés no entra

El texto da más de una razón para la exclusión, y no coinciden. En Números 20, se vincula con las aguas de Meribá, donde Moisés golpea la roca en lugar de hablarle; en Deuteronomio 1,37 y 3,26, Moisés la atribuye a la ira divina provocada por el pueblo, a causa de Israel; en

Deuteronomio 32,51, vuelve la referencia a Meribá. La divergencia ha sido muy discutida, y Olson leyó el Deuteronomio entero como un libro organizado por la muerte de Moisés, en que la exclusión del mediador tiene sentido teológico: la Ley sobrevive a quien la transmitió.[22]

Kugler, comparando los pasajes del Deuteronomio sobre el fin de Moisés, llega a una conclusión que importa directamente aquí. La muerte de Moisés, recuerda, suele leerse como trágicamente prematura, porque llegó antes de cumplida la misión de llegar a la tierra; pero de los pasajes de la Torá puede extraerse otra historia, según la cual esa muerte llegó en el lugar y en el tiempo adecuados de la vida del pueblo, que sobrevivió al viaje y llegó a la tierra.[23] Esta lectura contraría la impresión de que el texto lamenta la exclusión como injusticia. Al menos en un estrato del Deuteronomio, la muerte de Moisés se presenta como adecuada al camino del pueblo: lo que para el hombre es interrupción, para el pueblo es conclusión, y el texto, en ese estrato, habla desde el punto de vista del pueblo.

6.3. La transferencia

En Moisés, el arco personal no se cierra, pero la historia no queda sin fin: la resolución pasa del hombre a Israel. El horizonte va de la biografía a la historia del pueblo, el tiempo sigue siendo el presente de la narrativa, porque el pueblo entra poco después de la muerte de Moisés, y el sujeto cambia. La no correspondencia entre el esfuerzo de Moisés y su destino es real, porque conduce durante cuarenta años una marcha cuyo término no alcanza, pero la historia la vuelve soportable al llevar el fin a un marco más amplio que su vida.

Esto no es restitución, porque Moisés no recibe de vuelta lo que le fue negado. No es transformación, porque el texto no dice que la exclusión lo formara ni que él la aceptara como aprendizaje. No es aplazamiento más allá de la muerte, al menos en el Deuteronomio, que no promete a Moisés la entrada en la tierra en otra vida, aunque tradiciones posteriores exploren esa posibilidad. Es la transferencia: cambia quien recibe el fin. Y no es propia de la religión, porque cualquier historia en que un proyecto sobreviva a quien lo inició puede hacer lo mismo. El Deuteronomio la hace con claridad ejemplar, y la hace dentro de una tradición que disponía, o llegaría a disponer, de un marco más amplio que aquí no usa.

6.4. ¿Teleología preservada o no correspondencia expuesta?

Ambas cosas, en planos diferentes. En el plano del pueblo, la transferencia preserva la finalidad de la historia: Israel sigue su camino, la promesa se cumple, y la muerte de Moisés es un paso. Leída desde este punto de vista, no hay no correspondencia alguna, y el sufrimiento del mediador participa de una trayectoria que lo sobrepasa y le da función.

En el plano del hombre, la transferencia expone la no correspondencia. Moisés muere sin la tierra, y el texto no lo suaviza: hace que Moisés pida entrar y que Dios se lo niegue (Dt 3,23-27). Que la exclusión convenga al pueblo no la vuelve conveniente para Moisés, y el texto, al guardar la petición y la negativa, guarda también la desigualdad entre los dos planos. El relato de

Deuteronomio 34, en que Moisés contempla la tierra, muere y es sepultado en un lugar que nadie conoce, es notablemente sobrio: no consuela, no explica, no justifica.

La ampliación del horizonte, por tanto, no anula la no correspondencia; la desplaza. El fin es real, pero ocurre en un plano diferente de aquel en que se sufrió la pérdida, y una historia puede estar cerrada en el pueblo y abierta en el hombre al mismo tiempo. Las tradiciones religiosas parecen especialmente capaces de mantener esas dos cuentas sin conciliarlas. Es preciso reconocer, sin embargo, que el resto no integrado tiene poco apoyo en el texto: si el estrato que Kugler identifica habla desde el punto de vista del pueblo, lo que mantiene a la vista la pérdida personal es sobre todo la petición negada del capítulo 3. La lectura no necesita más que eso, pero no tiene más que eso.

6.5. Moisés contra Campbell

El caso confirma, por otra vía, la crítica al individualismo del monomito. Con los instrumentos de Campbell, la trayectoria de Moisés es un viaje cuyo fin el héroe no alcanza. Con los de la tradición que la produjo, es un viaje cuyo fin alcanza otro, el pueblo. La diferencia no está en los hechos narrados; está en el marco con que se decide dónde termina la historia y para quién. Campbell no disponía de ese marco, y por eso el monomito, aplicado a Moisés, empobrece la lectura.

7. JOB: LA RESTITUCIÓN QUE NO REPARA

7.1. Por qué Job es el caso decisivo

Si la hipótesis fuera solo que la religión extiende el horizonte del cierre, Job bastaría para desmentirla, o al menos para obligarla a cambiar. El libro es un texto religioso que trata, con rara lucidez, de la no correspondencia entre sufrimiento y culpa, y que no acepta las reparaciones que se le ofrecen, incluida, en cierto modo, la que su propio epílogo parece conceder. No es un viaje del héroe, y leerlo así es un error de categoría: Job no parte, no atraviesa umbral alguno, no vuelve con bien ninguno. Permanece sentado en la ceniza.

7.2. La retribución de los amigos

Los amigos de Job, Elifaz, Bildad y Sofar, defienden la correspondencia con más articulación que cualquier otra voz de la Biblia hebrea, y su premisa es, en la forma, la misma del viaje heroico: nada de lo que se sufre queda sin función. Elifaz enuncia el principio desde el primer discurso, cuando pregunta qué inocente ha perecido jamás (Jb 4,7). Si Job sufre, hay una causa; si hay una causa, está en Job; si Job la reconoce, el orden será restaurado y los bienes volverán (Jb 5,17-27). Lo que los amigos ofrecen es explicación, justificación y promesa al mismo tiempo: el sufrimiento se explica por la culpa, se justifica por la justicia divina y será seguido de restitución si hay arrepentimiento. Es el cierre más simple de todos: en la biografía, en el presente, para el mismo sujeto.

Los amigos no son caricaturas, y la mejor lectura contemporánea insiste en ello. Newsom leyó el libro como un enfrentamiento entre imaginaciones morales, en que cada voz representa una manera coherente y respetable de comprender el sufrimiento, y ninguna es simplemente anulada por las otras.[24] La posición de los amigos es la de la sabiduría tradicional; no es absurda, es solo insuficiente para el caso. Y es precisamente por no ser absurda que la negativa de Job tiene fuerza: no rechaza una necedad, rechaza la manera más establecida de producir sentido en su cultura.

7.3. Job revisa la doctrina

Job rechaza la correspondencia en dos tiempos. Primero, niega el hecho: no cometió la culpa que el sufrimiento, según los amigos, debería revelar (Jb 27,2-6; 31). Después, y más radicalmente, niega que la correspondencia sea la regla del mundo, porque los impíos prosperan, envejecen y mueren en paz (Jb 21,7-13). Es el segundo tiempo el que interesa. Job no dice que su caso sea una excepción; dice que la regla no es regla. No asimila lo que le ocurrió a la creencia en la retribución, no relee la pérdida hasta que quepa en la doctrina; acomoda, es decir, revisa la doctrina. Y la revisión, en él, no produce consuelo; produce la constatación de la no correspondencia, sostenida ante Dios y sin que el texto la condene.

Clines leyó el libro como un texto que se deshace a sí mismo: el marco en prosa afirma la retribución que el diálogo en verso demuele, y ninguna de las partes logra acallar a la otra.[25] La lectura importa porque muestra que la resistencia a la reparación no es solo la posición de un personaje; está en la construcción del libro.

7.4. ¿Explica el discurso de Dios?

La respuesta de Dios desde la tormenta (Jb 38–41) no explica el sufrimiento de Job. No menciona la apuesta del prólogo, no acusa a Job de culpa, no le revela propósito pedagógico alguno. Desplaza la pregunta: en lugar de responder por qué sufre Job, muestra una creación cuyo orden no gira en torno a la justicia humana, con Behemot, Leviatán y la lluvia que cae sobre la tierra donde nadie vive (Jb 38,26). Leer esto como explicación sería forzar el texto; leerlo como justificación de la posición de los amigos sería ir contra él, porque el epílogo da la razón al discurso de Job, y no al de los amigos (Jb 42,7). Lo que queda se sitúa entre una integración sin explicación, en que el sufrimiento de Job se pone en un mundo mayor sin recibir función, y la negativa a explicar, justificar o consolar. En el discurso de Dios, el propio texto religioso declara que la no correspondencia no será resuelta por correspondencia.

7.5. El epílogo: restituir no es reparar

El epílogo (Jb 42,10-17) parece deshacer todo esto. Job recibe el doble de lo que tenía en ovejas, camellos, bueyes y asnas; tiene de nuevo siete hijos y tres hijas; vive todavía ciento cuarenta años y ve cuatro generaciones. Leído deprisa, es la reparación en su forma más completa, y sería exactamente lo que los amigos prometían: todo de vuelta, en la misma vida, para el mismo hombre.

El epílogo resiste esta lectura por un detalle que el texto deja a la vista: los bienes se duplican; los hijos, contados como en el prólogo, no (Jb 1,2-3; 42,12-13). Y aunque se duplicaran, diez hijos nuevos no desharían la muerte de diez. Los bienes pueden ser restituidos porque uno vale por otro; las personas, no. Lo que el epílogo restituye es todo lo que podía ser restituido, y precisamente por eso deja a la vista lo que no podía. Brueggemann, según la lectura que de él hace Venter, observó que la restauración final de Job está marcada por una pérdida duradera: recibe hijos nuevos, pero nunca más recibe lo que perdió.[26] Clines sostiene que la duplicación de los bienes es decisiva para la historia y que, en el epílogo, el autor pasa de las preguntas sobre el sentido del universo y sobre la justicia a otra, la de saber qué importa para una existencia humana auténtica.[27] Venter, apoyado en esta indicación, lee el epílogo como la transformación de Job, que deja de verse como víctima de un Dios injusto y pasa a vivir una vida plena por medio de relaciones nuevas; lo que, una vez más, no es lo mismo que recuperar las antiguas.[28]

Restituir es devolver lo que se perdió, en la medida en que pueda ser devuelto; reparar es dar a la pérdida un lugar y una función en lo que viene después. El epílogo restituye y no repara. Los hijos nuevos no ocupan el lugar de los antiguos, y la riqueza duplicada no responde a la apuesta del prólogo. La historia termina con una vida buena que guarda una laguna que la restitución rodeó sin colmar.

De ahí se extrae algo más general. La restitución es el modo más simple de reparar, porque mantiene el mismo sujeto, la misma vida y el mismo tiempo, y por eso es el que menos alcanza: solo funciona cuando lo que se perdió puede ser sustituido. Ante lo que no puede serlo, la historia necesita cambiar de modo, transformando, transfiriendo o aplazando, o dejar la laguna donde está. El epílogo de Job hace las dos cosas al mismo tiempo, con objetos diferentes: restituye lo que puede ser sustituido y deja abierta la laguna de lo que no puede serlo, sin confundir lo uno con lo otro.

7.6. Lo que Job cambia en la hipótesis

Job no derriba la hipótesis, pero la corrige en tres puntos. Primero, impide que se diga que la religión ofrece reparación: Job es un texto religioso que no acepta la reparación ofrecida por los amigos y no la cambia por otra, y lo que puede decirse es que la religión es un campo en que la reparación puede hacerse, prolongarse, transferirse o rechazarse, y en que la laguna es tan propia de la tradición como la reparación. Segundo, obliga a separar restitución de reparación.

Tercero, muestra que la extensión más allá de la muerte no es automática. El libro no resuelve el sufrimiento de Job con una compensación explícita después de la muerte; cuando habla de la muerte, insiste en que no se deshace, con el árbol talado que vuelve a brotar y el hombre que se acuesta y no se levanta (Jb 14,7-12), y el epílogo pone toda la restauración dentro de la vida de Job. La tradición en que se inserta el libro disponía, o llegaría a disponer, de marcos más amplios; el libro extiende el marco solo hasta donde alcanza la vida, la descendencia y los ciento cuarenta años, y lo que queda fuera queda fuera. No usar la extensión trascendente es, también, una elección de la historia, y quizá la más interesante del libro.

8. CINCO RESPUESTAS A LA NO CORRESPONDENCIA

8.1. Cuatro modos de reparar y la laguna

Los casos permiten fijar cinco respuestas narrativas a la no correspondencia: cuatro modos de reparar, que sitúan la resolución en algún horizonte, tiempo y sujeto, y la laguna, en que la resolución no se sitúa en lugar alguno. La diferencia es lógica y no de valor: los cuatro primeros resuelven y el quinto no, y lo que se describe es lo que la historia deja, no la intención de quien la escribió. Por eso se habla de laguna preservada y no de rechazo del cierre, porque la palabra rechazo atribuiría al texto una intención que no siempre puede demostrarse.

En la restitución, el bien perdido es recuperado, o sustituido por un equivalente, por el mismo sujeto, en la misma vida y en el presente de la historia: son los bienes de Job. En la transformación, el bien no vuelve, pero la pérdida se convierte en formación del mismo sujeto, todavía dentro de su vida: es el viaje del héroe, y es la narrativa de búsqueda de Frank. En la transferencia, el bien no vuelve a quien lo perdió, y el fin que se le negó lo alcanza otro, el pueblo, la descendencia, la comunidad o la obra, en el presente o en un futuro histórico: es Moisés, y es cualquier proyecto que sobrevive a quien lo inició. En el aplazamiento, el bien no vuelve en esta vida y la resolución se lleva al futuro, y aquí es preciso distinguir dos casos: el aplazamiento histórico, la restauración del pueblo o la venida de un libertador, que las historias sin religión también conocen, y el aplazamiento trascendente, la resurrección, el juicio y la consumación, que es lo que ciertas tradiciones religiosas añaden. En la laguna, por último, el bien no vuelve y la pérdida no adquiere función: son el diálogo de Job, los hijos muertos del epílogo y la lamentación.

Respuesta	**Quién recibe la resolución**	**Horizonte**	**Tiempo**	**Caso**
Restitución	El mismo	La propia vida	Presente	Bienes de Job
Transformación	El mismo	La propia vida	Presente	Viaje del héroe
Transferencia	Otro o el pueblo	La historia del pueblo	Presente o futuro histórico	Moisés
Aplazamiento histórico	El mismo o el pueblo	La historia del pueblo	Futuro histórico	Restauración del pueblo
Aplazamiento trascendente	El mismo, o el orden del mundo	Más allá de la historia	Fin de los tiempos	Resurrección, juicio
Laguna	Nadie	Ninguno	Ninguno	Diálogo de Job; hijos de Job

La suma de la transferencia y el aplazamiento trascendente, es decir, el fin alcanzado por otro en la historia y la continuidad del propio sujeto más allá de ella, es donde la diferencia religiosa aparece con más nitidez.

8.2. ¿Se distinguen las cinco respuestas?

Para cada par, basta con que haya un caso que pertenezca a una respuesta y no a la otra. Restitución y transformación se distinguen porque la primera devuelve el bien y la segunda no: Job recupera los rebaños sin que el texto diga que la pérdida lo formó, y el héroe que vuelve con un saber nuevo, pero sin lo que perdió, está en la transformación y no en la restitución. Transformación y transferencia se distinguen porque la primera mantiene el sujeto y la segunda lo cambia: Moisés no es transformado por la exclusión, el texto no registra formación alguna, pero el pueblo entra. Transferencia y aplazamiento llevan el fin fuera de la vida de quien sufrió en direcciones diferentes, la primera hacia el lado, hacia otro sujeto, el segundo hacia delante, en el tiempo; el Deuteronomio transfiere y la esperanza de la resurrección aplaza, y cuando un texto hace las dos cosas, como la apocalíptica judía tardía al unir la restauración del pueblo y la resurrección de los justos, hay mezcla, no confusión. Aplazamiento y laguna se distinguen porque el primero afirma que la resolución vendrá y la segunda nada afirma, o afirma que no vendrá; Job no aplaza, y la lamentación de los Salmos, que clama por una resolución que no ve, muestra que la frontera existe y puede ser habitada.

El par más delicado es el de la restitución y la laguna, porque el epílogo de Job contiene ambas. La salida es reconocer que las cinco respuestas clasifican lo que una historia hace con una pérdida determinada, no el texto entero: el mismo texto puede restituir los bienes y dejar abierta la pérdida de los hijos.

8.3. Alcance y límites

La clasificación no pretende agotar las posibilidades. Le basta con que las cinco respuestas se distingan por criterios claros, con que cada una pueda reconocerse en un texto por el sujeto, el tiempo y el horizonte de la resolución, con que permita decir de Moisés y de Job lo que el viaje del héroe no permite, y con que quede abierta a la prueba de otras tradiciones. Las tradiciones que creen en la transmigración, que piensan el tiempo en ciclos o que no piensan a la persona como individuo pueden exigir divisiones nuevas, y la transmigración, que aplaza la resolución cambiando el sujeto empírico y manteniendo el sujeto moral, ya no cabe por entero en ninguna de las filas. La clasificación nació de una tradición y se ofrece para ser puesta a prueba en otras.

Los casos, además, no caben en una sola respuesta, y no se los debe forzar. Moisés es sobre todo transferencia, pero guarda una laguna, porque la petición negada del Deuteronomio queda sin respuesta. Job es sobre todo laguna, pero contiene restitución, en los bienes, y, en la lectura de Clines y de Venter, algo de transformación, en la vida que Job retoma por medio de relaciones nuevas. El viaje de Campbell es la transformación en estado puro, y la escatología, el aplazamiento trascendente en estado puro; pero los estados puros son construcciones, y los textos reales mezclan. Lo que la clasificación permite es ver, dentro de cada texto, cómo se distribuyen las respuestas y, sobre todo, lo que queda sin respuesta alguna.

En cuanto a Frank, su narrativa de restitución corresponde a la restitución, la de búsqueda a la transformación, y la de caos solo en parte a la laguna, porque el caos de Frank es la

imposibilidad de contar, mientras que la laguna es una pérdida contada y dejada a la vista; Job está narrado, y magistralmente. La transferencia y el aplazamiento no tienen correspondiente en Frank, porque él trabaja con un solo sujeto y un solo horizonte, el del enfermo y su vida. Las cinco respuestas pueden leerse como la clasificación de Frank extendida por el cambio del sujeto y del tiempo de la resolución, cambio que las historias sin religión también conocen y que ciertas tradiciones religiosas llevan hasta la continuidad del sujeto después de la muerte.

9. FUNCIÓN SIN REDUCCIÓN: OBJECIONES Y LÍMITES

9.1. La filosofía narrativa de la religión

La filosofía de la religión de tradición analítica trató el sufrimiento, durante mucho tiempo, como un problema de proposiciones: ¿cómo es posible el mal, si Dios es omnipotente y bueno? Burley observa que la disciplina llegó tarde a la atención a las narrativas, pero que hay excepciones, la más notable de las cuales es la obra de Stump sobre las historias bíblicas y el problema del sufrimiento, y distingue dos orientaciones. La apologética, que reconoce en Stump, usa historias, entre ellas la de Job, para mostrar que ciertos conocimientos sobre el sufrimiento, el amor y la relación con Dios solo se alcanzan narrativamente, y construye con ese material una defensa de la fe. La pluralista, que Burley defiende, no busca defender la fe, sino hacer justicia a la variedad de las perspectivas humanas posibles, religiosas o no.[29]

La orientación que se sigue aquí es la pluralista, y eso tiene consecuencias. Las cinco respuestas no separan respuestas verdaderas de falsas, ni respuestas religiosamente aceptables de inaceptables; separan formas. La laguna es una forma tan legítima como el aplazamiento trascendente, y nada aquí las jerarquiza, lo que permite leer Job y el Deuteronomio sin decidir de antemano cuál de los dos tiene razón. Una intuición de Stump, sin embargo, merece conservarse: la de que las historias no solo resuelven el sufrimiento, sino que hacen comprender experiencias que los argumentos empobrecen. Lo que el lector de Job sabe al final no se reduce a una proposición sobre la compatibilidad entre Dios y el mal; es algo sobre lo que significa mantener una relación con lo que no se comprende sin fingir comprenderlo. La teodicea hecha de proposiciones no alcanza eso, y la narrativa lo alcanza.

9.2. Objeciones

La primera objeción es la de la obviedad: que la vida no garantiza el cierre que ofrecen las historias es algo que cualquier lector de Kermode sabe. La observación es obvia, y no es ella lo que se propone. Se propone el esquema del sujeto, del tiempo y del horizonte, que explica por qué difieren las respuestas, y la localización de la diferencia religiosa, que no está en ir más allá de la biografía, sino en preservar al sujeto más allá de ella.

La segunda es la de la reducción: describir la religión por lo que sus historias hacen con la no correspondencia ya sería tratarla como un instrumento. La descripción es parcial, no total, y decir que un texto religioso hace algo con una pérdida no es decir que sea solo eso, así como

describir la armonía de una pieza musical no la reduce a la armonía ni decide si es bella. La suspensión que Berger llamó ateísmo metodológico es exactamente esto: un límite a lo que la descripción puede concluir, no una conclusión sobre lo que se describe. Y la presencia de la laguna entre las cinco respuestas, una respuesta que no consuela, muestra que nada aquí supone que la religión exista para consolar.

La tercera es la de la originalidad: extender el cierre más allá de la biografía sería solo la teodicea de Berger con otro nombre. En parte lo es. Lo que se añade es la distinción entre la extensión colectiva, que no es propia de la religión, y la trascendente, que sí lo es; y la posibilidad de ver que una historia puede cerrarse en un plano y quedar abierta en otro, como hace el Deuteronomio con Moisés. La teodicea, en Berger, describe la integración que se realiza; la distinción entre sujeto, tiempo y horizonte muestra dónde se realiza, para quién, y dónde no se realiza.

La cuarta es la de que la transferencia no es propia de la religión y, por tanto, Moisés no enseñaría nada sobre la religión. La premisa es correcta, y de ella se extrae la conclusión opuesta. Que la transferencia sea común a historias religiosas y no religiosas es precisamente lo que permite situar con precisión la diferencia religiosa, en la extensión más allá de la muerte, que el Deuteronomio no usa y Job tampoco. Los dos casos muestran que una tradición puede disponer del marco más amplio y no usarlo, y lo que enseñan sobre la religión es que aquello que le es propio es una posibilidad, no una necesidad.

La quinta incide sobre la lectura de Job. Hay intérpretes para quienes el epílogo restaura la retribución sin resto, y hay quien lee en la formulación hebrea de Jb 42,13 una duplicación también de los hijos, dejando sin doble solo a las hijas, que no serían signo de riqueza.[30] La diferencia entre bienes e hijos, en el recuento que ofrece el texto, está en el texto, y lo que significa es discutible. Pero el argumento no depende del recuento: aunque los hijos se duplicaran, los nuevos no desharían la muerte de los antiguos; e incluso quien lee el epílogo como restauración plena necesita reconocer que el diálogo en verso y el discurso de Dios no ofrecen explicación ni justificación, lo que basta para la laguna, cualquiera que sea la lectura del epílogo.

La sexta es la de la base textual: dos textos de una única tradición no autorizan conclusiones sobre la religión en general. Y no se extrae ninguna. El esquema y las cinco respuestas nacieron de una tradición y se ofrecen para ser puestos a prueba en otras, donde pueden fallar, como ya se vio en el caso de la transmigración.

9.3. Lo que quedó establecido y lo que no

Queda establecido, en la medida en que el análisis de conceptos establece algo, que hay una tensión reconocible entre la contingencia de la historia y la finalidad de las narrativas; que todo cierre tiene horizonte, tiempo y sujeto, y que los modos de reparar se distinguen por ellos; que lo propio de las tradiciones religiosas está en la extensión más allá de la muerte, y no en ir más allá de la biografía en general; y que estas tradiciones pueden usar esa extensión o dejar de usarla. Queda como hipótesis, con las condiciones dichas en cada caso, que el esquema sirva fuera

de la Biblia. No se ha mostrado, ni se ha intentado mostrar, que la religión nazca de esta tensión, que exista para resolverla, ni que sus creencias sean verdaderas o falsas a causa de lo que hacen. Tampoco se ha mostrado que una historia sin cierre diga mejor la realidad que una historia de transformación; eso sería una preferencia filosófica o estética, no un resultado. La línea entre lo que se ha mostrado y lo que ha quedado fuera es la línea entre describir lo que las historias hacen con el sufrimiento y explicar la religión.

10. CONCLUSIÓN

El problema narrativo del sufrimiento no reside solo en su explicación, sino en la relación entre la pérdida y su resolución. La experiencia histórica no garantiza que las pérdidas sean restituidas, que el sufrimiento forme ni que los proyectos lleguen a su término; las historias pueden responder a esta no correspondencia restituyendo, transformando, transfiriendo o aplazando la resolución, o pueden dejar abierta la laguna; y estas respuestas difieren según el sujeto, el tiempo y el horizonte en que se sitúa la resolución. Es esta diferencia, más que la presencia o la ausencia de un fin, lo que permite comparar las historias.

Las tradiciones religiosas importan aquí por una razón precisa. Además de extender la resolución a la descendencia, al pueblo, a la memoria y a la obra, como hacen también las historias sin religión, pueden mantener abierto al propio sujeto, o el orden del mundo, después de la muerte. Lo propio de la religión ante la no correspondencia no es ir más allá de la biografía; es poder preservar a quien la vivió.

Moisés y Job muestran que esta extensión no elimina, por sí sola, la no correspondencia; la desplaza o la preserva. En el Deuteronomio, el fin que le falta al hombre se cumple en el pueblo, y el texto mantiene las dos cuentas sin conciliarlas, cerrado en el pueblo y abierto en el hombre que pidió entrar y no entró. En Job, la sabiduría tradicional ofrece la reparación más simple, la restitución al mismo hombre en la misma vida; Job la rechaza y revisa la doctrina en lugar de releer la pérdida; y el epílogo restituye todo lo que podía ser restituido de modo que deja a la vista lo que no podía. En ninguno de los casos la tradición usa la extensión más allá de la muerte de que disponía o llegaría a disponer, y lo propio de la religión aparece, así, como posibilidad y no como necesidad.

El viaje del héroe, despojado de la pretensión de universalidad, sigue siendo útil como descripción de la transformación, la más exigente de las respuestas dentro de una sola vida, porque pide que la pérdida se convierta en formación sin que el bien vuelva. Y, precisamente por exigir que todo lo que se sufre tenga función para quien sufrió, deja a la vista las historias en que la función se da a otro, se aplaza, o no se da.

Las dos cautelas del comienzo valen hasta el final. Mostrar que una creencia religiosa hace algo con una pérdida no muestra que haya nacido para hacerlo, ni que sea falsa; y mostrar que una historia deja abierta la laguna no muestra que diga la verdad mejor que la historia que la

cierra. Una historia puede terminar bien sin haber reparado nada, y puede reparar sin haber terminado bien; distinguir una cosa de la otra es lo mínimo que se debe a quien sufrió.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BROOKS, Peter. *Reading for the plot*: design and intention in narrative. New York: Alfred A. Knopf, 1984.

BRUEGGEMANN, Walter. *An introduction to the Old Testament*: the canon and Christian imagination. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003. Citado a través de Venter (2015).

BURLEY, Mikel. Narrative philosophy of religion: apologetic and pluralistic orientations. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 88, n. 1, p. 5–21, 2020.

CAMPBELL, Joseph. *The hero with a thousand faces*. New York: Pantheon Books, 1949.

CLINES, David J. A. Deconstructing the book of Job. In: CLINES, David J. A. *What does Eve do to help? and other readerly questions to the Old Testament*. Sheffield: JSOT Press, 1990. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 94).

CLINES, David J. A. *Job 38–42*. Nashville: Thomas Nelson, 2011. (Word Biblical Commentary, 18B).

DUNDES, Alan. Folkloristics in the twenty-first century (AFS invited presidential plenary address, 2004). *Journal of American Folklore*, v. 118, n. 470, p. 385–408, 2005.

FRANK, Arthur W. *The wounded storyteller*: body, illness, and ethics. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

GEERTZ, Clifford. Religion as a cultural system. In: GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973. p. 87–125.

HANNEY, Roy. One myth to rule them all and in the darkness bind them: a critical examination of Joseph Campbell's The Hero's Journey. *Media Practice and Education*, v. 25, n. 2, p. 113–122, 2024.

JANOFF-BULMAN, Ronnie. *Shattered assumptions*: towards a new psychology of trauma. New York: Free Press, 1992.

KERMODE, Frank. *The sense of an ending*: studies in the theory of fiction. New York: Oxford University Press, 1967.

KUGLER, Gili. Moses died and the people moved on: a hidden narrative in Deuteronomy. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 43, n. 2, p. 191–204, 2018.

LERNER, Melvin J. *The belief in a just world*: a fundamental delusion. New York: Plenum Press, 1980.

NEWSOM, Carol A. *The book of Job*: a contest of moral imaginations. New York: Oxford University Press, 2003.

OLSON, Dennis T. *Deuteronomy and the death of Moses*: a theological reading. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

PARK, Crystal L. Making sense of the meaning literature: an integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events. *Psychological Bulletin*, v. 136, n. 2, p. 257–301, 2010.

PARK, Crystal L. Meaning making following trauma. *Frontiers in Psychology*, v. 13, art. 844891, 2022. DOI: 10.3389/fpsyg.2022.844891.

RICOEUR, Paul. Evil, a challenge to philosophy and theology. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 53, n. 4, p. 635–648, 1985.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983–1985. 3 t.

SEGAL, Robert A. *Joseph Campbell*: an introduction. New York: Garland, 1987.

SILBERMAN, Israela. Religion as a meaning system: implications for the new millennium. *Journal of Social Issues*, v. 61, n. 4, p. 641–663, 2005. DOI: 10.1111/j.1540-4560.2005.00425.x.

STRAWSON, Galen. Against narrativity. *Ratio*, v. 17, n. 4, p. 428–452, 2004.

STUMP, Eleonore. *Wandering in darkness*: narrative and the problem of suffering. Oxford: Oxford University Press, 2010.

VENTER, Philip P. Wealth, poverty and mutual care: towards a reconstructive reading of the book of Job. *Verbum et Ecclesia*, v. 36, n. 3, art. 1473, 2015. DOI: 10.4102/ve.v36i3.1473.

WEBER, Max. *The sociology of religion*. Trad. Ephraim Fischoff. Boston: Beacon Press, 1963.

WHITE, Hayden. The value of narrativity in the representation of reality. *Critical Inquiry*, v. 7, n. 1, p. 5–27, 1980.

NOTAS

1 Estudiante de maestría en Derecho por la Faculdade Estácio de Sá. Licenciado en Derecho por la Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB). Estudiante de posgrado en Ciencias de la Religión y en Filosofía y Sociología por la Faculdade Líbano. Estudiante de Teología y de Licenciatura en Filosofía en la Faculdade Estácio de Sá. Currículum Lattes: http://lattes.cnpq.br/2467496149913328. ORCID: https://orcid.org/0009-0003-5447-0550. Correo electrónico: pablodietrichh@hotmail.com.

2 Las citas bíblicas siguen la *Bíblia de Jerusalém* (Paulus, 2002), incluso en la grafía de los nombres propios, que en esta traducción se da en su forma española usual. Los pasajes de obras en lengua extranjera son traducidos por nosotros, y el original se transcribe en nota cuando la formulación importa. Las citas de obras consultadas en traducción portuguesa o en otras lenguas, así como las de obras del propio autor, se vierten al español por el autor.

3 Ricoeur, *Temps et récit* (Seuil, 1983–1985), 3 t.; Kermode, *The Sense of an Ending* (Oxford University Press, 1967); Brooks, *Reading for the Plot* (Knopf, 1984); Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions* (Free Press, 1992); Park, “Making Sense of the Meaning Literature”, *Psychological Bulletin*, 136 (2), 2010, pp. 257–301.

4 Ricoeur, *Temps et récit*, t. 1, primera parte, cap. 3, sobre la triple mímesis: la prefiguración del campo práctico, la configuración por la trama y la refiguración por la lectura. Es en el mismo capítulo donde la vida aparece como historia todavía no contada.

5 Ricoeur, “Evil, a Challenge to Philosophy and Theology”, *Journal of the American Academy of Religion*, 53 (4), 1985, pp. 635–648. El ensayo termina pasando del pensamiento a la acción y al sentimiento, es decir, a la respuesta práctica y afectiva al mal que la especulación no resuelve.

6 Kermode, *The Sense of an Ending*, cap. 1; Brooks, *Reading for the Plot*, caps. 1 y 4.

7 White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, *Critical Inquiry*, 7 (1), 1980, pp. 5–27.

8 Frank, *The Wounded Storyteller* (University of Chicago Press, 1995), en los capítulos dedicados a la “restitution narrative”, a la “chaos narrative” y a la “quest narrative”.

9 Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions*; Lerner, *The Belief in a Just World* (Plenum Press, 1980).

10 Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Pantheon Books, 1949). El término monomito proviene de *Finnegans Wake*, de Joyce, como el propio Campbell indica.

11 Dundes, “Folkloristics in the Twenty-First Century”, *Journal of American Folklore*, 118 (470), 2005, pp. 385–408.

12 Segal, *Joseph Campbell: An Introduction* (Garland, 1987).

13 Hanney, “One Myth to Rule Them All and in the Darkness Bind Them”, *Media Practice and Education*, 25 (2), 2024, pp. 113–122. El texto abre el número especial “Unravelling the Hero’s Journey”, organizado por Hanney y Norrington; la expresión “Hollywood McMyth” es de C. P. Nield, a quien Hanney retoma, y los paradigmas alternativos se describen, en el resumen del artículo, como centrados en “community, companionship, and commonality”.

14 Park, “Making Sense of the Meaning Literature”; Park, “Meaning Making Following Trauma”, *Frontiers in Psychology*, 13, 2022, art. 844891, donde el modelo se retoma a propósito del trauma.

15 Park, “Meaning Making Following Trauma”: “few studies have fully examined the set of linkages outlined in the meaning making model”.

16 Strawson, “Against Narrativity”, *Ratio*, 17 (4), 2004, pp. 428–452.

17 Silberman, “Religion as a Meaning System”, *Journal of Social Issues*, 61 (4), 2005, pp. 641–663.

18 Weber, *The Sociology of Religion*, trad. Ephraim Fischoff (Beacon Press, 1963), cap. IX, “Theodicy, Salvation, and Rebirth”, pp. 138 ss.

19 Berger, *O dossel sagrado* (Paulinas, 1985), caps. 1 a 3: la construcción del *nomos* y su precariedad ocupan los dos primeros capítulos, y la teodicea, el tercero. La frase sobre el sentido, en el original: “It is not happiness that theodicy primarily provides, but meaning”.

20 Geertz, “Religion as a Cultural System”, en *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, 1973), pp. 87–125. El ensayo se publicó originalmente en 1966.

21 Berger, *O dossel sagrado*, cap. 4 y apéndice II, sobre las perspectivas sociológica y teológica.

22 Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses* (Fortress Press, 1994).

23 Kugler, “Moses Died and the People Moved On”, *Journal for the Study of the Old Testament*, 43 (2), 2018, pp. 191–204.

24 Newsom, *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations* (Oxford University Press, 2003).

25 Clines, “Deconstructing the Book of Job”, en *What Does Eve Do to Help?* (JSOT Press, 1990), cap. 5.

26 Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament* (Westminster John Knox Press, 2003), pp. 301–302, según Venter, “Wealth, Poverty and Mutual Care”, *Verbum et Ecclesia*, 36 (3), 2015, art. 1473, p. 1. No tuvimos acceso directo al pasaje de Brueggemann, y la referencia depende de la lectura de Venter.

27 Clines, *Job 38–42* (Thomas Nelson, 2011), pp. 1237 y 1241. La pregunta final se formula así: “What is important for an authentic human existence?”. El pasaje también lo cita Venter, “Wealth, Poverty and Mutual Care”, p. 2.

28 Venter, “Wealth, Poverty and Mutual Care”, p. 5. Venter sostiene, contra la lectura deconstructiva, que el epílogo es parte esencial del libro y muestra la transformación de Job por el discurso de Dios.

29 Burley, “Narrative Philosophy of Religion”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 88 (1), 2020, pp. 5–21; Stump, *Wandering in Darkness* (Oxford University Press, 2010).

30 Venter, “Wealth, Poverty and Mutual Care”, p. 2, que sigue a Dhorme y Guillaume en la lectura de una duplicación de los hijos a partir de la diferencia entre las expresiones hebreas del prólogo y del epílogo, y registra la observación de Clines (*Job 38–42*, p. 1237) de que las hijas no serían signo de riqueza y por eso no se duplicarían.