

El núcleo perverso del cristianismo de S. Žižek y la interpelación a los fundamentos del cristianismo

Daniel Pacheco Hernández*

(¹) *Dios mío, Dios mío,
¿Por qué me has abandonado?
¿Por qué no vienes a salvarme?
¿Por qué no atiendes a mis lamentos?*
(²) *Dios mío, Día y noche te llamo
y no respondes; ¡No hay descanso para mí!*
(³) *Pero tú eres santo,
Tú reinas, alabado por Israel.
(⁴) nuestros padres confiaron en ti;
Confiaron y tú los liberaste.
(⁵) te pidieron ayuda y les diste libertad;
Confiaron en ti, y no los defraudaste...*

Del salmo 22,
canto de angustia y alabanza,
según “La cierva de la aurora”

(³³) *Al llegar la hora sexta, toda la tierra quedó
en oscuridad, hasta la hora novena.*
(³⁴) *A esa misma hora, Jesús gritó con fuerza:
“Eloí, Eloí, ¿lemá sabactani?”
(Que significa “Dios mío, Dios mío,
¿porqué me has abandonado?”)*

Del Evangelio según Marcos. Cap. 15

* El autor es graduado de antropología en la Universidad de Costa Rica y posee una maestría en teología en la Universidad Estatal a Distancia. En la actualidad se encuentra realizando el posgrado en Antropología Social en la UCR y desarrollando investigaciones en el campo del desarrollo social en comunidades de alto riesgo social en Costa Rica.

RESUMEN

En el contexto de la discusión modernidad-posmodernidad, se aborda el tema del cristianismo, desde la óptica del psicoanalista y filósofo Slavoj Žižek en donde la Iglesia como institución ocupa parte importante de ese abordaje. El enfoque relacionado con el creer o no creer, con la fe, es el eje que mueve el planteamiento de este importante teórico, justo a partir de un tema tan escabroso como lo es el cristianismo, en donde la ideología y la cultura son también partícipes vitales para la concepción del pensamiento en el individuo. De allí que la negación o aceptación de sí mismo, en el fondo, sea el punto de partida y de llegada en este texto.

Palabras clave: Modernidad, posmodernidad, ideología, perversión, cristianismo.

ABSTRACT

The Wicked Core of the Christianity of S. Žižek and the interpellation to the Foundations of Christianity. In the context of the modernist–postmodernist discussion, the issue of Christianity is addressed, from the viewpoint of the psychoanalyst and philosopher Slavoj Žižek, where the Church as an institution has an important part of that approach. The focus related to the belief or non belief, with the faith, is the axis which moves the position of this important theorist, just from a subject as scabrous as is Christianity, where the ideology and the culture are also vital participants for the conception of the thought in the individual. From there the denial or acceptance of oneself ultimately being the starting and arriving point in this text.

Key words: Modernity, post modernity, ideology, perversion, Christianity.

Introducción

El contexto de la modernidad (sea cual sea su acepción, definición o alcance) ubicó a la religión en un espacio igual al de cualquier otra institución social. (Cuando no la relegó y la prohibió como cosa del pasado). Sin embargo, poco a poco se denota en las sociedades actuales, junto a un vertiginoso proceso de indiferencia acerca de lo religioso, una tendencia a dejar atrás esta noción de religión como idea falsa, y como explicaciones de aquello que la ciencia no puede explicar para los no ilustrados. En la actualidad, existe casi un consenso

de la que la religión es un elemento legítimo del sentir subjetivo, y constitutivo de las sociedades y culturas cada vez más relacionadas entre sí por los procesos de globalización.

Si la modernidad es una realidad vigente –premisa que asumiré en el presente trabajo– entonces la religión y su objeto mismo, Dios, han cambiado su antiguo lugar metafísico primigenio dentro del ethos cultural. “...Al no tener suficientemente en cuenta la diferencia ontológica, Dios aparecía reducido a ser la causa primera: en definitiva el *ens infinitum* al lado o por encima del *ens finitum*, es decir, una realidad (todo lo grande que se

quiera) junto a las otras realidades. Será Heidegger quien denuncie con insistencia este hecho...” (Torres Queiruga 2000:24).

Desde su nueva ubicación, la religión puede ser objeto de análisis de diversos ángulos, no sólo el teológico, sino también el psicológico, filosófico, cultural, sociológico...

El problema principal que se debe considerar acá es que la religión, así como es considerada en la modernidad como un elemento más del orden sociocultural, como un hilo transversal que cruza todo el tejido social, también debe ser apreciada desde una visión integral de lo que constituye la experiencia religiosa. Se debe dar una reflexión sobre la fe que parta de la perspectiva teológica, como ciencia privilegiada de reflexión sobre las relaciones del ser humano con el misterio, pero considerando los aportes de las demás ciencias.

Este es el objetivo de este ensayo. Reconocer que un análisis del cristianismo y del estatus de Dios en la modernidad desde una perspectiva psicoanalítica-lacanianiana, es un aporte dentro de las posibilidades de análisis de un fenómeno tan complejo como lo es la religión, pero

teniendo muy en cuenta que forzosamente será una perspectiva parcial, desde una determinada ideología.¹ A partir del diálogo con estas críticas, la teología fundamental obtendrá un mejor panorama del mundo contemporáneo que le permita ampliar el camino y las posibilidades de una experiencia religiosa auténtica en el mundo contemporáneo.

La perspectiva teórica de S. Žižek: crítica a la posmodernidad y la vuelta del sujeto cartesiano en la política

¿Quién es este tal Žižek? Creo que la mejor forma de conocer quién es este autor es repasar las numerosas entrevistas que ha otorgado a diversos medios. Su influencia ha llegado a América Latina desde Argentina, lugar donde la academia psicoanalítica francesa tiene particular vivacidad. En este país se han traducido al español numerosos libros y entrevistas efectuadas a este autor.

Slavoj Žižek nació en Liubliana, actual capital de la república exyugoslava de Eslovenia, en 1949; incluso se presentó como candidato a las elecciones en 1990, en la cuales resultó victorioso Slodovan Milosevic.

1. Precisamente Žižek define el concepto de ideología como algo “sublime” es decir como algo inalcanzable, que se define por su propia inalcanzabilidad. “Sólo por medio del fracaso de la interpretación podemos tener un presentimiento de la verdadera dimensión de la cosa” (Žižek, 1989:259). Es decir, al ser la religión algo ideológico y por lo tanto sublime, no lo podemos abarcar ni alcanzar en su totalidad y eso es un elemento definitorio en sí del fenómeno divino.

Una entrevista concedida al diario argentino El País, en 2006, describe la personalidad y gran parte de la perspectiva teórica del autor que se define a sí mismo como “estalinista ortodoxo lacaniano, dogmático y nada dialogante”:

Los espavientos de sus brazos resultan convulsos, casi turéticos, pero el personaje emana una gran cordialidad. Es un filósofo pluridisciplinar que se dio a conocer en círculos psicoanalíticos y en poco tiempo, apenas unos años, se ha convertido en una estrella del pensamiento contemporáneo. Colabora en el New York Times, es profesor invitado en las universidades de París, donde estudió, Columbia, Princeton y Georgetown... a partir de Karl Marx y de Jaques Lacan efectúa una crítica sistemática de la posmodernidad y exige la reintegración de una ética de Izquierda capaz de hacer frente a la revolución tecnológica y de la biomedicina. Vive en un pequeño apartamento en Liubliana; barato y con la ropa guardada en los armarios de la cocina... (González 2005-25-3:1)

Otras de las obras del autor permiten comprender su posicionamiento teórico. En *El espinoso sujeto* (Paidós 1999) el autor expone su crítica a la posmodernidad, al reivindicar la presencia del sujeto cartesiano en la academia occidental, planteando que es posible que este sujeto cartesiano tenga un núcleo

subversivo capaz de reivindicar una propuesta política que restaure un leninismo pragmático.

En otra de sus obras fundantes, *El sublime objeto de la ideología* (Siglo Veintiuno 1992, original de 1989) critica de nuevo las posturas políticas propias de la posmodernidad, estipulando que cuanto más se rechaza determinadas ideas, tanto más se continúa haciéndolas; por lo tanto hay que rechazar el mundo unificado posmoderno, por considerar que esta unidad es solo superficial, y en realidad solo oculta fantasías de control.

Apuntes y reflexiones sobre el ensayo “El títere y el enano”.

La ubicación de un núcleo perverso en el cristianismo

Introducción. La religión como opresión y Pablo como Institucionalizador.

El ensayo se auto-ubica en un contexto de modernidad definida como el orden social en el cual la religión ya no está plenamente integrada a una forma de vida cultural particular ni se identifica con ella, sino que adquiere autonomía, de modo tal que puede sobrevivir como la misma religión en diferentes culturas. En este nuevo orden global, la religión puede cumplir dos funciones: terapéutica o crítica: O bien ayuda a los individuos a funcionar mejor en el orden existente, o bien intenta afirmarse como

instancia crítica que articula lo malo de ese orden como tal... En este segundo caso la religión tiende a asumir el papel de herejía. Esta noción de una religión que cumple funciones terapéuticas o críticas, se da dentro de un proceso de transformación señalado (entre otros) por Hegel en “ser y saber”, donde se señala que la religión pasa de ser hecho comunal cultural integral a ser un conjunto de reglas alienadas y externas. Žižek deriva una premisa de esta crítica de Hegel: para cambiar la situación de la sociedad hay que cambiar sus bases morales, es decir, el sentido de la religión (Žižek 2003:9-12). Esto es clave en el resto del ensayo de Žižek.

El autor opina además que en la actualidad para la gran mayoría de la gente, el cristianismo ya no es una cuestión subjetiva fundamental, y más bien la creencia religiosa se reduce a una cuestión de oportunismo cultural, a un cascarón de costumbres que le permite a cada uno encajar en un contexto determinado, mostrando algunas normas morales en las cuales no se cree pero se siguen hipócritamente:

Respecto a la religión hoy ya no “creemos realmente”, sencillamente seguimos (algunos de) los ritos y costumbres religiosos y lo hacemos

como un modo de respetar el “estilo de vida” de la comunidad a la que pertenecemos... Lo que sorprende... no es que la gente no “crea realmente” ni actúe según los principios que profesa, si no que las personas que profesan su distancia cínica y su oportunismo pragmático radical, secretamente crean mucho más de lo que están dispuestas a admitir, aún cuando transpongan esas creencias a “otros” (inexistentes) (Žižek 2003:15).

De acá la argumentación de Žižek pasa a otro punto fundamental. Existió de hecho una religión primera que era revolucionaria y auténtica, que posteriormente se institucionalizó y queda vacía y reducida a ritos y símbolos.² El autor señala que este proceso se da con la transformación del movimiento místico de Cristo y su posterior institucionalización con Pablo.

Cristo mismo es una figura admitida si tratamos de aislar el Cristo “original”, el “rabí Jesús” aún no inscrito en la tradición cristiana propiamente dicha; Agnes Heller habla irónicamente de la “resurrección del Jesús judío”: nuestra tarea hoy es revivir al verdadero Jesús de la tradición cristiana mistificadora del Jesús (entendido como) Cristo. Todo esto hace que una referencia

2. Esta idea evidentemente no es nueva. Basta con mirar el alegato fundamental de E. Fromm en *El dogma de Cristo* (1934). Acá se presenta desde muy temprano en el siglo XX la idea de que el colectivo revolucionario del cristianismo posteriormente se institucionaliza para perder vitalidad.

positiva a Pablo se convierta en una cuestión altamente sensible: ¿no es él el símbolo mismo del establecimiento de la ortodoxia cristiana? (Žižek 2003:18)

Uno de los puntos más controvertidos sostenidos por el autor es un paralelismo eje en la argumentación. El papel de Pablo dentro del movimiento de Jesús es comparado con el proceso que desarrolla con Lenin, en el siguiente sentido: después de conceptualizar la muerte y resurrección de Jesús, Pablo continúa con su verdadero negocio leninista, el de organizar a la nascente comunidad cristiana. La pregunta argumentativa del autor es: ¿no fue Pablo, como Lenin, el gran “institucionalizador” y, como tal, no fue vilipendiado por los partidarios del cristianismo-marxismo “original”? La concepción escatológica del tiempo paulino del “ya pero todavía no” ¿no designaba también la situación intermedia de Lenin entre las dos revoluciones, entre febrero y octubre de 1917?

Este paralelismo puede sonar escandaloso y complejo. Para comprender mejor su intencionalidad es mejor referirse a una entrevista hecha en mayo de 2005 al autor, publicado

en el diario argentino La Nación. Acá hace otra importante referencia al concepto de universalidad. En esta entrevista, ante la pregunta: “¿porqué compara a Pablo con Lenin?”, Žižek responde:

Lo más interesante es la forma en que ambos, Pablo y Lenin, dan el paso hacia la institucionalización. Con San Pablo, esta pequeña secta inicial de cristianos se convierte en institución, con Lenin ocurre lo mismo³. Yo sé que a la gente le gusta decir que hay que volver a los orígenes. Pero estoy totalmente en contra de esto. El momento intermedio, cuando ese pequeño grupo disidente idiosincrásico debe dar el paso hacia la construcción de una institución universal, es el más importante. El aporte de Pablo es la universalidad y esto tiene mucha vigencia... debemos abandonar esta retórica posmoderna que considera a la universalidad como una suerte de amenaza opresiva. Precisamente hay que volver a este concepto cristiano de universalidad... en un sentido de lucha: cómo en nuestras diferencias participamos de la misma lucha universal. Este tipo de solidaridad transversal es lo que yo llamo hoy universalidad (Friera, S. “Entrevista a Slavoj Žižek. 6-5-2005).

3. De nuevo recordamos la teoría de Fromm en “El dogma de Cristo.” La idea del cambio de la comunidad cristiana de rebelde y pequeña a universal y opresora, es recurrente en varias obras críticas del desarrollo de la Iglesia, pero suelen pasar por alto la dimensión espiritual y la vivencia real y la autoconcepción de las comunidades. Sin embargo, esto no da pie a ignorar que con el tiempo suelen darse problemas políticos y desigualdad en los grupos religiosos y las comunidades.

Žižek no quiere decir que la universalidad cristiana sea negativa en sí, sino que es necesario considerar esta universalidad desde una perspectiva de lucha universal, culpando a Pablo por haber perdido este sentido en su intento de institucionalización de la Iglesia.

El encuentro entre oriente y occidente.

Este capítulo se basa en una pregunta filosófica básica: ¿el descenso de Dios a la Tierra fue realmente un “descenso” o fue más bien un hecho deseable para él, un ascenso a la realidad plácida en contraposición con la realidad sofocante de la eternidad?:⁴

¿No podríamos suponer, como sugiere Schelling, que la eternidad es la prisión última, un territorio cerrado y sofocante, y que sólo la inmersión en el tiempo introduce la apertura de la experiencia humana? La palabra Tiempo, ¿no es pues el nombre para la apertura ontológica? (Žižek 2003:21)

Dios se abandona a sí mismo al entrar en esta dimensión llamada “tiempo”. Este aislamiento o abandono de Dios de sí mismo se manifiesta en la encarnación y humanización

del Hijo. La idea del autoabandono de Dios es continuada a través de la referencia a la obra de G.K. Chesterton, *Ortodoxia*⁵:

... Chesterton es plenamente consciente de que a Dios no le basta con separar al hombre de Sí para que la humanidad pueda amarlo: esta separación debe reflejar a su vez en Dios mismo, es decir que Dios se abandona a sí mismo... (Žižek 2003:24)

Este “abandono de sí mismo” hace del cristianismo una religión revolucionaria. Jesús es por su condición tanto rey como rebelde. Dentro de esta dualidad contradictoria, surge una pregunta más compleja aún. Según Žižek, que retoma y refuerza la idea de Chesterton, en la cruz Dios no sólo sufre agonía, sino que reniega de su fe, sufre duda de su fe y del Padre, al expresar el grito del Elí, Elí... Esta duda es ese “núcleo perverso” del cristianismo:

En la forma corriente del ateísmo, Dios muere para los hombres que dejan de creer en él. En el cristianismo, Dios muere para sí mismo. Cuando Cristo dice “Padre, ¿por qué me has abandonado?” come-te lo que para un cristiano es el

4. Esta pregunta viene de F.W.J. Schelling en *The ages of the Word*. Referido por Žižek, 2003:21.

5. G.K Chesterton, (1963) *Orthodoxy*. El autor Žižek utiliza como referencia la edición de Ignatius Press, San Francisco, 1995.

pecado último: renegar de su Fe. Esta cuestión demasiado oscura y terrible que no resulta fácil de analizar, tiene que ver con lo que no puede dejar de presentársenos como el núcleo perverso oculto del cristianismo. (Žižek 2003:24)⁶

Žižek no se detiene en ningún momento a pensar exegéticamente en la cita de Marcos o de Mateo, ni en sus relaciones con el salmo 22. La reflexión es en todo momento psicoanalítica. ¿Es esto suficiente para reflexionar sobre un asunto religioso? Aparentemente no. ¿Aporta algo esta reflexión meramente materialista-histórica y psicoanalítica de este fragmento de los evangelios? Sin duda alguna sí; para la reflexión sobre la situación de la religión en el mundo actual, la teología no puede descartar este aporte.

El ensayo continúa señalando otras contradicciones dentro del discurso cristiano que forman parte de ese “núcleo perverso”. Estas contradicciones se relacionan especialmente con la ambigüedad de la concepción de libertad en la Biblia. Por ejemplo, la tentadora presencia del árbol del bien y del mal en el Edén, o la traición de Judas que lleva al cumplimiento de la misión y también a la condena.

Si en el Paraíso estaba prohibido comer del fruto del árbol de la sabiduría, ¿por qué Dios puso allí ese árbol? ¿No sería aquello parte de una estrategia perversa para seducir a Adán y a Eva y poder salvarlos después de la caída? Es decir, ¿no deberíamos aplicar incluso a esta primera prohibición la idea de Pablo de que ley prohibitiva crea el pecado? Una oscura ambigüedad similar caracteriza el papel que desempeña Judas en la muerte de Cristo, puesto que su traición era necesaria para que se cumpliera la misión de Cristo... ¿no es pues, Judas el último héroe del Nuevo Testamento? ¿El único que estuvo dispuesto a perder su alma y a asumir la condena eterna para que pudiera cumplirse el plan divino? (Žižek 2003:24)

Con Judas, Jesús se convierte en un manipulador, al buscar la traición noble en virtud de un ideal superior. Dios indujo a la traición para poder glorificarse, pero esta traición había sido pensada premeditadamente para poder luego decir algo así como: “*he sido traicionado, merezco respeto y gloria eterna*”. Muchos otros personajes de la historia han sufrido este proceso de la traición glorificante, por ejemplo Julio César mitificado luego de la traición de Bruto que permitiría luego el desarrollo del imperio, o el ejemplo de Martin L. King, quien

6. El resaltado es del autor.

era negro, reaccionario y hablaba en contra del capitalismo, es decir, si estuviera hoy vivo sería un terrorista, pero como fue asesinado, es exaltado por las instituciones (Žižek 2003:26-27). La denuncia es que este Dios monoteísta plantea su propia traición sabiendo que será exaltado. Pablo participa de este proceso, y es el primero en beneficiarse de esa gloria surgida de la traición. Žižek comenta el sentimiento humano que nos impulsa traicionar a los seres amados. Según el autor, a aquellas personas a las cuales amamos fervientemente son las que en ocasiones deseamos traicionar con más ímpetu.

La emocionante aventura de la ortodoxia, y el desvío de lo real

El grueso de propuestas de interés para la teología dogmática del ensayo *El títere y el enano* se centra en la introducción y el primer capítulo. Posteriormente el autor desarrolla una serie de ideas algo confusas y con un hilo de continuidad muy tenue.

En este capítulo referido a la ortodoxia, se continúa con la argumentación desarrollada por Chesterton en su libro *ortodoxia*. La idea es que la verdadera ortodoxia es compleja y peligrosa. Ser un pseudo revolucionario crítico de la religión es sencillo, cualquiera lo hace hoy día, a pesar de ser un conservador fiel y auténtico. Esto se relaciona con lo falso y lo vacío de las ideas de orientalización de

la subjetividad, dando como resultado una negación del sujeto:

...¿no cabe decir lo mismo del desdén posmoderno por las grandes causas ideológicas, de la noción según la cual, en nuestra era poseideológica, en lugar de tratar de cambiar el mundo, deberíamos reinventarnos a nosotros mismos, reinventar todo nuestro universo, embarrándonos en nuevas formas (sexuales, espirituales, estéticas...) de prácticas subjetivas?... El resultado último de la subjetización globalizada no es que desaparezca la "realidad objetiva", si no que desaparezca nuestra subjetividad misma... (Žižek 2003:56-57)

El autor continúa desarrollando uno de los ejes de su desarrollo teórico general, como lo es la crítica del posmodernismo y su concepción difusa del sujeto, para afirmar que la felicidad consiste en la incapacidad o indisposición de cumplir con el deseo.

La felicidad no es pues, para decirlo en términos de Badiou, una categoría de verdad, sino una categoría de mero Ser y, como tal, confusa, indeterminada, inconsistente... en el sentido estrictamente lacaniano de los términos, uno debería pues postular que la felicidad se basa en la incapacidad o la indisposición del sujeto para confrontar plenamente las consecuencias de su deseo: el precio de la felicidad es que el sujeto permanezca ligado a la

inconsistencia de su deseo... (Žižek 2003:62-63).

Con esta perspectiva de la felicidad y de la realización personal, se sienta la base para revelar otra paradoja perversa del cristianismo. La paradoja, la contradicción y la perversidad del cristianismo es que asevera que somos felices bajo la opresión y la limitación castrante.

El problema que se presenta aquí es el siguiente: esta “doctrina del goce condicional” (o para decirlo en el lenguaje lacaniano, la lógica de la castración simbólica) ¿es efectivamente el horizonte último de nuestra experiencia?... El mensaje cristiano, en cambio, es el júbilo infinito que subyace bajo la superficie engañosa de la culpa y la renuncia (Žižek 2003:70).

Bajo esa perspectiva contradictoria y paradójica del goce, podemos descubrir que el cristianismo nos permite gozar de la vida con impunidad, pero con un deseo de culpa intrínseco.

...el cristianismo ofrece una compleja estratagema para abandonarlos a los deseos sin tener que pagar por ellos... si llevamos al extremo esta línea de pensamiento, hasta podríamos decir que allí es donde reside la función última del sacrificio de

Cristo: ¡Puedes entregarte a tus deseos y gozar, yo cargo el precio sobre mis espaldas!... en el funcionamiento perverso del cristianismo, al religión se evoca efectivamente como una salvaguarda que nos permite gozar de la vida con impunidad.

Por supuesto, la impresión de que no tenemos que pagar el precio es engañosa: el precio que efectivamente pagamos es el deseo mismo, es decir, al sucumbir a este perverso llamamiento, negociamos nuestro deseo (Žižek 2003:71).

Esta perversión contradictoria,⁷ este engaño, es una estrategia de chantaje, en la que Dios crea a la humanidad para solventar su deseo egocéntrico y erigirse como héroe cultural que crea a la humanidad, imponiéndose luego una traición que le hace quedar como gran líder sufriente y traicionado al final: “...en la lectura perversa del cristianismo, Dios primero lanzó a la humanidad al pecado, para poder crear la oportunidad de salvarla mediante el sacrificio de Cristo...” (Žižek 2003:76)

Evidentemente esta perspectiva del autor propone un dios contingente al hombre, que al ser una invención cultural que habita en una institución humana, responde a patrones y necesidades psicológicas y sociales reflejas de las personas.

7. En este punto es interesante reflexionar sobre este concepto de “perversidad”; me parece que la forma más adecuada de percibir esta palabra es “contradictorio”, “paradójico”.

Cualquier creyente diría que tal perspectiva es sesgada, que es la opinión sin validez de un ateo que no tiene criterio alguno para opinar sobre Dios. Sin embargo, creo necesario que la comunidad cristiana se plantee un conjunto de preguntas de manera seria, madura y responsable: la Iglesia, como institución ubicada en un contexto cultural humano determinado, ¿sufre de estas definiciones psicoanalíticas contradictorias planteadas antes? Los seres humanos, los cristianos, que de acuerdo con sus creencias son imágenes de Dios y criaturas ubicadas en un contexto terrenal, ¿viven la religión de esta forma paradójica, contradictoria, perversa? ¿Es realmente la religión cristiana, al menos en algunas de las dimensiones o momentos posibles, un títere perverso de una función teatral que planea ganar gloria y adoradores?

El ensayo de Žižek plantea posteriormente nuevas perversidades y contradicciones en el discurso cristiano sobre Dios. Por ejemplo, la idea de que aquello que es prohibido genera placer y deseo, pero las cosas prohibidas que se vuelven accesibles y cotidianas pierden su atractivo. Como consecuencia podemos asegurar que en realidad no deseamos el objeto prohibido en sí, sino el obstáculo que nos impide llegar al placer prohibido. Por esta razón, en el discurso cristiano, Dios suele ubicarse

como la prohibición, para llegar a ser objeto de deseo, de ansias y de placer, porque desde una perspectiva psicoanalítica, estamos inclinados a desear el obstáculo como tal. Lo “Real” es simultáneamente la cosa cuyo acceso directo nos está denegado y el obstáculo que nos impide ese acceso directo... lo Real es, en última instancia, el cambio mismo de perspectiva desde el primer punto de vista al segundo (Žižek 2003:76-82).

Esta consideración sobre las antinomias radicales que diferencian y unen al obstáculo y al objeto de deseo en sí, permite comprender mucho mejor la perspectiva de Nietzsche sobre el cristianismo en el texto *Más allá del bien y del mal* y, por lo tanto, la estrecha relación que hay entre caída y redención en el lenguaje cristiano.

*No debe sorprendernos, entonces, que la posición de Nietzsche respecto de Cristo mismo fuera mucho más ambigua que su posición respecto del cristianismo: cuando Nietzsche promueve el amor fratí, la plena aceptación del sufrimiento y el dolor, como el único camino a la redención, vale decir a la afirmación plena de la vida, ¿no se está aproximando extrañamente al mensaje de Cristo, según el cual la muerte en cruz es el triunfo de la vida eterna? Esto significa que la redención propiamente cristiana no es sencillamente la revocación de la caída, si no *strictu sensu* su repetición. La clave de la teología de Pablo es la*

repetición:⁸ *Cristo como repetición redentora de Adán... si Adán hubiese elegido obedecer a Dios, no habría pecado ni Ley, y por lo tanto tampoco habría habido amor. Por lo tanto, la primera decisión que debió tomar Adán fue forzada. La primera decisión tenía que ser el pecado* (Žižek 2003:113).

¿A que nos lleva esta dualidad, estas similitudes inauditas y estas repeticiones entre los opuestos? A la afirmación de que la redención es igual a caída:

El problema de la caída no es que sea en sí misma una Caída, sino, precisamente, que en sí misma es ya una salvación que nosotros tomamos erradamente como caída. En consecuencia, la salvación no consiste en invertir la dirección de la caída, sino en reconocer la salvación en la caída misma... no se trata de que primero las cosas empezaron a ir mal desde Adán en adelante y luego fueron restauradas con la venida de Cristo: Adán y Cristo son una misma persona, lo único que cambia para que podamos pasar de uno a otro es la perspectiva (Žižek 2003:120).

Amor igual a ley, o la nueva Imitatio Christi

El cuarto y último capítulo del ensayo de Žižek se titula *Del amor a la ley y viceversa*. Éste habla sobre la similitud entre la ley y el amor, e inicia con la siguiente disertación: ¿qué es estar vivo y qué es no estarlo? La respuesta –un poco tautológica– es que estamos más vivos al vivir plenamente:

Lo que hace que la vida “merezca ser vivida” es justamente el exceso de la vida: la consciencia de que hay algo por lo que uno está dispuesto a arriesgar la vida... Solo cuando estamos dispuestos a vivir ese riesgo, estamos realmente vivos... hay que afirmar algún tipo de tipo de exceso primordial o “demasia” en la vida misma: la vida la vida humana nunca coincide consigo misma, y la mórbida negación de la vida no es la negación de la vida misma, sino, más precisamente, la negación de este exceso (Žižek 2003:130-136).

Esta reflexión, que guarda cierta sensatez y coincide con una visión de plenitud de la vida humana, da pie a volver al tema álgido del momento de la muerte de Cristo en la cruz y su significado:

Cristo muere y con ello se nos da una oportunidad de vivir para siempre... el problema que se presenta aquí no es solo, obviamente, que No vivimos para siempre (la respuesta

8. Sin entrar en muchos detalles de teología fundamental o paulina, ¿no sería mucho más correcto decir “renovación” en lugar de “repetición”? Este es otro detalle lanzado por el autor Žižek que no queda explicitado ni fundamentado adecuadamente.

a esto es que está el Espíritu Santo, la comunidad de creyentes, que vive para siempre), si no la condición subjetiva de Cristo: cuando estaba agonizando en la cruz, ¿sabía que resucitaría? Si lo sabía, entonces todo era un juego, la divina comedia suprema, pues Cristo sabía que su sufrimiento era sólo un espectáculo con un buen resultado garantizado; en suma Cristo estaba simulando desesperación al excluir “Padre, ¿porqué me has abandonado?” Y si no lo sabía, entonces, ¿en qué sentido preciso Cristo era también divino? (Žižek 2003:139).

Žižek lanza luego una afirmación que me parece una de las más ricas y sensatas de toda la obra, y por lo tanto uno de los posibles pilares del diálogo con la teología, que tiene que ver con nuestra condición antropológica como creyentes:

*Lo que propone el cristianismo es la figura de Cristo como **nuestro sujeto que supuestamente cree**: en nuestras vidas corrientes nunca creemos tener el consuelo de que hay Uno que realmente cree... sin embargo el giro final es la cruz: Cristo mismo tiene que suspender momentáneamente la creencia. De modo que, tal vez, en un nivel más profundo, Cristo es más bien nuestro (de los creyentes) **sujeto que realmente no cree**: lo que transportamos en los demás no es nuestra creencia sino, por el contrario, nuestra incredulidad misma. En lugar de dudar,*

*ridiculizar o cuestionar las cosas mientras creemos a través de Otro, también podemos transponer en el otro la Duda persistente y así recobramos la capacidad de Creer... tal vez la verdadera comunión con Cristo, consiste, la verdadera **imitatio Christi**, consista en participar en la duda y la incredulidad de Cristo. (Žižek 2003:140)*

Esta reflexión del autor, a pesar de ser discutible desde varios aspectos de la cristología formal, puede llevar a pensar: si Cristo sufrió duda, miedo, temor, ¿no nos hace esto semejantes a Él como criatura y por lo tanto nos da la posibilidad de alcanzar la posterior resurrección al participar de sus mismos sufrimientos? ¿No nos aferramos los seres humanos al último rescoldo de esperanza, como seguramente hizo Cristo? ¿Acaso la confusión y la duda en medio del dolor insoportable implica necesariamente negación absoluta? Una cuestión que no vale la pena poner entre signos de pregunta, es el asunto de la nueva *Imitatio Christi*: definitivamente, nuestro camino, nuestra imitación de Cristo implica también compartir duda, miedo y cólera. El asunto es *hasta que punto* llevamos esa duda, ¿hasta la negación absoluta? ¿O a una transformación de la esperanza?

El resto del capítulo es un asunto sobre la dimensión del amor que luego es institucionalizado e invertido

hasta convertirlo en ley rígida. Por ahora dejaremos esto de lado.

Para comprender y enlazar mejor toda esta lectura, existe una reflexión realizada por el escritor Reyes Mate en el artículo titulado “Un filósofo que piensa de nuevo”, que reseña a continuación:

En El títere y el enano, Pablo ocupa el centro de la reflexión... la perversión consiste en crear un gran otro que anula ese momento creativo de la libertad, propio de quien sabe que no hay garantía y que hay que jugársela con cada decisión. El cristianismo es perverso porque en lugar de sacar las consecuencias del abandono de Jesús en la cruz ha construido una historia con otro omnipotente. Su salvación depende de que se autodestruya como religión (25-3-2006).

El diálogo. ¿Qué le puede aportar al cristianismo esta lectura?

“¡Elí!, ¡Elí!”

Para reflexionar con justicia sobre la propuesta de Žižek, debemos retomar el fragmento clave de Mc 15, 34; y de Mt 27, 46, y relacionarlo con el sentido evangélico del salmo 22.

El sentido integral del salmo 22 es un grito de angustia en medio

del dolor exiliar, pero que contiene un germen de esperanza inquebrantable: “pero tú Señor eres mi fuerza, ¡no te alejes!, ¡ven pronto en mi ayuda!, líbrame de morir al filo de la espada...” (Cf. Sal 22, 19-20), es un canto de angustia pero también de alabanza, que leído revela una luz de esperanza efectiva para los fieles, como lo es la liberación, en el caso del exilio, o la resurrección en un sentido evangélico.

Marcos retoma el texto de este salmo como parte de su itinerario de presentar a Jesús en un juego implícito-explicito como Hijo de Dios.⁹ Jesús es presentado durante todo Marcos como hijo querido, por su misión y por la relación íntima que expresa con el Padre. Si bien en muchos episodios de su vida pública Jesús guarda el secreto mesiánico y utiliza parábolas, es hacia el final de su misión cuando con especial énfasis se da la “revelación trágica”. Este último momento, luego de haber perdido el respaldo de las masas y de sus amigos, y al estar a punto de morir, la divinidad de Jesús se manifiesta de muchas formas singulares y explícitas, por ejemplo el velo del Templo rasgado (Cf. Mc 15,38), la declaración del capitán romano –un no judío de la filiación divina de Jesús (Cf. Mc 15, 39) y el recuerdo y cumplimiento de multitud de detalles del Antiguo

9. Sigo acá las orientaciones de Rodríguez Carmona (2002) *Evangelios sinópticos y hechos de los apóstoles* Verbo Divino, Navarra.

Testamento, principalmente el paralelismo con el texto del salmo 22, como la repartición de las ropas (Cf. Sal 22,19), la sed y las lesiones en los huesos (Cf. Sal 22,15), y finalmente el grito “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” (Cf. Sal. 22, 1). Cuando Jesús hace suyas estas palabras en el sentido evangélico, lo que está haciendo es abarcando la totalidad de la historia israelita en el desierto y resignificando su liberación.

De esta forma, si consideramos estos brevísimos datos de exégesis, podemos afirmar que el grito de Jesús en la cruz no es una negación de su fe, si no más bien una asimilación de la angustia y la esperanza que se manifiesta en el sentido integral del vigésimo segundo salmo el cual no expresa pérdida de fe, sino la reafirmación de la esperanza en situaciones extremas, y la asimilación de Jesús del sufrimiento histórico de Israel. Ciertamente, los versos del evangelio que siguen al grito del *Eli, Eli* no son simplemente escenas de muerte y silencio, sino expresiones de revelación universal, al rasgarse el velo y al darse el reconocimiento de la divinidad de Jesús por parte de un extranjero.

Pensando este pasaje complejo desde sus implicaciones cristológicas, es necesario pensar en la diferencia entre el estado divinal de Jesús

y su estado de kenosis, propio de la doble naturaleza asumida durante su vida terrena.¹⁰ Este estado implica que su conocimiento del Padre era un caminar, del cual no había llegado aún al final, y era un camino compatible con el sufrimiento humano. Precisamente, en medio del sufrimiento y el dolor, esta condición kenótica se hace más fuerte, confirmando la cercanía del cumplimiento de la visión mesiánica, y de ninguna forma implica que Dios Padre abandonó a Jesús en este trance, sino que más bien es por medio de la cruz que se reveló a toda la humanidad su bondad. Jesús mismo, por su parte, “aún con la sensación de haber sido abandonado por el Padre, sigue estando unido a él y le hace la entrega de sí mismo. No queda abandonado de Dios; más bien se abandona de sí mismo” (Dupuis 1998:220)

Entonces, ¿qué queda del argumento inicial de Žižek? ¿Qué queda de la idea de la pérdida de fe de Jesús en el momento de la cruz, y su posterior traslado a los creyentes? Para poder pensar esto, es necesario aplicar un poco de exégesis al texto mismo de Žižek. Él no escribe como biblista o como teólogo interesado en socavar el cristianismo, sino como psicoanalista que intenta encontrar grandes referencias culturales que expliquen problemáticas humanas hoy día.

10. Sigo acá las indicaciones de Dupuis, J. en la obra *Introducción a la cristología*, en la sección “problemas de la psicología humana de Jesús. pp. 180-277.

Ciertamente cuando Žižek describe la angustia mortal y negadora del “Elí, Elí” no lo hace desde una profunda labor hermenéutica y exe-gética hecha sobre el evangelio y sus relaciones con la tradición del salterio de tiempos del exilio. Žižek, en su labor como psicoanalista, filósofo y politólogo, retoma una frase del evangelio de grandiosa riqueza significativa con otros fines. El autor esloveno retrata una realidad innegable, que es la angustia, la decepción, la contradicción, la cólera y la negación de miles de personas en las sociedades actuales sobre el cristianismo y sobre las bases de su fe, corroídas por años, décadas y generaciones de pobres experiencias religiosas, de acercamientos a la fe como meras imposiciones ideológicas (acá entra a jugar el análisis de las ideologías de Žižek). Desde una perspectiva psicoanalítica, la angustia negadora de Jesús en la cruz es la descripción perfecta de la pérdida de sentido de los significantes en nuestra cultura, y no es necesario hacer referencia a las posibilidades de esperanza, resurrección y liberación que pueden venir después. Estas vendrán, pero desde los fines de Žižek, vendrán con la revelación que trae la ilustración y

la restauración de un sistema político leninista de orígenes.

*Los supuestos de
sistematización de la teología
y su necesario diálogo con las
Ciencias Sociales para una
revelación culturalmente situada*

¿Qué queda de la lectura de Žižek? Si algún aporte nos deja este ensayo, es la necesidad de re-pensar los supuestos de sistematización de la teología fundamental, principalmente en dos sentidos, el comunicacional y el antropológico.¹¹

Las bases de la reflexión teológica vienen insinuadas en el dato mismo de la fe, pero al reflexionar sobre estos supuestos teológicos, es posible darse cuenta de que beben en su configuración de otras ciencias, y en el caso de los supuestos comunicacional y antropológico, es evidente que tiene fuertes referentes en las ciencias sociales contemporáneas.

En primer lugar, el supuesto teológico *comunicacional*, implica que “tenemos que buscar en las categorías de nuestra experiencia humana, algo que permita una conceptualización adecuada, sabiendo que, cuando se trata de la realidad de Dios, nada

11. Sigo aquí a Silva, “*Teología fundamental*” 3º parte, c.7 En este apartado, el autor menciona que la teología posee cinco supuestos de sistematización “a priori” fundamentales, el comunicacional, el teológico (basado en la revelación), el antropológico (ser humano situado en la historia, una naturaleza humana constante, y un corazón donde reside la fe.) Un supuesto hermenéutico, y un supuesto teológico-pastoral.

de lo humano lo puede expresar adecuadamente. La categoría menos inadecuada me parece es la de comunicación interpersonal...” (Silva 1999:7.1) Entonces, si bien el aporte de Žižek no va en el sentido de la comunicación colectiva, sino más bien en el psicoanálisis, es evidente que su teoría de la construcción dialógica del otro tiene mucho que ver con la configuración de nuestra sociedad contemporánea, y es un campo en el cual creo que la teología tiene mucho que avanzar.

Luego el supuesto antropológico de la teología, que tiene como referente máximo el hecho de que el ser humano está situado en la historia, dentro de la cual se viven tensiones polares, como individuo-colectividad, vida espiritual –vida terrena, ayer– hoy y yo –otro, todos ellos pares de tensiones complementarias. El autor Žižek desarrolla la problemática de estas tensiones, y llega a la conclusión, probablemente errada desde una perspectiva meramente teológica-cristológica, de que el desarrollo de las contradicciones de la cruz, la duda y el miedo de Jesús se transforman luego en una institución que anula al otro con Pablo. Pero el hecho de que este supuesto esté errado en una perspectiva fundamentada en la exégesis estricta, no implica que haga referencia certera a una realidad antropológica e histórica del ser humano de hoy.

Es necesario pensar esto al referirse a una revelación culturalmente situada. La religión cristiana no puede negar que nos encontramos en un contexto lleno de dualidades contradictorias, con seres humanos y sistemas políticos, económicos y sociales que reniegan de sus propios principios y anulan al otro en un afán institucionalizador.

Tomemos otro de los supuestos del ensayo de Žižek, el de la “divina comedia suprema”, llamada así porque Jesús sabía que resucitaría; por lo tanto, su desesperación y miedo eran parte de un mero drama fingido.

Retomando la reflexión sobre Mc 15 y sobre Mt 26, podemos pensar que Jesús no fingió dolor y desesperación. Su pasión tuvo tal realidad que la mejor referencia que pudo encontrar el evangelista fue el salmo de los desterrados que habían visto cómo se perdía todo su pasado, cómo su tierra, sus familiares, su pueblo, sus costumbres e incluso su templo eran destruidos, y entonces no quedaba más que llorar. Pero esto no quiere decir ni que los desterrados ni el Jesús crucificado perdieron absolutamente toda su esperanza y su fe en el retorno, el nuevo éxodo o la resurrección. Su fe en el Padre, llevada al extremo, no llegó a extinguirse, y la esperanza no pudo ser borrada ni por la muerte. Pero esto no le interesa a Žižek. Lo que el psicoanalista sabe y lo que realmente le importa es que la vivencia de fe de muchos cristianos

hoy día ha cesado sus gritos y se ha apagado. Y lo que es peor aún, la fe de muchos se ha extinguido, pero sigue dando gritos en una comedia legitimadora que pretende llevar al otro a la anulación.

Repensar la Revelación como agente que crea y transforma la historia

Muchos seres humanos hoy sufren contradicciones, miedos y angustias negadoras y anuladoras. Esto es especialmente cierto en el contexto de la modernidad Occidental. Slavoj Žižek lo describe utilizando como referencia determinada lectura del cristianismo, errónea desde una exégesis y una cristología estrictas, pero cierta si lo que queremos es pensar la falible vivencia de fe de muchos bautizados. Pero la teología fundamental, basada en la revelación culturalmente situada, y como agente actualizador de la revelación fundamentada en las escrituras, no puede simplemente aceptar esta situación cultural. Una experiencia de fe cristiana auténtica reconoce que Dios habla al ser humano hoy, en su contexto, para salvarle.

El compromiso de llamar la atención sobre determinadas situaciones históricas e intentar cambiarlas, está hoy vigente. Y con más razón si tenemos ya un diagnóstico hecho por un psicoanalista ubicado en el materialismo histórico que nos advierte que la vivencia de muchos cristianos

demuestra una religión contradictoria y engañosa, que busca anular al otro con un falso dios que duda y reniega de sí mismo sólo para engañarnos y hacerse querer por medio del chantaje y la institucionalización perversa.

Esto es un llamado a la teología fundamental a no dejar de lado la labor pastoral con los bautizados y todos los que se llaman cristianos. Si bien es cierto que los creyentes más preocupados por conocer la exégesis y la reflexión teológica intentan no dejarse llevar por las contradicciones señaladas por autores como Žižek, muchos indicadores de la realidad pueden llevar al pesimismo, tales como el consumismo bendecido por la teología de la prosperidad, la moral socioeconómica cómplice de prácticas de mercado injustas, el desinterés el medio ambiente y los otros seres humanos por parte de los que se dicen cristianos.

Es deber de una verdadera experiencia cristiana incidir sobre estas realidades por medio de nuevas y certeras estrategias pastorales, pero sobre todo mediante el ejemplo y la práctica del amor. Evidentemente, esto parte del aceptar que Dios *puede* hablarle al ser humano de hoy; el problema es cuando los interlocutores de Dios no saben transmitir correctamente el mensaje, o cuando los oyentes escuchan el mensaje distorsionado por su contexto.

Esto nos lleva de nuevo a la necesidad de responder al contexto, sin

perder la esencia del mensaje. Uno de los grandes problemas de la teología fundamental, que se manifiesta entre otros lugares en una liturgia incomprendida por la mayoría de los fieles, es intentar discernir y comprender hasta qué punto deben llegar los símbolos culturales y hasta qué punto la teología debe transformar esa realidad cultural por medio de la fe. Cuando pensamos en un grupo cristiano que exige la sumisión de las mujeres, o impide que la medicina moderna ayude en determinados problemas de salud, porque “solo Dios salva”, comprendemos que determinada interpretación de la escritura deriva en una vivencia de fe que incide erróneamente en la cultura de hoy.

Cuando por otro lado escuchamos un discurso que indica que “Dios quiere que seas rico, y tengas prosperidad en tus negocios y un auto nuevo”, o que “Dios dijo ámense unos a otros, y creced y reproducíos, y por lo tanto debemos tener mucho sexo”¹², entonces tenemos una cultura que ha sobrepasado los límites de la fe, manipulándola para responder a excesos que socavan la dignidad del ser humano.

Pero el asunto se vuelve mucho más complicado cuando se piensa en detalles como las modificaciones en

celebraciones litúrgicas católicas, la forma de abordar los problemas de los embarazos no deseados y las enfermedades de transmisión sexual en un contexto cultural en el que el sexo es una actividad relativizada, o la posibilidad de hacer opcional el celibato sacerdotal. ¿Hasta dónde debe llegar las exigencias del contexto cultural y hasta dónde la fidelidad al dato de fe revelado? ¿Hasta qué punto el odre viejo debe darle espacio al vino nuevo? ¿Cuál es el límite del odre y cuál es la esencia del vino en estos casos en que la cultura se enfrenta a la reflexión teológica basada en la fe?

Conclusiones

Se ha analizado un texto que señala una visión de la vivencia cristiana que difiere de la auténtica experiencia de fe basada en la una reflexión teológica estructurada. El problema no es que el texto de Žižek pretenda reformar la teología fundamental, o señale graves falencias en ésta. El problema es que muchos cristianos hoy viven bajo este núcleo perverso y contradictorio, negando su fe y por lo tanto negándose a sí mismos y a los demás.

Es notorio que la definición de religión planteada por Žižek excluye,

12. Esta idea hace referencia a una experiencia personal que me tocó vivir. Un compañero del colegio hace unos pocos años fundamentaba su derecho a tener relaciones sexuales prematrimoniales tempranas con varias de sus compañeras en el mandato del Génesis “reproducíos”. Poco después, el joven vivió al menos un embarazo no deseado, que desembocó en una mala calidad de vida para varias personas.

o al menos no se plantea como una posibilidad viable, el que la religión aporte un fundamento subjetivo para un desarrollo integral de la persona o una relación identitaria o solidaria con la sociedad. En ese sentido, la religión será simplemente una cuestión terapéutica (¿es decir, que responde a alguna patología?); o puede también relacionarse con el mundo de forma crítica, dejando como viable mas no como necesaria una posibilidad de relación constitutiva integral con la sociedad. Ciertamente para grandes sectores de la sociedad la religión no es más que una forma de escape de la realidad, (esto es una triste forma de opio) y para otros movimientos la religión es una base de crítica para el orden social, pero ¿dónde quedan la gran cantidad “excepciones” de personas y movimientos en occidente cristiano que otorgan a la fe un lugar constructivo (crítico o no) de su subjetividad y de su orden social?

El argumento del “autoabandono” de Dios ejercido en la encarnación puede plantear una pregunta cristológica clave que invierte el sentido de las conclusiones de Žižek. Esta “renuncia de sí mismo” ¿no podría más bien considerarse como una consolidación del plan divino? Sería mejor pensar esto desde el argumento de Rahner: “cuanto más unida está una persona a Dios, por su ser y existir de criatura, tanto más profundamente alcanza el estado de autorrealización. Y cuanto más

radicalmente un determinado individuo es capaz de experimentar su realidad de criatura, tanto más unido está a Dios” (Rahner, 1963. Citado por Dupuis 1998:192-193)

Si bien es cierto que dentro de la historia de la modernidad en muchas ocasiones se ha criticado la configuración de la religión como una cáscara vacía de reglas institucionalizadas sin sentido, (como ciertamente ha ocurrido en reiteradas ocasiones en la vivencia de muchas comunidades de fe) es necesario volver a la pregunta de si este análisis crítico responde a toda la realidad, o en su defecto si responde a todas las *posibilidades* de la realidad. Si la religión se ha limitado a ser una cáscara vacía sin sentido, también, como ya lo señalé antes, Dios *puede* hablar hoy al ser humano, y *es posible* una recepción auténtica de éste mediante la fe (Silva, 1999. 4ª parte, c10).

La teología y en general la vivencia cristiana no puede ser solamente una disciplina hermética que elabora categorías para abarcar el inabarcable misterio de Dios, sino que debe prestar atención a los cambios que se están dando en el mundo actual. Sería como un físico que analiza la luz de una manera magnífica en su gran laboratorio, en un mundo plagado de ciegos que no pueden, o no desean, o no saben que pueden ver la luz.

La constelación religiosa hoy tiene dos nuevos agentes que no se pueden pasar por alto con condenas

y acusaciones baratas: los bautizados no practicantes y desinteresados; y los creyentes que desvían su vivencia de fe hacia otros intereses creados por una cultura de muerte o por el egoísmo. El cristianismo aún puede darle respuestas auténticas a estos grupos, llevándolos a una vivencia integral de la fe que señale respuestas a sus gritos silenciosos. Antes bien, debe prestar atención a la compleja situación cultural del mundo de hoy.

Bibliografía

- Aguirre Monasterio, R. y Rodríguez Carmo-
na, A. (2002) *Evangelios sinópticos y hechos de los apóstoles*. Verbo Divino, Estella, Navarra.
- Dupuis, J. (1998) *Introducción a la cristología*. Verbo Divino. Estella, Navarra.
- Friera, Silvina. (2005, 6 mayo) "Tomo la idea cristiana de universalidad. Entrevista a Slavoj Žižek" En *La Nación Line Cultural*. [En línea] no. 50628. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/cultura7-20628-2005-05-06.html>
- González, Eric. (2006, 25 marzo) "Si un fármaco puede hacerme más valiente, más lúcido y más generoso, ¿en qué queda la ética? Entrevista a Slavoj Žižek." En *El país* [en línea] disponible en: http://www.elpais.es/articulo/elpbabsem/20060325elpbabsem_1/Tes/semana/farmaco/puede/hacerme/valiente/lucido/generoso/queda/etica
- Mate, R. (2006, 25 marzo) "Un filósofo que piensa de nuevo". En *El País*, [en línea] disponible en: http://www.elpais.es/articulo/elpbabsem/20060325elpbabsem_3/Tres/semana/filosofo/piensa/nuevo
- Silva, S. (1999) *Teología fundamental*. Material sin editar, cortesía del autor) Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Torres Queiruga, A. (2000) *El problema de Dios en la modernidad*. Verbo Divino, Estella, Navarra.
- Žižek, S. (1989) *El sublime objeto de la ideología*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- _____. (1999) *El espinoso sujeto*. Paidós, Buenos Aires.
- _____. (2003) *El títere y el enano*. Paidós, Buenos Aires.

