

## Slavoj Žižek, el quehacer hermenéutico y la voluntad de creer: Una respuesta a Luis Bacigalupo

RAÚL ZEGARRA

Universidad de Chicago

<https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.201701.007>

En agosto del 2015, el Fondo Editorial de la PUCP junto al Centro de Estudios y Publicaciones y al Instituto Bartolomé de las Casas me honraron publicando *La subversión de la esperanza: Diálogo contemporáneo entre teología de la liberación, filosofía y opción por los pobres*. En este libro, que reúne diez ensayos que se desarrollan entre las intersecciones de la reflexión filosófica y el quehacer teológico, sugerí ciertos caminos de diálogo fecundo para estas dos disciplinas planteando como eje central la cuestión del pobre. El día de la presentación oficial del libro, además de la presencia de Patricia Arévalo por la PUCP y Carmen Lora por el CEP, me acompañaron tres colegas y amigos que ofrecieron comentarios sobre el libro: Ximena Castro, Felipe Zegarra y Luis Bacigalupo. Lucho, sin embargo, fue más allá de la generosidad de un comentario. Como mentor y amigo, Lucho me propuso también un desafío crítico. Leyendo con cuidado el libro, Bacigalupo sugirió aquella noche que mi interpretación de Slavoj Žižek (capítulo 2) podría haber sido apresurada y que, de hecho, podría incluso ser inconsistente con el método de correlación crítica que David Tracy propone y que yo hago mío en el libro (capítulo 8). Lucho, usando una metáfora geológica, llamó esta posible inconsistencia una “pequeña falla de Nazca”. Algo dije esa noche en respuesta, mas creo que al honor de una crítica cuidadosa corresponde también una respuesta detenida. Permítaseme agradecer desde ya a *Estudios de Filosofía* por darme la oportunidad de extenderme unas líneas para ese propósito. Mi respuesta se basa en el texto del comentario de Lucho, quien tuvo la gentileza de compartirlo conmigo.

Para sustentar su crítica, Bacigalupo procede a examinar los cinco puntos centrales del método de Tracy, según yo los presento en el libro, para luego ver si la propuesta teológica de Žižek es consistente o no con el método. De serlo, la deficiencia de mi postura radicaría en haber descartado muy rápidamente a Žižek quien, según sugiere Bacigalupo, podría más bien ser un aliado en el darle forma a un nuevo lenguaje sobre Dios adecuado para los desafíos de la cultura contemporánea. Resumamos brevemente el argumento citando exactamente lo que Lucho sostuvo en su presentación.

Sobre el primer punto, Bacigalupo afirma lo siguiente: “Tracy establece que las principales fuentes de la teología son, por un lado, los textos cristianos y, por el otro, la experiencia y el lenguaje común. Si tomamos esta tesis como una regla, es claro que la teología materialista de Žižek cumple con remitirse a los textos cristianos, en este caso el libro de Job, y con hacerlo desde la experiencia y el lenguaje común. Lo que nos interesa es confrontar la tradición con la experiencia y el lenguaje de la era secular, cosa que Žižek parece representar bien” (2015). Sobre el segundo punto, Lucho sostiene: “Tracy dice que el quehacer teológico implica una correlación crítica de los resultados de las investigaciones de las dos fuentes mencionadas: la escritura y el lenguaje común. A partir de la propia presentación que hace Raúl de la teología materialista de Žižek se puede ver que cumple con una parte de la regla: En tanto exponente del pensamiento de Lacan y Hegel, es un buen exponente de investigaciones influyentes en la cultura secular. Solo se le podría objetar poca competencia en los resultados de las investigaciones bíblicas, y eso es lo que precisamente Raúl le critica” (2015). En cuanto al tercer punto, Bacigalupo dice lo siguiente: “Esta regla dice que el principal método de investigación de la experiencia y el lenguaje común es una fenomenología de la dimensión religiosa presente tanto en el lenguaje cotidiano como en el científico” (2015). Sobre la base de mi presentación del pensamiento de Žižek, Lucho indica que no ve “razón alguna para suponer que Žižek no cumpla con esta regla” (2015). Sobre el cuarto punto del método, Lucho escribe: “Tracy dice que el principal método de investigación de la tradición cristiana es una investigación histórica y hermenéutica de los textos cristianos clásicos. No cabe duda que el libro de Job califica como clásico; pero no está claro lo que esta regla norma. Raúl se encarga de explicar la cuarta tesis con el recurso a la metáfora de la apertura. Con esta regla Tracy atiende a una dimensión de la realidad que se abre a través de la lectura y que se revela en el carácter intertextual de la

Biblia, es decir, en el hecho que ningún libro se interpreta sin los vínculos que establece con otros libros del corpus canónico. Toda la crítica de Raúl se basa en negarle competencia a Žižek en el cumplimiento de esta regla” (2015). Finalmente, Bacigalupo cierra resumiendo el quinto punto del método de Tracy: “el valor de verdad de una investigación sobre la experiencia humana común en conjunción con los textos cristianos depende del empleo de un modo de reflexión metafísico. Raúl aclara que esto para Tracy implica una concepción ampliada de experiencia que no la reduzca a lo aportado meramente por los datos del mundo sensible” (2015). En base a mi presentación de Žižek, Lucho concluye que su propuesta “no puede ser considerada carente de una dimensión metafísica, aún si solo se tratara de los esfuerzos de estabilizar en la imaginación una experiencia real no simbolizada” (2015).

Lucho cierra su presentación de Tracy *vis-à-vis* Žižek identificando lo que a su juicio sería la dificultad de mi postura crítica en relación a este último: “¿Dónde, pues, caen las baterías que contra Žižek lanza Raúl? En el incumplimiento de las reglas dos y cuatro del método de Tracy, es decir, en la inadecuación de la interpretación que Žižek hace del cristianismo y en su incompetencia como hermeneuta de la Biblia” (2015). ¿Dónde radicaría el problema, entonces? Bacigalupo lo ve en dos cuestiones. Por un lado, pregunta: “¿Tiene sentido descalificar a un interlocutor no-creyente negándole competencia en los supuestos doctrinales que solo una de las partes maneja?” (2015). Por el otro, Lucho sugiere que mi interpretación del libro de Job le estaría quitando a éste su carácter de clásico universal, restringiéndolo a una lectura cristiana solamente. Así, en mi crítica yo no le habría permitido a Žižek proponer una lectura alternativa del libro donde él pueda concentrarse, como de hecho lo hace, en “el papel teológico y epistemológico de la víctima, un papel que consiste en poner en evidencia la farsa de los amigos teólogos de Job” (2015). Lo que Žižek habría hecho, pero yo no habría advertido con suficiente cuidado, es señalar que “el libro de Job pone en evidencia la farsa de una teología que pretende salvar a Dios cuando se trata de enfrentar el sufrimiento del inocente” (2015).

La reconstrucción que Lucho hace de mi posición me parece correcta y, a pesar de que yo no aplico el método de Tracy a Žižek directamente, creo que la aplicación que Lucho hace es consistente con mi postura general. Por lo mismo, en lugar de entrar a ciertos matices posibles me gustaría concentrarme

en los dos puntos críticos que Lucho plantea. Me parece que la fuerza de su crítica radica principalmente en el segundo punto, pero procederé a responder en orden.

Bacigalupo tendría razón en su primera crítica si la cuestión fuese una de competencia doctrinal. Pero esa no es mi postura, a menos que esto se entienda de modo minimalista<sup>1</sup>. Más aún, no creo haber descalificado a Žižek a ese respecto por su condición de no-creyente. Nada más lejos de mis intenciones que sugerir que quien no comparte la fe es incapaz de interpretar un texto sagrado o una experiencia religiosa. Mi punto, de hecho, trató siempre de ser estrictamente académico; fundamentalmente hermenéutico. Me parece que mi ejemplo al final del capítulo 2 del libro (Zegarra 2015a, 102-103) lo prueba con cierta claridad: Žižek no hace el mínimo esfuerzo de insertar las palabras de abandono de Jesús en la cruz en el contexto más elemental de su interpretación, a saber, que ellas son una cita del salmo 22 y que, por tanto, un mínimo de cuidado hermenéutico requeriría volver al salmo y ver su contexto también. Por eso creo que Lucho se equivoca al poner el énfasis en lo doctrinal. No se trata aquí de doctrinas que sólo conocería el creyente (cosa que, además, no es del todo correcta, porque una breve revisión histórica podría darle acceso al no-creyente a material de estudio en el que él o ella no

---

1 Cabe notar que en su comentario, Bacigalupo no especifica qué entiende por “supuestos doctrinales”. No me parece que este sea un asunto menor, pues él podría alterar el tenor de la respuesta. Me parece que, al menos, dos interpretaciones son posibles. La primera, más bien minimalista, supondría leer “supuestos doctrinales” como claves hermenéuticas básicas. Por ejemplo, que no es posible interpretar los evangelios de modo adecuado sin la mediación de la teología paulina o que no es posible interpretar la teología contemporánea sin la mediación de la reforma protestante, etc. En este sentido minimalista, “supuestos doctrinales” significaría “supuestos hermenéuticos generales”. Estos, claro, llegarían a nosotros vía las enseñanzas de la tradición (o tradiciones) judeo-cristiana. *Doctrina*, como sabemos, significa normalmente “enseñanza, instrucción, formación, educación”, etc. Se trata, pues, de mediaciones ya mediadas, pero esa es la naturaleza de toda interpretación. Más se podría decir sobre esto, pero de momento solo me interesa hacer una breve tipología de lo que Bacigalupo podría haber implicado. La segunda opción es interpretar “supuestos doctrinales” de modo maximalista o incluso rigorista. En ese sentido, ellos serían el patrimonio exclusivo de una interpretación particular, digamos, la del magisterio oficial de la Iglesia Católica. Tal postura implicaría, al menos como hipótesis de trabajo, que sólo existe una sucesión doctrinal correcta que es aquella que va desde los apóstoles hasta la Congregación para la Doctrina de la Fe que hoy dirige el Cardenal Gerhard Müller. Esta construcción, más ideal que históricamente adecuada, podría ser la segunda posibilidad de interpretación de “supuestos doctrinales”. Como se verá, mi postura de plano descarta esta segunda opción tanto porque nunca la sugiero como por su inviabilidad argumentativa. La versión minimalista, más bien, sí me parece fundamental. El modo en que la entiendo se desarrolla en las líneas que siguen.

tienen por qué creer); de lo que se trata es de responsabilidad académica y competencia hermenéutica. ¿No surgirían reparos similares frente al estudioso de la fenomenología que decidiese hacer un examen de la conciencia interna del tiempo sin referencia al texto clásico de Edmund Husserl? ¿O la estudiosa de la noción de genealogía en Michel Foucault que no quisiese pasar por la *Genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche? Esta no es una cuestión de fe o de supuestos doctrinales; es una de responsabilidad en la interpretación. Quizá una referencia breve a Paul Ricoeur esclarezca más este punto.

En *Interpretation Theory*, una conferencia dada originalmente en inglés en Texas Christian University, Ricoeur habla de la dialéctica de autonomía y dependencia del texto. Como sabemos, después de escrito el significado del texto “va más allá de aquello que el autor significó cuando lo escribió” (1976, 30)<sup>2</sup>. Lo interesante es que para Ricoeur esto no implica que “el significado del autor haya perdido toda importancia” (1976, 30). Toca entonces mantener una relación dinámica de autonomía y dependencia para evitar lo que Ricoeur llama “la falacia del texto absoluto”, a saber, “la falacia de volver el texto una hipóstasis, como si fuese una entidad sin autor” (1976, 30). Por eso, para Ricoeur uno de los elementos centrales de la hermenéutica es mantener al mismo tiempo una relación de distancia y apropiación con el objeto de interpretación, en nuestro caso un texto o colección de textos. Distancia para reconocer las condiciones de su configuración, las más de las veces ajenas a las nuestras; apropiación para hacer que esa extrañeza nos resulte poco a poco más familiar, más nuestra (1976, 43).

¿Qué aporta esta breve reflexión hermenéutica a mi respuesta a Lucho Bacigalupo? Mi impresión es que refuerza mi convicción de que el problema de Žižek no es su ateísmo o su conocimiento de los supuestos doctrinales; su problema es hermenéutico. La única manera de exonerar a Žižek de mi crítica sería apelar a la falacia del texto absoluto, pero sospecho que Lucho no querría ir tan lejos. La razón es sencilla. Tanto él como yo, presumo, podemos estar de acuerdo respecto de que hay mejores y peores interpretaciones de textos. Esta no es una posición idealista o epistemológicamente autoritaria, para usar un giro rortyano (Rorty 2000). Es más bien una postura bastante modesta, pero

2 Todas las traducciones del inglés son mías.

capaz de evitar el riesgo del relativismo: no toda interpretación es igualmente válida. Recordemos aquí que para Ricoeur el ejercicio hermenéutico no consiste en un mero adivinar o en una estimación ciega; toda interpretación debe buscar su validación. El filósofo francés ofrece tres criterios básicos para este fin. Primero, reconociendo la plurivocidad del texto, la intérprete tiene que establecer una jerarquía de principios de interpretación que refleje la arquitectura del texto (Ricoeur 1976, 77)<sup>3</sup>. Segundo, ella deberá identificar los rasgos distintivos del texto. Esto implicará la determinación del género literario del texto, los tipos de códigos y de estructuras que operan en él, etc. (1976, 77). Por supuesto, esta es una identificación *preliminar*. Un texto puede pertenecer a varios géneros o crear uno completamente nuevo. Finalmente, la intérprete debe estar al tanto de los potenciales horizontes de significación del texto. *Plurivocidad no implica posibilidades infinitas de significación*. Ricoeur, y aquí lo sigo firmemente, no acepta el relativismo en la interpretación. Sin embargo, acepta la pluralidad de posibilidades. Así, cuando pensamos en el proceso de validación hermenéutico, el modelo que debemos de tener en mente es el de la lógica de las probabilidades y no el de la verificación empírica (que, dicho sea de paso, es igual bastante probabilístico) (1976, 78).

Mi punto debería, entonces, resultar claro. No toda interpretación es válida o igualmente válida. Los tres puntos brevemente esbozados aquí siguiendo a Ricoeur sugieren que podemos, al menos, llegar a establecer criterios de *superioridad relativa* en la interpretación, los mismos que nos permiten mediar entre el dogmatismo y el escepticismo (1976, 79). Con esto concluyo mi respuesta al primer punto de Bacigalupo. Permítaseme, simplemente, resumirla. Mi crítica a Žižek se mantiene porque considero que su interpretación no tiene el cuidado suficiente, en el caso concreto al que referimos, en su lectura de los textos bíblicos en cuestión. Esto aplica de modo paradigmático a su uso de las palabras de Jesús en la cruz para demostrar el ateísmo de Dios, como se explicó en el libro. Si su interpretación tiene validez, la misma deriva de su creatividad para leer el texto, mas ella no le hace justicia a éste en el horizonte de sus posibilidades más adecuadas de interpretación. Lo que podemos decir, sin ninguna duda, es que la interpretación de Žižek es interesante y

3 Esto, claro, supone una meta-apuesta hermenéutica, a saber, la de que el texto puede ser entendido como una unidad donde se pueden identificar partes. Pero para Ricoeur eso implica un círculo hermenéutico inevitable en vistas de la inteligibilidad del texto.

sugere; pero si de lo que se trata es de hacerle justicia al texto sin caer en la falacia del texto absoluto, creo que no es descabellado decir que existen interpretaciones superiores a la suya. La de Gutiérrez, como argumenté en el libro, me parece una de ellas.

La segunda crítica, en cambio, sí me invita a ir más allá de estas observaciones hermenéuticas hasta el punto de modificar parcialmente mi posición en el libro. Creo que la fuerza de la crítica de Lucho radica en algo que él sugiere, pero que no desarrolla del todo, a saber, que el libro de Job no es sólo un clásico cristiano. De hecho, en sentido estricto, no es tampoco un clásico judío; se trata, más bien, de un texto de sabiduría universal que a pesar de ser parte de los cánones judío y cristiano no depende en su construcción de presupuestos que no puedan comprenderse sin apelar a recursos de estas dos religiones. Este punto es fundamental. En el caso del análisis del libro de Job, entonces, se abre un flanco para repensar mi crítica a Žižek. La universalidad de la fenomenología del sufrimiento que Job nos plantea puede, sin perjuicio grave, comprenderse fuera del contexto judeo-cristiano de interpretación. Sin duda, las largas tradiciones de interpretación de estas religiones ofrecen muy ricos aportes para entender el texto; mas a diferencia de mis comentarios sobre las palabras de Jesús en la cruz, en el caso del libro de Job la omisión de estas tradiciones y su reemplazo por el aparato conceptual de Lacan o Hegel no supone, en principio, un problema hermenéutico. Si bien Lucho no plantea el problema tal como yo lo he hecho aquí, creo que he recogido su preocupación y resulta claro para mí que a este respecto me corresponde conceder.

Teniendo en cuenta las precisiones hermenéuticas que hice más arriba a la luz de Ricoeur, ¿permite el libro de Job la lectura atea que Žižek provee? La lectura es, en efecto, posible. Tal lectura no es descartada por mí en el libro, pero sí la califico como no convincente (Zegarra 2015a, 100) quizá más rápido de lo que correspondía. Viendo el asunto con algo más de distancia ahora, creo que debí haber añadido allí un tipo de argumento similar a aquel planteado por William James en su famoso ensayo “La voluntad de creer”. Según el razonamiento de James en su clásica crítica a William Clifford, cuando enfrentamos decisiones fundamentales que no pueden ser determinadas en el mero terreno de la verificación empírica quedamos de cara a un dilema que nos exhorta y demanda una respuesta. De ahí que para James sea fundamental que se trate de una opción *viva* y no de una simple disputa argumentativa o de

un análisis costo-beneficio (James 2003)<sup>4</sup>. Frente a ese dilema, y el caso del sentido del sufrimiento es paradigmático a este respecto, James defiende la voluntad de creer<sup>5</sup>. Pero lo que quiero destacar aquí más que la voluntad o el derecho a creer que James defiende es el paso previo, a saber, la identificación de dos posiciones opuestas en disputa sobre las cuales no es posible decidir con certeza. Así, frente al sufrimiento del inocente, lo que Job nos plantea son dos opciones vivas y fundamentales. Por un lado, la de creer que en el medio del sufrimiento todavía es posible discernir la presencia de Dios o, por el otro, la de descartar su presencia puesto que el sufrimiento inocente no puede ser reconciliado con la idea de un Dios que rige el mundo con amor y sabiduría. Ese dilema es el que quiero ver ahora con los ojos de James para hacerle justicia a Žižek y para esclarecer mi posición en el libro.

Así, corresponde decir que la lectura atea de Žižek es factible y no debe ser fácilmente descartada. No obstante, yo, y conmigo Job y muchísimas personas que enfrentan sufrimiento inmerecido, he tomado la decisión fundamental de creer que es posible aún tener esperanza y que esa esperanza puede abrirnos a la posibilidad de un Dios que es capaz de engendrar amor y belleza en medio del dolor y el sufrimiento. Esta es una opción fundamental y es una opción distinta a la de Žižek. No se trata de una decisión carente de reflexión ni de argumentos, por supuesto. Pero como en el caso de James, es una meta-decisión que se presenta ante el dilema de creer o no hacerlo. En cierto sentido, pues, particularmente de cara al sufrimiento inocente, se trata de una decisión subversiva, como indico en la introducción al libro (Zegarra 2015a, 15-17). De ahí que haya decidido titular la obra *La subversión de la esperanza*.

Lo cierto es que en el libro el argumento a la James que acabo de presentar está ausente y creo que debió ser al menos esbozado para hacerle justicia

4 Para una discusión del argumento de James véase al respecto Zegarra 2015b y, con más detalle, Zegarra 2015c, especialmente pp. 138 y ss., 149 y ss., 173 y ss. Hans Joas discute también el argumento de James en el contexto de un contrapunto con Nietzsche y en el marco de su formidable esfuerzo por comprender la génesis de nuestros valores (2000).

5 No hay que olvidar, como recuerda Joas (2000, 37), que parte del proyecto de “La voluntad de creer” ha de entenderse a la luz de un episodio autobiográfico. No es cuestión menor, dado nuestro punto con Job, que tal episodio sea el profundo sufrimiento que James padeció de cara al problema del libre albedrío. Como James recuerda, en el medio de su depresión su primer acto de libertad fue creer que existía tal cosa como la libertad para creer. Se trata, pues, de una meta-decisión, la misma que está a la base del razonamiento de “La voluntad de creer”.

Žižek y a aquellos que de cara al sufrimiento no pueden concebir al Dios que Job finalmente encuentra y que tantos miles han sabido encontrar en sus vidas. Hay sufrimientos devastadores que no abren un camino hacia la fe, sino que destruyen al ser humano. Hay sufrimientos, que aunque no vividos en carne propia, plantean dudas fundamentales y que honestamente invitan al ateísmo. El sufrimiento del inocente es un desafío real para la fe y esto debió ser dicho con más claridad en el libro. Que sean, pues, estas líneas una forma de agradecerle a Lucho Bacigalupo, mentor y amigo, por la oportunidad de decir algo más sobre este punto. Quizá la polémica intelectual le quitó algo de agudeza a mi percepción allí donde la compasión debió tener primacía. Más allá del tono de Žižek y de mi desacuerdo con él, su argumento revela una verdad profunda. Esa verdad es la verdad a la que James nos supo dirigir hace más un siglo ya, a saber, que el derecho a creer es también el derecho a no hacerlo. Sin ambas posibilidades, la compasión y el respeto por la diferencia desaparecen. Nada más lejos de mis intereses en el libro, pero Lucho me ha dado una oportunidad magnífica para decirlo más firmemente.

## Bibliografía

Bacigalupo, Luis, 2015. Presentación del libro de Raúl Zegarra. Texto inédito leído en la presentación de *La subversión de la esperanza*. Centro Cultural PUCP. Lima, 21 de setiembre.

James, William, 2003. *La voluntad de creer: Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos.

Joas, Hans, 2000. *The Genesis of Values*. Chicago: The University of Chicago Press.  
Ricoeur, Paul, 1976. *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*. Fort Worth, TX: TCU Press.

Rorty, Richard, 2000. *Pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.

Zegarra, Raúl, 2015a. *La subversión de la esperanza: Diálogo contemporáneo entre teología de la liberación, filosofía y opción por los pobres*. Lima: Fondo Editorial PUCP, CEP e IBC.  
— 2015b. Reexperimentando *Las variedades de la experiencia religiosa: Una propuesta de lectura*. En: *El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*, eds. Pablo Quintanilla y Claudio Viale. Lima: Fondo Editorial PUCP.  
— 2015c. *Dos lenguajes teológicos: Un ensayo sobre el carácter público de nuestras creencias religiosas*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.