

Hemos querido resaltar, no de manera ficticia, la figura del P. Miguel Ángel Fiorito. Ha sido su trabajo el que hizo posible una reflexión y una acción pastoral equilibrada en un momento de gran tensión a nivel político, eclesial e institucional.

Si pretendemos conocer un ambiente y un pensamiento que nos permita ver germinar la teología del Papa Francisco, es éste, el que se reunió en torno al Maestro Fiorito. Lo hemos hecho de manera somera en torno a la religiosidad popular. Pero esto basta para valorar su profundidad y riqueza, al mismo tiempo que su equilibrio.

Artículo recibido en mayo de 2017. Aprobado por el Consejo Editor en julio de 2017.

## Violencia ética y violencia teológico-política

por Diego Fonti\*

### Resumen

La religión no ha desaparecido con el avance de la visión científica del mundo, sino que se manifiesta con fuerza renovada, visible sobre todo en acontecimientos violentos. ¿Cómo comprender el vínculo de violencia religiosa y expresiones teológico-políticas? Desde Emmanuel Levinas se abordarán las relaciones entre ética y violencia, constitutivas de la relación con el Otro, como estructura fundamental para comprender un tipo específico de violencia ética que corresponde con un modo determinado de violencia teológico-política. Se argumentará que este vínculo tiene una vitalidad y un poder de creatividad valiosos para cuestionar los formalismos y emotivismos éticos y la legitimación política procedimental.

Palabras Clave: Ética, Teología Política, Violencia, Alteridad

---

## Ethical Violence and Theological-Political Violence

### Abstract

Religion has not disappeared with the advance of the scientific understanding of the world, but it is visible with renewed strength, especially in violent events. How are we to understand the connection of religious violence and theological-political expressions? Beginning with Emmanuel Levinas' thought, I will research the relationship between a specific understanding of ethics and the structural kind of violence in the relationship to the Other, in order to show that there is an ethical violence that structurally corresponds with a particular theological-political violence. I will argue that this kind of violence has a creative power and vitality, valuable for questioning formalist and emotivist ethics and procedural models of political legitimation.

Keywords: Ethics, Political Theology, Violence, Alterity.

\* Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba), Doctor en Filosofía (Albert-Ludwigs Universität Freiburg), Profesor titular de Ética (Universidad Católica de Córdoba), Investigador de CONICET, Director del proyecto "Interculturalidad y Derechos Humanos en América Latina" (Universidad Católica de Córdoba). [diegofonti@gmail.com](mailto:diegofonti@gmail.com)

Matanza, sufrimiento, imposición, negación. Son términos relativos a la violencia, que relacionados con “religión” y “teología” traen a la mente un sinnúmero de ejemplos históricos concretos. En su faceta política significaron una imposición a nivel privado y público, sin resquicios, una cooperación en el disciplinamiento. Por eso los críticos de la religión vieron en ella y en su exposición teológica no sólo una herencia pre-moderna, sino además un escollo para el avance de la comprensión emancipada y moderna del mundo: visión científica, autonomía moral y una noción liberal y agregativa de la legitimación política. La estructuración metafísica de los contenidos religiosos en un modelo onto-teológico, que fundamentaba los ámbitos de la filosofía práctica, conllevaba entender esos ámbitos en relación con una estructura “natural” del mundo, el sujeto y la sociedad. Cualquier expresión o decisión que no reflejara dicha estructura se veía fuera de su legitimación natural-ontoteológica, garantía del orden natural y social. En ese marco, Dios era la medida de las acciones. Como en Dostoievski, si no hay Dios, todo está permitido. Aunque la Modernidad intentó reconstruir ese límite prescindiendo progresivamente de la figura de Dios, la respuesta más radical a Dostoievski no es la autonomía y el reino de los fines kantianos, o algún tipo de acuerdo comunicativo universal de reemplazo, sino la tesis de Žižek: si hay Dios, todo está permitido (Žižek, 2009a, 164). El recurso a lo divino justificaría cualquier acción de sus fieles, siendo la teología la herramienta teórica de dicha justificación. Sea en el orden teológico patrón de las acciones, sea en la libertad indiscriminada de quien supera todo orden por estar bajo una vocación divina, hay un núcleo de imposición violenta constitutivamente inherente a la experiencia religiosa, en que un *ethos* justificado teológicamente se impone en el ámbito público.

Las respuestas contemporáneas a esta estructura son múltiples. Por un lado, aún se hallan colectivos que argumentan favorablemente respecto a esa relación de poder político y estructura religiosa (fundamentalismos, los integristas, etc). Aunque algunos muestran menor sofisticación filosófica y un repliegue sobre cierto “voluntarismo divino”, sostienen, al igual que la ontoteología, la defensa de una estructura natural y una voluntad divina integradas como marco social. Por otra parte encontramos a los herederos más radicales de la Ilustración, que consideran imprescindible la eliminación de toda heteronomía, fundamentalmente teológica, para la realización final del ideal emancipatorio moderno. Sólo haría falta asumir la legitimidad de la comprensión científica moderna como única legitimación, y hacer en la arena pública “un esfuerzo más” para quitar los últimos resabios de superstición, violencia e intolerancia (Blumenberg, 2008; De Duve, 2006). Finalmente, un tercer grupo sostiene una relación entre comprensión religiosa del mundo y comprensión moderna del mundo, con compromisos teológicos moderados y apelando de diversos modos a la propia tradición religiosa para justificar aspectos tales como autonomía moral, independencia del poder político y libertad en el ejercicio de la razón científica. Pensadores con compromisos religiosos y sin ellos se aúnan por la idea de que el pensamiento

y las instituciones públicas –originalmente occidentales– no pueden prescindir de las herencias religiosas, aunque no haya univocidad en cuanto a injerencia y potestades.<sup>1</sup>

Así, el tema del vínculo de experiencia religiosa y praxis política ha conocido una revitalización notable los últimos años. A partir de la filosofía de la religión, este artículo se propone poner en escena la estructura de violencia inherente a la ética y a la teología de un espacio religioso determinado, el monoteísmo de raigambre judía y cristiana, y mostrarla como estructurante de un modo de subjetividad que busca dar cuenta radicalmente del Otro y fundar la subjetividad de un modo responsable ante Otro. No se trata sólo de una violencia generada por situaciones históricas de las religiones, sino que tanto la relación religiosa como la relación ética imponen un modo de fuerza particular. La hipótesis es que *hay* violencia en la ética porque ella significa un modo de relación interhumano con demandas particulares, y *hay* violencia en la religión de raíz judeocristiana y su teología porque expone aquella relación y sus demandas. Este tipo de violencia podría de limitar la violencia explícita e indebida del vínculo teológico-político, pero además podría romper con las visiones más superficiales de las éticas contemporáneas.

Para este trabajo se tomará la obra de Levinas como referencia en un diálogo continuo con otros pensadores contemporáneos que problematizaron el asunto. El punto de partida será la crítica a la ética levinasiana como aún dependiente de un contexto y unos compromisos hermenéuticos signados por lo religioso, y con una expresión metafísica determinada por la violencia. En un segundo momento se expondrá la radicalización de la crítica, en tanto la violencia no se debe a compromisos teológicos, sino a la ética misma. Finalmente se mostrarán las posibilidades de este pensamiento tanto para resistir los embates premodernos como para desnudar los modos de imposición “modernos” de un *ethos* que no da cuenta de la relación ética fundamental y sus vínculos teológico-políticos.

### 1. La persistente violencia religioso-metafísica

Parece una opción adecuada partir de la ética levinasiana para este análisis, en tanto se ubica después de la caída de la visión ontoteológica del mundo, y a la que, sin embargo, la conmoción de una de las peores barbaries del siglo 20 -la Shoah- le lleva a elaborar una ética muy exigente, con componentes significativos caracterizables como “teológicos”. Es un pensador enraizado en una comprensión religiosa, cuya filosofía fenomenológica pretende romper con nociones básicas de las éticas modernas -el sujeto individual como fuente autónoma y racional de la norma, la simetría entre los individuos que configuran una socie-

<sup>1</sup> Como por ej. Habermas, Taylor, Butler y West en Mendieta, 2011.

dad, los resultados previsibles y universalizables. También refuta las éticas condescendientes con la caída de la ley y la tolerancia al narcisismo, porque comparte su crítica a la estructura y resultados de las éticas modernas pero sin caer en la banalidad autocéntrica posmoderna (Bauman, 2011, 99). Sin abandonar el ámbito de la conciencia racional, Levinas expone a la ética como un vínculo heteronómico previo que condiciona a la conciencia. Ese condicionamiento da lugar a una noción de violencia central para este trabajo.

La experiencia de encuentro con el Otro significa la irrupción de un mandato, porque la “presencia” del Otro excede lo que fenomenológicamente pueda exponerse mediante una conciencia que dona sentido a lo que se manifiesta. El Otro desfasa la relación intencional, pues el “contenido” de su fenomenalidad es una irrupción que cuestiona al sujeto y su capacidad de donar sentido. Desde la palabra-clave de la obra levinasiana, *responsabilidad*, se accede al centro de su ética, su origen en la relación con la alteridad, y la cercanía que expone con los fenómenos de violencia y religión.

La ética es una relación paradójica: en ella quien describe qué sucede está al mismo tiempo infinitamente separado de lo descrito y convocado por un mandato a responder. La ética es relación primera con la alteridad, que Levinas también denomina “religión”, ámbito en que los separados se encuentran vinculados por la responsabilidad de un modo no totalizable, desde una experiencia de la temporalidad afín a la monoteísta (Levinas, 1995, 62, 102-104; 1987, 249). No se trata de la ética como discusión filosófica sobre virtud o modelos normativos. Tampoco se debe entender la religión al modo de institución, culto o emoción. La ética es el modo original y más pleno de relacionarse con el Otro que antecede y escapa a toda donación de sentido y a todo concepto. También la religión “en la que la relación subsiste entre el Mismo y el Otro a pesar de la imposibilidad del todo”, es igualmente “la estructura última” (Levinas, 1995, 103).

A partir de este vínculo primario, ético-religioso, y en vistas al mandato siempre infinito del Otro, el sujeto que responde va buscando modos de concretar su responsabilidad. Cada modo es una acción finita, pasible de error e incapaz de dar una respuesta acabada. En esta filosofía es imprescindible que el sujeto acepte ese llamado, lo que le vuelve difícilmente aceptable a quienes no aceptan que la ética consista en un tipo de respuesta personal, mucho menos cuando lo que se ha de reconocer en ellos es la presencia de una alteridad separada, caracterizada como “gloria”, y cuya experiencia subjetiva es vivida como “elección” (Levinas, 1987, 220, 231). Esta aquiescencia es, finalmente, un flanco “débil” desde el cual criticar los compromisos teológicos de Levinas en una era secular.

### 1.1. Derrida sobre pensar y decir al Otro

Levinas supone que la relación ética preexiste a la contemplación o develamiento del ser. La relación ética preexiste incluso al ingreso en la relación del sujeto libre. La “precedencia” de la relación ética no es metafísica ni fáctica. La

problemática es la misma que la del “primado” del ser en la diferencia ontológica heideggeriana, aunque Levinas vincula el primado con lo “escatológico”. Derrida parte de esa noción de escatología para interpretar de una forma particular la relación con el Otro en Levinas. El Otro es prójimo, y la carga religiosa del término no es sólo por su procedencia bíblica, sino también espacial: la santidad del Otro no es la “proximidad dada”, como en el paganismo, sino la “proximidad prometida” (Derrida, 1989, 197). Se da un movimiento hacia el otro que supone ante todo su trascendencia; antes del ser-con está la separación que permite dejar ser a los otros. Según Derrida, esta relación con el otro es de respeto y no-violencia, pero no es la no-violencia pura, ya que violencia pura y no violencia pura son conceptos contradictorios. Ambas, violencia y no violencia, son para Levinas posteriores al reconocimiento de un rostro. El reconocimiento no es de no-violencia, sino que es fruto de un traumatismo.

Para Derrida, Levinas propone “una ética sin ley” y “un lenguaje sin frase” (Derrida, 1989, 201). El Otro genera Deseo en mí, y la respuesta puede tomar la forma de palabras y decisiones morales, que en su intento mismo de responder le traicionan. Antes de todo concepto y lenguaje está la expresión pura y la experiencia no formalizable del Otro. Al igual que la idea de una metafísica no-violenta, la noción de una comunicación prelingüística significa ya su propio desmembramiento. Para Levinas el lenguaje histórico incluye un momento conceptual y una cierta violencia, que son *posteriores* a la donación del Otro, al lenguaje no-violento de la ética como filosofía primera y primera relación con Otro. Separar historicidad y relación no-violenta originaria es apoyar el pensamiento en una transhistoricidad ahistórica del sentido parecida al intelectualismo que Levinas criticaba en Husserl. Levinas traicionaría su intención filosófica “al convertir la relación con lo infinitamente otro en el origen del lenguaje, del sentido y de la diferencia, sin relación con lo mismo” (Derrida, 1989, 206). En esa ahistoricidad hay también una claudicación del concepto, que Derrida llama “empirismo”, o con Levinas “empirismo radical” de la relación con Otro (Derrida, 1989, 209). Lo relevante es la “complicidad entre el empirismo y la metafísica” (Derrida, 1989, 207).

Según Derrida, el judaísmo da un marco religioso en que esa experiencia de lo infinitamente Otro se vuelve visible, y Levinas recurre al lenguaje y concepto griegos para evitar la “peor violencia” de la entrega al Otro en el silencio y la noche. Hay en Levinas una doble violencia del “mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas”: la fenomenología del Otro implica una desprotección frente a su infinitud, desnudez de la caparazón conceptual en el encuentro con el Otro; y al mismo tiempo, el sujeto se reviste de su armadura para poder expresar esa alteridad y evitar la violencia superior del sentimiento irracional y la falta de palabra. Exposición primera y desprotección radical ante lo que viene de fuera. La metafísica del Deseo del Otro instaura su ley en el sujeto, y con ese gesto de fuerza pretende evitar otros tres gestos violentos: la violencia de la universalidad abstracta de la norma general

vacía, la de la subjetividad arbitraria que es su propia norma, y la de la universalidad concreta del individuo identificado con la totalidad (Butler, 2005, 133).

### 1.2. Butler sobre la interrupción fundamental

Judith Butler ha reflexionado sobre la cohabitación ineludible de los distintos, mostrando cómo la moral ha sido un mecanismo de poder tendiente a limitar o condicionar esa cohabitación social. Su preocupación ante la criba entre humanos (merecedores de respeto) y no humanos le lleva a recurrir al dominio preontológico descrito por Levinas, como un ámbito fuente de responsabilidad y respeto ante todo Otro. Sabe que Levinas advierte que toda representación e institucionalización de ese ámbito traiciona la infinitud representada. La infinitud nunca es representable. Incluso cuando el rostro del Otro porte esa infinitud, ella nunca se puede encarnar, devenir fenómeno. Butler afirma que aunque Levinas tome “una tradición religiosa dada como precondition de la responsabilidad ética, y de ese modo presente otras tradiciones como amenazas a la eticidad, es razonable insistir en un encuentro cara a cara justamente aquí, donde él afirma que no puede haberlo” (Butler, 2005, 132). El encuentro “óntico” del rostro concreto es la herida traumática, donde mi subjetividad se manifiesta pasividad primaria. Al mismo tiempo, la capacidad de respuesta subjetiva muestra que la posibilidad de agresividad y de respeto nacen ambas de ella.

En el rostro el sujeto identifica la huella de infinito y al mismo tiempo la prohibición y la tentación del asesinato. La “ética” en sentido levinasiano significa esa relación fundante, antes de toda reflexión o institución. No es la ética un conjunto de normas, ni una disposición racional de juicio, sino ante todo un impacto intersubjetivo que conmociona e instituye subjetividades. Butler vuelve sobre dos nociones fundamentales para comprender la positividad y productividad de la(s) violencia(s): la violencia ética en Adorno y el análisis de Benjamin.

En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler recurre a Adorno para identificar los modos que tiene la ética de ejercer violencia. Para Adorno las preguntas morales aparecen cuando un *ethos* pierde vigencia, y se separan las convicciones individuales de las imposiciones o tradiciones colectivas. Butler identifica a partir de esto distintos modos de violencia ética:

Primero está la pretensión misma de universalidad, y los modos de interrogación y legitimación moral que no condicen con las convicciones y la sensibilidad histórica de los individuos a quienes se imponen (Butler, 2005, 15). No es la universalidad misma el problema, sino las condiciones y la imposibilidad de apropiación por parte de los sujetos.

Otra forma de violencia es el gesto de forzar la coincidencia de sí consigo mismo, por la cual el yo es transparente como ideal ético y debe superar todo aquello que lo aleje de sí. En una reflexión cerrada, el sujeto se ve forzado a dar cuenta totalmente de sí, incluso de sus aspectos oscuros e inexplicables. Esta violencia *ad intra* tiene un complemento *ad extra*, en la violencia del juicio y la

condena a quien no cumple el ideal moral. La consecuencia de este juicio es el castigo, que erosiona la posibilidad de reconocimiento y autorreflexión, e imposibilita dar cuenta críticamente de sí (Butler, 2005, 112).

La tercera forma ya tiene una raigambre teológica, en tanto formula a la voz de Dios como intrusión primaria que genera la responsabilidad original nacida con el judaísmo. La idea levinasiana de sustitución como estructura de la subjetividad significa asumir la carga de los otros, e inscribir esa acción en un mandato divino heterónomo (Butler, 2005, 124). Es el trauma en que la identidad subjetiva es sustituida por otro.

Finalmente expone una forma de violencia sintetizándola en lo inhumano, separación y condición de lo humano. Lo inhumano no son las acciones aberrantes o lo horrible, sino “un medio esencial gracias a cuya intervención nos convertimos en seres humanos en y a través de la carencia de nuestra calidad de tales” (Butler, 2005, 146).

Lo notable y transversal en todas estas formas es un elemento que hermana a Nietzsche con Levinas: la acusación de culpa ante otro produce la posibilidad del sujeto (Butler, 2005, 120). En todas esas formas hay una tensión entre el sujeto y lo que lo otro – humano, divino o la universalidad de la ley – instaura en el Mismo (Levinas, 1995, 59-64). En términos levinasianos, el Mismo es desfasado por el Otro en él. A pesar de los riesgos y violencias que esas subjetivaciones y modelos de racionalidad conllevan, Butler reconoce que el sujeto solo puede ser dentro de alguna forma de racionalidad. Con Foucault, ella relaciona formas de racionalidad y de subjetivación (Butler, 2005, 162). Por eso ni la universalidad ética es necesariamente negativa, ni toda violencia es de por sí repudiable. De lo que se trata es identificar modos de violencia, sus posibilidades y consecuencias. Sirve ver cómo aborda Butler la *Crítica de la violencia* de Benjamin, para exponer las condiciones de posibilidad y legitimación de la violencia legal, y la relación entre ley y violencia. Así abre la pregunta por la violencia-no violenta, que no se dirige a los cuerpos y vidas humanas sino a la coerción contra los mismos. Para Benjamin, la violencia que se opone a la destinal y mitológica –imposición de un *ethos* naturalizado y positivado luego– es la violencia divina. Esta violencia tiene un componente teológico-político mesiánico, que enfrenta la responsabilidad legal porque capta el sufrimiento en la vida. Benjamin liga como fuentes de este pensamiento la violencia de la huelga y el mandamiento divino, que se plasman en última instancia en el mandamiento bíblico “no matarás” contra toda justificación estatal de la muerte. El mandamiento “tiene en su centro una lucha continua con la no-violencia” (Butler, 2006, 205). Butler reivindica, contra las críticas de Derrida y Arendt, el mesianismo y el origen del vínculo como mandamiento, pero ofreciendo una interpretación propia: lo mesiánico destruye el marco legal, porque es alternativa al poder mítico. La formación del sujeto es una operación de esa violencia, en tanto efectúa un vínculo de la persona a la ley y se vuelve un modo de dar cuenta de sí. Frente al modo sangriento de ejercicio legal estatal y mítico, la violencia divina no

golpea al cuerpo o la vida del individuo, sino al sujeto formado por la ley: “sería el deseo que da lugar a una violencia contra la violencia, una que busca liberar la vida de un contrato mortal con la ley, una muerte del alma viviente por la fuerza endurecida de la culpa” (Butler, 2006, 211).

Como mandamiento, la violencia divina toma la forma de una palabra sin castigo, sin poder policial para forzar. No es siquiera un criterio de juicio sino una guía de la acción con un final no prefigurado de antemano. La responsabilidad no es el respeto ciego del mandamiento sino diálogo, tensión y lucha con el mismo. El mandamiento busca la brecha o interrupción en que el ser humano no se identifica con su mera vida, no para espiritualizar sino para partir de esa no-identificación y cuidar esa mera vida, su sufrimiento y su límite frente a toda otra violencia.

Según Butler, el reconocimiento del infinito en el cara a cara del Otro ser humano concreto permite concebir a la ética como un trauma. Este trauma no es amorfo, sino que se ve posibilitado por el mandamiento, en una posición crítica a los sistemas legales estatales legitimados por el estado o el mito. Paradojalmente, es una irrupción heterónoma que todo el tiempo exige ubicarse en la brecha que separa lo humano de la mera vida, que los sistemas violentos pretenden subyugar. Esta separación no es para extrapolar lo humano a algo no terrestre, sino para inscribir los sufrimientos concretos en una responsabilidad que convoca al sujeto a generar modos de racionalidad siempre revisables, tanto por el respeto de la transitoriedad de los mismos como por la obediencia al mandamiento que siempre excede todo sistema institucional. Frente a la crítica de heteronomía, Butler afirma que “el individuo que lucha con el mandamiento es comparado con la población que opta por la huelga general, ya que ambos rechazan cierta coerción y, en el rechazo, ejercitan una libertad deliberativa que es la única que sirve como base de la acción humana”; así se rechaza la violencia estatal “por la memoria y anticipación de tanto dolor y aflicción, y esto en el nombre del viviente” (Butler, 2006, 219).

### 1.3. Žižek sobre la excepción fundadora

Ante el “humanismo” de la lectura de Butler sobre Levinas, Žižek postula el valor del “in-humanismo” de las posibilidades que el judaísmo y el cristianismo portan consigo, como algo necesario para una época donde la muerte del sujeto, el marriage del capitalismo con las versiones liberales de lucha por el reconocimiento (reducidas a las opciones sexuales individuales o los derechos culturales y étnicos), y la suspensión de prohibiciones instauran notables paradojas: el goce se vuelve mandato, pero no se quiere pagar el precio del goce; se libera al sujeto de todo límite superyoico, pero se satura la sociedad de regulaciones; se normativiza todo comportamiento, pero no se deja lugar a una decisión ética genuina (Žižek, 2009b, 169-175). La liberación de las imposiciones tradicionales no ha conllevado necesariamente una experiencia de libertad. Una de las herramientas para contraponer a estas características epocales es tomar de ambas experiencias religiosas algo conmovedor y revolucionario: su modo

de acceso –en lenguaje de Lacan– a lo Real. “La religión es lo Real como la Cosa imposible más allá de los fenómenos, la cosa que ‘resplandece a través’ de los fenómenos en las experiencias sublimes; el ateísmo es lo Real como mueca de la realidad, justamente como el desajuste, la inconsistencia de la realidad” (Žižek, 2004, 145). No se puede aquí abordar *in extenso* lo simbólico, imaginario y Real lacanianos, pero sí aclarar que lo simbólico en tanto lenguaje y ley está asentado sobre un núcleo imposible, una “cosa” traumática que emerge, y que de modo fantasmal el sujeto genera un ámbito imaginario para lidiar con ella. Para Žižek judaísmo y cristianismo tienen modos complementarios de abordar ese hiato traumático, y al mismo tiempo portan una perversión y un potencial crítico notable frente a otras religiosidades contemporáneas, conniventes con las paradojas mencionadas.

El autodefinido “materialismo paulino” de Žižek invierte la tesis de Levinas-Derrida sobre el núcleo de la religión como creencia en lo Real traumático e imposible de una Alteridad que deja huellas en el rostro, y que por tanto todos –ateos inclusive– serían partícipes de esta religión sin institución. En cambio, Žižek plantea que la religión sin religión no ofrece ese contenido sin forma –por ej. la experiencia ética del Otro– sino un vacío que no se rellena –religiosamente– con un contenido determinado. Ateísmo y religión son modos de relacionarse con ese vacío, y Pablo sería quien permite exponer los dos principales modos de relación con el mismo, judaísmo y cristianismo.

Nuestra época se caracteriza por el retorno del “holismo” y la caída de autoridad simbólica paterna, las prohibiciones tradicionales y los núcleos históricos de autoridad. Se vuelve a una “ética” naturalista, donde razón y vida condicionan plenamente, donde se atribuye una eficacia material directa a la naturaleza y sus impulsos, siendo la razón el instrumento para ejecutarlos (Žižek, 2001a, 342). En cambio, la confrontación con la prohibición y su vínculo con la interpretación religiosa, muestran al Otro en dos figuras: como origen de ley prohibitiva (lo simbólico) y como Otro (Cosa real traumática). En el análisis freudiano del Edipo, éste aparece como la excepción, que encuentra y mata al padre en tanto tercero que impide el acceso al goce. Pero en *Totemy tabú* el asesinato comunitario del padre genera la ley o prohibición simbólica (el padre que vuelve como nombre). La *excepción* de Edipo asesino se universaliza y es fundamento de la comunidad humana. Finalmente, Žižek afirma que a esa prohibición le falta algo para su efectividad: ser sostenida por la voluntad. En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud da este paso mediante dos figuras paternas. Ya no se trata del padre que goza obscenamente contrapuesto al padre muerto que porta autoridad, sino el Moisés egipcio que rompe con el politeísmo naturalista e introduce un orden racional divino monoteísta, contrapuesto al Moisés hebreo, que es Dios celoso de su pueblo y exige fidelidad. En esta secuencia aparecen tres cuestiones centrales: la separación entre lo simbólico de la ley y lo Real del traumatismo o el acto de fe; la excepción y la universalidad. Esta secuencia muestra la grieta que la ley genera entre el orden “natural” de las cosas y el orden religioso. Mientras que habría una coincidencia profunda entre la universalidad abstracta de una ley y la

subjetividad más arbitraria, la operación de la religión es vincular excepción y universalidad, lo que posibilita una genuina decisión ética.

La ética judeocristiana funda lo humano en un encuentro traumático con la alteridad radical, al tiempo que esa alteridad es menesterosa porque sin la humanidad no existe espacio para su revelación (Žižek, 2001b, 127). Este encuentro traumático es el comienzo de la historia, posibilidad de confrontar lo temporal y lo eterno, sin reducirlo todo al historicismo (Žižek, 2001b, 131). Eso permite introducir una cuña crítica a las instituciones legales históricas. Así rechaza que los Derechos Humanos sean los mandamientos secularizados.

La idea de mandamiento conlleva una exigencia de amor al prójimo no como imaginario (representación de otro yo), ni como simbólico (sujeto legal abstracto portador de derechos), sino como abismo de lo Real, inhumano. En el mandamiento judío cumplir la letra exime del fantasma del superyó, que racionaliza lo innominable de ese encuentro con el otro. Žižek afirma que el apego a la norma simbólica exime del trasfondo fantasmagórico de superyó y culpa. Pero Pablo aporta un segundo modo de liberación por la ley: no se trata de oponerse a la ley ni de cumplirla estrictamente, sino que al creyente todo le está permitido por el amor: todo es lícito pero no todo es benéfico (Žižek, 2001a, 162). Enfrentar al prójimo con el mandato del amor no significa una serie de imposiciones predefinidas, sino la apertura a una decisión que porta el riesgo de la novedad. Pablo rompe con el particularismo y traduce lo idiosincrático o iniciático del cristianismo a un universalismo. El sujeto es ese hiato o espacio que por una decisión o acto fundamenta el orden, y la decisión radical por la fe es un acto que asume esa brecha (Žižek, 2001a, 170). Ambos monoteísmos portan la “lógica paradójica del no-todo” que Lacan identifica en ese significante maestro que se exime, se exceptúa, permanece fuera de lo totalizable, al tiempo que es fuente de la ley y la decisión.

La singularidad universal del judaísmo significa que las reglas particulares y su excepción no son una negación de la humanidad sino la representación de la universalidad. Las prohibiciones judías no se refieren así a la alteridad pagana, sino “a la violencia del propio exceso imaginario del judaísmo” porque una prohibición así carecería de sentido para el paganismo. Es el judaísmo quien realmente antropomorfiza a Dios, haciendo del encuentro con él una relación interpersonal (Žižek, 2001b, 151). Para el judaísmo el Otro es sublime, irrepresentable, mientras que el cristianismo sólo afirma la apariencia en Cristo, la identidad en él de humano y divino. El cristianismo es una desublimación radical. El universalismo cristiano se da por la suspensión-culminación de la ley, no por haber un piso “natural” común pagano ni por el reconocimiento del otro mediado por el mandamiento, sino que es afirmación del otro en lo que tiene de imperfecto, limitado—que es universal (Žižek, 2001b, 169).

Žižek propone entender ambos monoteísmos a partir de un modo de constitución de la subjetividad en vistas a una ley, fruto de una decisión. La decisión significa afirmar un elemento particular que interrumpe el equilibrio del todo.

Contra la identificación directa y equilibrada del paganismo entre razón y naturaleza, el monoteísmo asume la posibilidad de una decisión ética en sentido radical, que permite la libertad. Aparentemente las cosas serían al revés: la imposición de la ley, por ejemplo religiosa, sería una restricción de la libertad. En cambio es la “castración”—el objeto negado que limita la libertad— la condición de subjetivación. Frente a las posiciones que niegan el trauma, lo idealizan o simplemente pretenden superarlo, Žižek afirma que son un intento de goce sin límites, perverso porque condenan a la imposibilidad de disfrutar cualquier objeto. El rechazo de la subordinación al Otro fuente de la norma les llevará a una subordinación mucho más cruel que dominará toda su relación con el mundo y los demás (Žižek, 2005, 57). Si rechaza la “excepción fundadora” (lo prohibido por otro que prohíbe) el sujeto finalmente queda privado de toda la realidad. Por eso, aceptar ese límite no es irracional, ya que la razón se salva adhiriéndose a su excepción fundadora y no eliminándola (Žižek, 2005, 68).

## 2. Violencia ética y subjetivación

Si la ética no es el conjunto de normas o un razonamiento prudencial para alcanzar fines naturales, entonces estas tres interpretaciones enriquecen la posición de Levinas denotando los cimientos teológicos sobre los que se funda. Los tres autores asumen en su recepción crítica de Levinas lo que Žižek denomina “paradoja de la *decisión pasiva*”, o sea asumir que la más plena libertad e identidad está en identificarme con la “decisión del Otro en mí” (Žižek, 2001b, 170). Para usar una vez más el lenguaje de Žižek, la excepción que funda la norma no está fuera, lo real no es exterior a lo simbólico. Toda decisión ética conlleva en sí el trauma del encuentro con el otro demandante, que permanece inenunciable aunque sigue teniendo efectos en el lenguaje (Žižek, 2005, 98).

Cuando Levinas afirma que el rostro se niega a ser contenido pero se aborda por el lenguaje, está formulando una teoría ética del lenguaje, que relaciona términos separados, rompe la continuidad de ser e historia, y permite que irrumpa lo nuevo al modo de una respuesta responsable (Levinas, 1995, 207-208). Pero esa respuesta necesita luego de una normalización, el mandamiento se convierte en sistema legal. Levinas le llama “Dicho”. Esa puede ser también una interpretación de la afirmación de Butler y Žižek sobre la ley como violencia primera. Por esa tensión se entiende la perversión que Žižek identifica en las éticas modernas y el “cristianismo realmente existente”: no ve que el Gran Otro ya no existe, y que se busca reemplazar la violencia del encuentro con el Otro con otras violencias artificiales (la razón o la tradición heredada, asumidas “libremente”) (Žižek, 2005, 76). Pero lo que Levinas postula es que el “Decir”, o impulso que nace del encuentro con Otro que convoca a la responsabilidad, siempre permanece separado de lo Dicho y el sistema por un hiato insalvable.

Aquí yacen tres puntos centrales para la violencia ética. Primero, el sujeto es rehén del otro, su subjetivación es asujetamiento, lo que choca con la razón autónoma moderna. Además, toda discusión sobre ética debe necesariamente

abordar la cuestión de la universalidad, que en esta perspectiva se muestra como doble exceso, sea porque respecto del sujeto la decisión es siempre individual frente al Otro, sea porque respecto del Otro el universal desconoce de necesidades y situaciones particulares. Finalmente está la cuestión de la prohibición como origen de la ley, ante los actuales reclamos de derechos y un sistema estructurado como resolución de conflictos entre derechos.

Levinas afirma que la relación ética cara-a-cara es trauma pero no escándalo, es epifanía pero no irracionalidad, es un gesto de fuerza pero “no-violencia por excelencia” (Levinas, 1995, 216). Pero esa recepción se hace a pesar mío, como el *Deus fortior me* de Rosenzweig (Rosenzweig, 1979, 510). Irrumpe una violencia vinculada con la noción de elección o asignación, que excede, por su contenido teológico, a las aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas (Levinas, 1987, 149).<sup>2</sup> En esos discursos toma la figura del noema que excede a su noesis, o de lo Real que no puede ser convertido en simbólico. Esa elección del sujeto que se encuentra con el infinito de un mandato en Otro es doblemente universal: respecto de cada Otro individual, en tanto no es único; y respecto de otros que exigen medida e igualdad. Žižek ve que esta figura de excepción, que remite a Jesús cumpliendo la ley al abolirla y a Kierkegaard superando a la ética con la religión, hace del cristianismo algo “moderno” porque contenido de la norma y decisión libre quedan escindidas.<sup>3</sup>

La elección también es un particularismo universalizable – no imponible – porque, como sucede con el judaísmo, la recepción de un mandato lo convierte en figura universal de la responsabilidad. Si la universalidad cristiana significaba, en términos paulinos, la erradicación de toda particularidad, en el judaísmo significa acentuar el sesgo. La “tentación de la tentación” de occidente, según Levinas, es la situación en que uno comprende al mundo e incluso actúa, pero permaneciendo independiente. En cambio, el judaísmo ha recibido la Tora (ley, pero ante todo encuentro y luego interpretación), lo que genera la conciencia de una urgencia de ir hacia otro, y no de retornar sobre sí (Levinas, 1996: 85). La pregunta que aflora es cómo hacer que esa violencia del mandato vivido personalmente no se convierta en una imposición indebida de los demás, la subordinación a una moral y el intento premoderno de hacer confluír en una sola narración del mundo lo bueno, el deber y la acción política.

### 3. Violencia teológico-política

La “ética sin ley” sobre la que Derrida advierte, y la relación entre exclusivismo judío e incondicionalidad de la responsabilidad, cuyo anverso es un enemigo que nos es ajeno y sin punto en común, como le preocupa a Žižek siguiendo a Sloterdijk, son un notable desafío, máxime si se vincula a esa relación

<sup>2</sup> Levinas denomina a esa experiencia “alienación” y “obsesión”.

<sup>3</sup> Lo que acerca todo el desarrollo a Schmitt (ver Žižek, 2001a, 129).

con el “prójimo” de la tradición religiosa (Žižek, 2009a, 75, 82). Hay una insoslayable lista de autores que han trabajado sobre el vínculo de violencia, sacrificio y religión (cf. Girard, 2009; Cavanaugh, 1998). Lo relevante aquí no es la crítica antropológica de las instituciones y su violencia, sino preguntar cómo la estructura teológica genera una relación que violenta a la subjetividad de un modo particular. Toda ley también es violenta y excesiva, pero diversos modos de violencia generan diversos modos de subjetividad, y estos modos de subjetividad son los que a su vez limitan esa violencia – o no.

Este vínculo con la alteridad anticipa otros campos de la filosofía práctica, por ejemplo las demandas de reconocimiento y reciprocidad que se dan en la política. Žižek no encuentra que sea en sí mismo un problema la universalidad concreta, el individuo inscripto en la totalidad, en cuya crítica Derrida sigue a Levinas, aunque sí ve en la lectura humanista de Butler una “concreción” de la humanidad en el rostro que no da cuenta del vacío y el abismo que origina la ley. Žižek propone que la resolución del problema sea de instancia política, superadora de la religión y la ética: la modernidad se caracteriza por la tensión entre lo religioso, lo ético y lo político. A diferencia del *ethos* antiguo, en que las tres instancias sólo eran facetas de un mismo prisma, el cristianismo y la modernidad asumen la autonomía y la tensa relación entre ellas. Así aparece la pregunta por el modo de subjetivación posible en ellas. Agustín se liga con Lenin en su crítica a la “libertad formal”: el gesto político y religioso por antonomasia significa ponerse a disposición del mandato externo, en que lo ético como norma o procedimiento es suspendido en vistas de un mandato superior (Žižek, 2001b, 171). La libertad concreta sería la obediencia a ese mandato. Cuando Levinas encuentra que ese mandato es ética-religión en sentido originario, y lo político-legal-teológico es posterior, obliga a pensar las relaciones de estos ámbitos. Levinas da cuenta de esta relación interpretando a la teología y la política como secundarias y a veces desconectadas respecto de la experiencia ética inicial: la teología olvida la experiencia inicial volviéndose ontoteología, metafísica y apologética; y la política está separada de religión y ética, porque mientras estas parten de la desmesura del deber, aquella busca el reconocimiento y la felicidad (Levinas, 1987, 42, 48; 1995, 87, 257). Así, desatender el deseo y mandato del Otro significa el riesgo de una violencia superior.

Un modo de vincular la ética levinasiana y su violencia con los compromisos públicos proviene de la teología política de las últimas décadas. El punto clave es cómo se configura una subjetividad a partir de un mensaje religioso que no pretende ser privado sino públicamente significativo. Con palabras de Rosenzweig, cómo la experiencia cristiana es motor de transformación del mundo, porque mientras el acto judío es permanecer en la fidelidad a la ley, la actividad cristiana es configurar un pueblo, y sus miembros individuales como *res publica*. El cristianismo extiende un mensaje mediante la transformación de instituciones seculares, nunca identificables con el Reino (Rosenzweig, 1997, 406). La teología política retoma el espíritu mesiánico-escatológico, en tanto identifica señales del fin de los tiempos y una memoria del sufrimiento que activa los recursos teológicos necesarios para la acción. A diferencia

de dos interpretaciones usuales de la modernidad, la teología política no significa ni la separación de los ámbitos – público-privado, religioso-secular – ni la oculta unificación de aquello que la filosofía mantuvo escindido hasta Kant – las modalidades de la posibilidad del poder, la contingencia de la voluntad y la necesidad del saber – y que el gran pensador de las críticas y la separación de ámbitos inconscientemente reunió con su “*man muss wollen können*” (Agamben, 2013, 255). En cambio, la teología política formula la autonomía y vinculación mutuamente crítica y desafío de los ámbitos. ¿Cómo han de relacionarse ética, teología y política?

Metz y Moltmann han identificado como impulsos escatológicos que abren a la responsabilidad por el Otro diversas expresiones actuales de “tiempo final”: las crisis económicas y sus impactos sobre los más desposeídos, la crisis ecológica y el fin del sueño del capitalismo moderno de una productividad y un consumo infinitos, la crisis de Dios con el mal radical del siglo 20 (Moltmann, 1999, 13-17). La apertura ética en tanto conmoción por todo ese mal presente está vinculada con la memoria del sufrimiento. Esta “cultura anamnética” identifica en cada singularidad sufriendo un mandato universal, con raigambre teológica pero necesariamente vinculado a la acción política (Metz, 2007, 52).

Vale retomar la concepción de subjetividad en juego. En la teología política de Metz (1979, 76), el sujeto no es sólo individuo sino al mismo tiempo pueblo. El sujeto se configura junto a otros que comparten solidariamente una historia, sufrimientos, y la común experiencia de opresión y liberación. Por ello las experiencias bíblicas no son un accidente histórico sino una categoría identitaria. Son sujetos históricos que configuran colectivos, cuya existencia se lee a la luz de una tradición recordada de sufrimientos, deseos de liberación, e intervenciones divinas en favor de los sufrientes. Esta noción elemental lleva a revisar la relación con los demás en tanto prójimos y sujetos políticos.

La noción bíblica de prójimo, que la ética levinasiana asume, es interpretada por Moltmann diciendo que “en Cristo se han hecho uno Dios y el prójimo” (Moltmann, 1975, 41). No se trata de una unidad sustancial, ni tampoco la afirmación vulgar protestante de que la moral y su abnegado cumplimiento sustituyen a la religión. Los profetas critican los poderes del mundo, pero aún más rechazan el moralismo, que finalmente es incapaz de transformar estructuras y sólo se reduce al trato individual (Moltmann, 1975, 42). El diálogo de ética y teología frente a la experiencia de sufrimiento y demanda de liberación definitiva significa un desafío mutuo: mientras la noción de creación y el impulso escatológico son despotenciados, la potencia teológica se subordina a un orden moral; en cambio, enfocar desde la crucifixión y el reclamo de liberación estos contenidos liberan un diálogo mutuamente desafiante e infinito entre ética y religión. Se separa lo que Levinas entendía como piso común de apertura a la alteridad. Moltmann identifica un *pathos* que motoriza el potencial liberador y supera tanto las nociones “apáticas” de la ética helénica como el rigor universalista sin otras intenciones kantiano. Y el lugar donde se realiza esta acción es en el corazón de la

historia como “sacramento” (Moltmann, 1975, 443). Se abre una nueva y fecunda brecha con el pensamiento de Levinas y Rosenzweig, que entienden de modo atemporal al mandamiento, lugar extra-histórico desde el cual juzgar la historia y sus acciones, contra el riesgo cristiano y hegeliano de canonizarla.<sup>4</sup>

La experiencia monoteísta rompe el universal por el reclamo inmediato que nace del encuentro con Otro, y al mismo tiempo sostiene la necesaria universalización y extensión histórica del mandamiento. No es casual que la “nueva” teología política subvierta en un punto central a Schmitt: a pesar de su idea de soberanía y la imposición de un orden de administración en la *demora* divina, *katechon*, la recepción teológica de las últimas décadas ha transformado la acción en el mundo como transformación movida por la *anticipación* escatológica, que lleva al compromiso político con los pobres y en vistas de justicia y paz (Moltmann, 2013). Metz aporta un correctivo dialéctico a la desprivatización que Schmitt postulaba: la atención actual de la teología está enfocada en las víctimas, y fuerza a los sistemas a exponer los signos del sufrimiento en la historia de la humanidad. La justicia no es experiencia privada, o norma desinteresada y equilibradamente universal. En cambio, busca modificar estructuras para que atiendan el clamor de las víctimas y postula la necesidad de una autoridad universal legítima en un mundo estrictamente plural. La violencia de la ética como reconocimiento de la alteridad es acentuada por la violencia del sufrimiento de las víctimas que la memoria del sufrimiento trae una y otra vez al ámbito político, sacándolos de su ostracismo y olvido (Metz, 2013).

La desprivatización relaciona praxis ética y praxis social política. La ética kantiana y su universalización no sólo tuvo dificultades para entender la historicidad de las decisiones, sino que los imperativos éticos individuales desplazaban a otro campo la acción política (Metz, 1979, 68). En este sentido es correcta la crítica marxiana a los derechos como configuraciones que legitiman el statu quo de los individuos. En cambio, una dimensión ética, que busca ante todo dar cuenta del encuentro con otro y su demanda de reconocimiento, significa instaurar políticamente estructuras de respeto de los individuos contra las violencias fácticas, incluida la violencia religiosa. Junto con la fuerza de la memoria del sufrimiento, la dimensión teológica incluye el reaseguro profético que refuta cualquier “cumplimiento” histórico. La ética, así demandada por la experiencia teológica, inicia un movimiento peligroso. No es placebo o fantasma que apacigua y modera a las sociedades, sino una herramienta para el reconocimiento radical del Otro. Frente a las éticas contemporáneas, que ante la caída de las fundamentaciones y el desafío emotivista buscan en la legitimación procedimental de las decisiones una base estable para los

<sup>4</sup> “El juicio de la historia se pronuncia siempre por contumacia” (Levinas, 1997, 256); “Por eso nos negamos a ver a ‘Dios en la historia’ (...) Vemos a Dios en cada acontecimiento ético, pero no en el todo realizado, en la historia. Pues para qué necesitaríamos a Dios si la historia fuese divina; si toda acción que fluye en esa cuenca fuera sin más divina, entonces estaría justificada”, (Rosenzweig, 1979, 112).

dilemas morales, esta perspectiva de violencia ético-teológica hace que la discusión racional tenga en cuenta aquello(s) olvidado(s) que no ha(n) accedido a la mesa del diálogo racional y simétrico. Por eso fuerzan su entrada al ámbito público no como reclamos privados de una confesión sino como demandas abiertas de humanidad.

La violencia estructural que exponen los fenómenos ético y religioso no es un fenómeno posterior al encuentro original del Otro, sino que se da en el encuentro mismo. Ella recoge el acicate judío de una ética de la alteridad, aunque es necesario asumir políticamente la necesidad y el riesgo de dar a ese Otro rostros y nombres concretos. Estas discusiones siempre incluyen un tipo de violencia, en tanto niegan sus negaciones fácticas. Y lo hacen en nombre del viviente.

### Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2013): "Archäologie des Befehls", en F.W. GRAF y H. MEIER (eds.) *Politik und Religion*, Beck, München, pp. 241-258.
- BAUMAN, Zygmunt (2011): *Ética posmoderna, Siglo XXI*, Buenos Aires.
- BLUMENBERG, Hans (2008): *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia.
- BUTLER, Judith (2005): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BUTLER, Judith (2006): "Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'", en H. DE VRIES y L. E. SULLIVAN, *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York, pp. 201-219.
- CAVANAUGH, William T. (1998): *Torture and Eucharist*, Blackwell, Malden.
- DE DUVE, Thierry (2006): "Come On, Humans, One More Effort if You Want to Be Post-Christians!", en H. DE VRIES y L.E. SULLIVAN, *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York, pp. 652-670.
- DERRIDA, Jacques (1989): "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, pp. 107-210.
- GIRARD, René (2009): *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Madrid.
- LEVINAS, Emmanuel (1996): *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona.
- LEVINAS, Emmanuel (1995): *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca.
- LEVINAS, Emmanuel (1982): *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris.
- LEVINAS, Emmanuel (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca.
- MENDIETA, Eduardo (ed.) (2011): *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid.

- METZ, Johann Baptist (1979): *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid.
- METZ, Johann Baptist (2007): *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander.
- METZ, Johann Baptist (2013): "Two-Fold Political Theology", en F. SCHÜSSLER-FIORENZA et al (eds.) *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, Westminster John Knox Press, Louisville 2013, pp. 13-21.
- MOLTMANN, Jürgen (1975): *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca.
- MOLTMANN, Jürgen (1999): *God for a Secular Society*, SCM Press, London, pp. 13-17.
- MOLTMANN, Jürgen (2013): "Political Theology in Ecumenical Contexts", en F. SCHÜSSLER-FIORENZA et al (eds.) *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, Westminster John Knox Press, Louisville 2013, pp. 1-11.
- ROSENZWEIG, Franz (1979) *Gesammelte Schriften 1/1*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- ROSENZWEIG, Franz (1997): *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001a): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001b): *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Síntesis, Madrid.
- ŽIŽEK, Slavoj (2004): *Repetir Lenin*, Akal, Madrid.
- ŽIŽEK, Slavoj (2005): *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires.
- ŽIŽEK, Slavoj (2009a): *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona.
- ŽIŽEK, Slavoj (2009b) *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia.

Artículo recibido en mayo de 2017. Aprobado por el Consejo Editor en julio de 2017.