Globethics Repository

Globethics

Teología, deconstrucción de lo ideológico y emergencia del sujeto [Theology, deconstructing the ideological and emergence of the subject]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Thesis
Authors	Panotto, Nicolás
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-10-30 18:49:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156831

INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS ISEDET

FACULTAD DE TEOLOGIA

TESIS DE LICENCIATURA

Teología, deconstrucción de lo ideológico y emergencia del sujeto

La relación - fe - ideología en Juan Luis Segundo desde una relectura posestructuralista

Nicolás Panotto

Buenos Aires, Agosto 2010

Teología, deconstrucción de lo ideológico y emergencia del sujeto

La relación libertad-fe-ideología en Juan Luis Segundo desde una relectura posestructuralista

Por Nicolás Panotto

Director de tesis: Dr. Néstor Míguez

Presentada como requisito para obtener el título de Licenciado en Teología en el Instituto Universitario ISEDET

Agosto 2010

Índice

Índice 2

Introducción 3

Los entretejidos de lo ideológico: una arqueología 9
Crítica de la nueva sociología: Max Weber y Karl Mannheim 14
El aporte del historicismo marxista: Georg Lukács y Antonio Gramsci 17
La escuela de Frankfurt: Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse 24
La escuela francesa y la influencia lacaniana: Louis Althusser y Michael Foucault 26
Lo ideológico desde un marco posestructuralista 29
- El sujeto y el acontecimiento: Alain Badiou 35
- El sujeto y la hegemonía: Ernesto Laclau 44
- Indecibilidad social, emergencia del sujeto y deconstrucción de lo ideológico: algunas conclusiones 53

Azar, libertad, fe e ideologías desde la universalidad antropológica en Juan Luis Segundo 56
Marco axiológico: gracia, realidad azarosa, libertad y construcción de la verdad 57
Hacia un marco de sentido: fe antropológica, fe religiosa 73
En busca de la eficacia: el lugar de las ideologías 77
Libertad, fe, ideología y teología de la liberación 87
Conclusiones 90

Hacia una teología del sujeto político 93
Teologías latinoamericanas y el regreso del sujeto reprimido 93
Sujeticidad política como decisión libre y deconstrucción de lo ideológico 99
Conclusiones 111
- La Biblia como acontecimiento 111
- Mesianismo antropológico 113
- Sujeto de fe 115

Conclusión 117

Bibliografía utilizada 119

Índice

Índice 2

Introducción 3

Los entretejidos de lo ideológico: *una arqueología* 9
Crítica de la nueva sociología: Max Weber y Karl Mannheim 14
El aporte del historicismo marxista: Georg Lukács y Antonio Gramsci 17
La escuela de Frankfurt: Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse 24
La escuela francesa y la influencia lacaniana: Louis Althusser y Michael Foucault 26
Lo ideológico desde un marco posestructuralista 29
El sujeto y el acontecimiento: Alain Badiou 35
El sujeto y la hegemonía: Ernesto Laclau 44
Indecibilidad social, emergencia del sujeto y deconstrucción de lo ideológico: algunas conclusiones 53

Azar, libertad, fe e ideologías desde la universalidad antropológica en Juan Luis Segundo 56
Marco axiológico: gracia, realidad azarosa, libertad y construcción de la verdad 57
Hacia un marco de sentido: fe antropológica, fe religiosa 73
En busca de la eficacia: el lugar de las ideologías 77
Libertad, fe, ideología y teología de la liberación 87
Conclusiones 90

Hacia una teología del sujeto político 93
Teologías latinoamericanas y el regreso del sujeto reprimido 93
Sujeticidad política como decisión libre y deconstrucción de lo ideológico 99
Conclusiones 111
La Biblia como acontecimiento 111
Mesianismo antropológico 113
Sujeto de fe 115

Conclusión 117

Bibliografía utilizada 119

Introducción

En la década de los '80, como resultado del aplacamiento del polvorín revolucionario de los '60 y '70 y el cuestionamiento a cierto marxismo emergido durante esas décadas, se comenzó a hablar de la "muerte de las ideologías". Este llamativo *slogan*, acuñado bajo diversas corrientes "posmodernas" (nomenclatura que dista de ser homogénea ya que encierra toda una gama de corrientes, desde las más incipientes ideas neoliberales hasta otras de corte crítico), remite a varios factores, desde conceptuales hasta contextuales (aunque ambos son imposibles de separar): el "fracaso" de ciertos proyectos revolucionarios que se predicaban por esas décadas en varios países del llamado Tercer Mundo, una crítica a la "impronta moderna" de la academia, una sospecha frente a los intentos universalizantes por ciertas teorías sociales y científicas, la puesta en escena de ciertos factores que redescubren la complejidad de "lo social" (como el lugar del discurso, de lo simbólico, de las segmentaciones y los movimientos sociales, etc.), entre otros.

Si miramos hacia atrás, la definición de "ideología" es ciertamente compleja y vasta. Si tomamos el término en forma general, podríamos retrotraernos desde Platón y Aristóteles hasta Kant, Maquiavello o Hegel. Pero de un modo más concreto, debemos hacerlo desde Marx y su *Ideología alemana*. Con esta obra se asentará una discusión que se extenderá hasta nuestros días, en el intento de definir y comprender la complejidad de un término que ha pasado, en el tiempo, por "oscuridades y luces".

En un comienzo, especialmente desde Marx, la ideología se entendía como *falsedad*, como algo "oscuro": la realidad de la lucha de clases estaba legitimada por una serie de "ideas" que naturalizaban el lugar de una por sobre otra. La ideología se concebía, así, en forma negativa y, aunque abarcaba distintos aspectos de la vida cotidiana, su punto de partida era esencialmente económico (por ende, respondía a un análisis economicista) y su espacio se depositaba en las "ideas". Este abordaje fue desarrollado por diferentes intelectuales durante la primera mitad del siglo XX, entre ellos Max Weber, Antonio Gramsci y Karl Manheim, cada uno con importantes diferencias entre sí.

Con el fuerte resurgimiento de una relectura del marxismo durante la década del '60, muchas de estas nociones (que habían caído en un fuerte descrédito por razones ya mencionadas) fueron rescatadas y reconceptualizadas. Una de las corrientes que posibilitó esto fue la Escuela de Frankfurt, conocida como uno de los paladines de la *teoría crítica*. Una de sus innovaciones fue la ampliación de la noción de ideología a distintos campos de la realidad social (la estética, el Estado,

la familia, la sociedad civil, el arte, el lenguaje) desde una revisión de los conceptos básicos del marxismo, como la lucha de clases, la dialéctica, etc.

Aunque sería difícil incluir a esta escuela de pensamiento dentro del posestructuralismo o posmarxismo (más allá de que hay quienes sí lo hacen[1]), la teoría crítica sirvió de puntapié para varios referentes de estas últimas, como Louis Althusser, Michael Foucault, Jacques Lacan, entre otros y otras. Estos autores profundizarán varias pistas descubiertas por la teoría crítica y el neomarxismo. Podríamos resumir el desarrollo de estos pensadores en dos aspectos. Primero, en una contraposición de los "temas fuertes" del marxismo ortodoxo: sujeto/objeto, idea/historia, conciencia/cuerpo, dominación/subordinación, clases/"nuevos movimientos sociales", entre otros. En segundo lugar, y como una ampliación del primer aspecto, respondieron a preguntas que quedaban abiertas en los abordajes ortodoxos: ¿está la ideología circunscripta al ámbito de la conciencia y de las ideas o posee un "cuerpo" propio e histórico?[2] ¿*Construye* la ideología al sujeto o se *encuentra* con él?[3] ¿Se puede decir que la única base de la ideología es el análisis de clase?[4] ¿Cómo se gestan los "juegos de poder": hay un grupo que se impone sobre otro en forma directa o existe un complejo sistema simbólico que se teje "desde abajo"?[5] Estas y muchas otras preguntas ampliaron el estudio de "lo ideológico" desde campos como la lingüística, la simbología, la semiótica, la política económica, la teoría del discurso, etc. Dichos estudios no hicieron más que evidenciar la complejidad del término, lo cual llevó, involuntariamente por parte de algunos, a, en cierta manera, descartar su uso debido a su caducidad y estrechez.

Pero entre fines de los '80 y principios de los '90 surgen una serie de estudios que prosiguen en la misma línea crítica en torno al concepto pero rescatan algunas nociones cuya estrechez de abordaje no implicaba su descarte. Creo, y esto es una suposición a confirmar en este estudio, que el hecho de que el término *ideología* haya estado tan ligado a un reduccionismo economicista de marco marxista, llevó, poco a poco, a dejar dicho elemento completamente de lado. Por esta razón, estudios de la mano de Pierre Bourdieu[6], Slavoj Žižek[7], Terry Eagleton[8],

---

[1] Ver Peter Dews, "Adorno, el posestructuralismo y la crítica de la identidad" y Seyla Benhabib, "La crítica de la razón instrumental" en: Slavoj Žižek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003, pp.55-106.

[2] Aquí recordamos los Aparatos Ideológicos de Estados (AIE) de Althusser o al "espíritu coagulado" de la máquina en Herbert Marcuse (*La sociedad industrial y el marxismo*, Buenos Aires, Editorial Quintaria, 1969, p.36)

[3] Ver Michel Pêcheux, "El mecanismo del reconocimiento ideológico" en: Slavoj Žižek, *op. cit.*, pp.157-167, y Göran Therborn, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, México, Siglo XXI, 1987.

[4] Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

[5] Michael Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.

[6] Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Jürgen Habemas[9], Ernesto Laclau[10], Alain Badiou[11] y Nestor García Canclini[12] sirven para redefinir la ideología o "lo ideológico"[13] desde distintas aristas, profundizando y analizando las sospechas y replanteamientos de las corrientes posestructuralismas y posmarxistas.

En resumen, podemos decir que la definición de ideología y, por ende, de la crítica ideológica como marco de análisis, más allá de los cuestionamientos al término (o, tal vez, a razón de ellas) ha pasado de un abordaje economicista, romántico y maniqueo, a uno más amplio, caracterizado por elementos como el reconocimiento de la positividad del término (en el sentido de ser una "entidad desdibujada" o que busca desdibujar pero que se presenta desde elementos "reales" de la vida cotidiana), su "corporización" en diversas mediaciones sociales e históricas, su rol en la interpelación y construcción de la subjetividad, su subrepticidad en lo discursivo y simbólico, el lugar de diversos grupos en su constitución (feministas, ecologistas, pacifistas, indigenistas, etc.) más allá de la restricción de clase económica, entre otros aspectos.

Uno de los elementos centrales en esta redefinición del campo de lo ideológico fue la profundización en la noción de *sujeto*. Como intentaremos desarrollar a lo largo de este trabajo, veremos que en el estudio de las ideologías existe una continua tensión entre el espacio de lo ideológico (como campo político) y el lugar, dentro y "fuera", de los sujetos que afecta. Es, transcrito a un marco filosófico más amplio, la discusión en torno a la relación entre lo universal y lo particular. Aunque, como dijimos, la idea de sujeto siempre estuvo presente desde los inicios del estudio de lo ideológico (comenzando por Marx mismo), en estas últimas décadas, con el descreimiento de los Grandes Proyectos Políticos, las metanarrativas fundacionales y la vuelta al "individuo", se han puesto en marcha toda una serie de abordajes en torno a la emergencia de identidades y sujeticidades políticas, y a las disfunciones del campo ideológico que así lo permiten. Esto último ha sido mayormente desarrollado por corrientes posfundacionalistas y posmarxistas, de cierto corte posestructuralista y posmoderno. Debemos reconocer

---

[7] Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
[8] Terry Eagleton, *Ideología*, Barcelona, Paidós, 2005.
[9] Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1984.
[10] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.* Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000; *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE, 2000; *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005; *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008.
[11] Alain Badiou, *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999; *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
[12] Néstor García Canclini, *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, UBA, 1997.
[13] Utilizo esta categorización debido a que, como Pierre Bourdieu con su concepto de *doxa*, existen autores y autoras que prefieren utilizar otros términos en reemplazo.

que dichos abordajes han sufrido todo tipo de péndulos. Por ello, intentaremos analizar ciertas corrientes que han logrado un equilibrio, otorgando importancia al sujeto desde la deconstrucción de un campo de universalidad que define y desdibuja lo político.

En el ámbito teológico, las teologías latinoamericanas de la liberación (TL) han sido las que más han abordado explícitamente la relación con lo ideológico, a través de un rico diálogo con las ciencias sociales. Como bien sabemos, estas teologías son "hijas de los '60", con todo lo que ello implica: compromiso con el impulso emancipador de la época, en fuerte diálogo con las relecturas marxistas *en boga*, entre otros elementos.

En esta línea, fue Juan Luis Segundo uno de los más prominentes pensadores de la relación entre ideología y fe. Mientras una buena parte de teólogos y teólogas dentro de las filas latinoamericanas utilizaron livianamente el término ideología, Segundo hace un desarrollo exhaustivo del tema, llegando a la siguiente afirmación: "fe sin ideologías: fe muerta".[14].

Con respecto al tema que nos compete, el abordaje de Segundo demuestra la intrínseca relación entre fe e ideología como dos elementos que se conjugan inseparablemente en el campo de lo histórico y lo político. Esto es lo que lleva a definir la fe más allá de un marco estrictamente "religioso", categoría que Segundo diferencia de "lo antropológico" como demarcación más amplia. Es así que distinguirá entre *fe religiosa* y *fe antropológica*. Esta última, en tanto "estructura de significación", requiere de "métodos" y aplicaciones históricas concretas.

Es aquí donde entra en juego la *ideología*. "La fe no es una ideología, es cierto, pero sólo tiene sentido como fundadora de ideologías", dice Segundo.[15] Esta frase nos muestra dos cosas. Por un lado, pone a la fe como marco general (de significación) para el establecimiento y acción de una ideología, en tanto conjunto de prácticas históricas concretas. En segundo lugar, y en conexión al primer punto, la definición de fe supera todo reduccionismo religioso. En este sentido, la "fe religiosa" debe ser analizada desde un marco más amplio, donde los elementos estrictamente teológicos son comprendidos y entretejidos con categorías sociológicas determinadas. De aquí que la relación fe-ideología en Segundo se comprende y construye como un proyecto político concreto.

---

[14] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1975, p.122.
[15] Ibíd., p.124.

Así como hemos visto el desarrollo del término "ideología" en tanto noción sociológica y filosófica, con sus limitaciones demarcadas y resignificaciones necesarias, de la misma manera se requiere una evaluación de la relación fe-ideología en torno al método teológico de las TL, ya que ésta representa, como acabamos de ver en Segundo, un punto axial en las columnas de su propuesta. El abordaje ideológico de las teorías latinoamericanas tiene directa relación con lo central de su epistemología (y esto no solo en forma "explícita" sino también "implícita", en lo que refiere al uso de diversos elementos y marcos de análisis, como las opciones políticas, el análisis de las instituciones sociales, el rol de los juegos en el campo socio-económico, entre otros, todos estos correspondientes a un abordaje de "lo ideológico").

La redefinición del abordaje de "lo ideológico" en las TL tiene, al menos, dos objetivos centrales. En primer lugar, aclarar su marco epistemológico. Una de las grandes discusiones en torno a dichas teologías ha sido su uso del marxismo como marco socio-analítico. Mientras tradicionalmente lo han tomado como una simple mediación sociológica, muchos cuestionan ese lugar argumentando que ella va más allá de una simple compañía metodológica sin juicio de valor al primer paso de la tradicional trilogía "ver-juzgar-actuar". Esta mediación tiene sus influencias también en los presupuestos y, por ende, en los discursos y prácticas concretas que estas teologías proponen.[16] En segundo lugar, si partimos de este punto y reconocemos que lo epistemológico no es solo un *cómo* sino también un *qué*, entonces se hace necesaria una profundización de la temática como marco general y central en la construcción de las prácticas y discursos que estas teologías proponen.

Así como mencionamos que en el ámbito filosófico emerge la noción de sujeto como categoría política, y que como tal deconstruye el espacio de lo ideológico, el pensamiento de Segundo también nos aporta ciertas nociones epistemológicas y teológicas que nos guían hacia un mismo camino. Esto lo vemos en su desarrollo del concepto de libertad, por un lado, y de gracia y azar, por otro. Con el primero, Segundo reubica al ser humano dentro de la acción libre y creativa de Dios en la historia. Con las siguientes dos, redefine el espacio histórico desde la multiplicidad que se manifiesta en lo dado y como crítica frente a todo absoluto, ambas comprendidas desde la economía divina (que Segundo denomina *pedagogía divina*). El espacio azaroso y donoso es lo que abre las posibilidades para las acciones libres de Dios y, por ende, de los sujetos. Dichos elementos están

---

[16] Ver Jung Mo Sung, *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación*, San José, DEI, 1994, especialmente pp.101-118.

presentes a lo largo de todo el pensamiento de Segundo, aunque en sus últimas obras cobran mayor preponderancia. De aquí que, nos adelantamos a mencionar, dicho abordaje circunscribe el análisis de la relación entre la fe y lo ideológico hacia la presentación de un marco de propuesta de *sujeticidad política*, la cual aporta (y en algunos casos supera) varios abordajes teológicos actuales en relación a las TL, que precisamente parten de la noción de sujeto.[17]

En resumen, se hace necesario demostrar, y es lo que intentaremos hacer en este trabajo, que la resignificación del abordaje de "lo ideológico" en las TL, elemento central de su epistemología, ciertas perspectivas *post* encauzarán su elaboración hacia una mejor comprensión de la complejidad de la realidad socio-política y de los sujetos actuantes, en contraposición (o complementación) a ciertos marcos esencialistas y reduccionistas que han representado a las propuestas tradicionales. Ello apunta a la definición de un sujeto político que nos enmarque en una nueva comprensión de ciertos puntos centrales de la teología y de su lugar en el campo de lo político.

Algunas preguntas necesarias a hacer son: ¿cómo infiere una redefinición del sujeto en la comprensión de los actores/actrices del quehacer teológico? ¿Qué puede aportar la teología a la definición de un contexto complejo y a la deconstrucción de los absolutos sociales y filosóficos? ¿De qué elementos nos tomamos cuando, como dicen Laclau y Mouffe, no existe una noción suturada tal como lo es el de "sociedad"? ¿Cómo se comprende la liberación cuando vemos que los sujetos de dicha liberación y el contexto en donde se encuentran son imposibles de delimitar en una definición esencialista de la historia o a unas pocas leyes sociológicas?

[17] Hablamos aquí de la escuela del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), como veremos hacia el final del trabajo.

Los entretejidos de lo ideológico: una arqueología

Ideología es un término muchas veces utilizado livianamente en la jerga, ya sea en espacios de militancia como académicos, filosóficos o por el público general. Su sentido varía mucho de uso en uso, aunque podríamos decir que la definición más difundida es la de ideología como cúmulo de ideas representativas de un grupo. Al realizar una construcción histórica del término, podríamos remitirnos desde Platón hasta Maquiavelo, Hegel o Destutt de Tracy. Pero ciertamente es Karl Marx el referente principal que impulsará este término como marco de análisis. Más aún, su abordaje (en cierta forma ambiguo, como veremos a continuación) marcará el estudio de lo ideológico hasta el presente.

El término remite a 1798 con la obra de Destutt de Tracy titulada *Éléments d'idéologie*. El trasfondo de esta obra remite a la Revolución Francesa, siendo precisamente Tracy, junto a sus colegas del *Institut Nationale*, el frente de lucha revolucionaria, acudiendo al estudio y defensa de la noción de ideología como marco de análisis del contexto. Ya desde aquí la palabra adquiere un tinte peyorativo cuando Napoleón llama despectivamente "ideólogos" a los miembros de este instituto, claros oponentes a su política. Podemos ver que el origen de este término posee un contexto de reconstrucción social y revolución.

Tracy hace una distinción entre dos formas de concebir la ideología.[18] Primero, la "Ideología" como un proyecto que abarca el conjunto de la realidad humana. Pero en segundo lugar, la ideología "propiamente dicha" como formación de ideas. La "Ideología" es contrapuesta con la metafísica ya que responde a una ciencia perfectamente rigurosa. Pero por otra parte, ésta es la "verdadera metafísica" o la "verdadera filosofía" en donde todas las ciencias se fundan.

Como dijimos, el término cobra mayor fuerza analítica algunas décadas después, y desde otro espectro filosófico, con Karl Marx. Un número de comentaristas están de acuerdo en afirmar que existen dos formas de encarar la definición de *ideología* en este filósofo. Una primera, tal vez la más difundida, es la que pertenece a las "Tesis sobre Feuerbach" en su *Ideología alemana*. En esta obra, la ideología se aborda como una representación que emerge desde el mismo movimiento de los medios de producción económica. En sus palabras: "La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazadas con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos,

[18] Néstor Capdevila, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p.27ss.

el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material".[19] El problema surge cuando analizamos la forma en que este "comportamiento material" se desarrolla, y por ende las representaciones y las formaciones en la conciencia de los individuos. Es así que Marx y Engels usan el término de "cámara oscura" para describir dicho fenómeno. "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico".[20]

Es aquí donde Marx habla de la ideología como "falsa conciencia", como ese engaño producto de la alienación que sufre la clase obrera, funcional al posicionamiento de la clase dominante. Es, en definitiva, el poder de la "ideología dominante" de la época en las conciencias de las clases subalternas. Como dice la famosa afirmación: "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante".[21] En otras palabras, esto nos muestra que la ideología está ligada a la clase dominante *en tanto fuerza material.* Por ello, muchos/as afirman que se debe tener cautela con hacer una tajante distinción entre idea y objeto/mercancía en la definición de Marx, al menos en esta obra: ambas son inseparables y poseen una base netamente material. La idea dominante es una fuerza histórica y material dominante, encarnada en la acción del grupo de clase.

La pregunta es: ¿cuándo una idea se transforma en *ideología*? Según Terry Eagleton,[22] el texto oscila entre una perspectiva epistemológica y otra política en su respuesta. Esto se debe a que, por un lado, aborda la ideología como aprehensión de una "ilusión" en tanto amalgama de la ideología y la vida cotidiana; y por otra parte, habla de las ideas dominantes como formas ilusorias a través de la cuales se libran luchas de clase, ya que ocultan motivaciones ulteriores. En otras palabras, las ideas pueden ser ideológicas porque niegan las raíces políticas opresivas o porque son la expresión directa de intereses materiales, instrumentos reales de lucha de clase.

---

[19] Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005, pp.25-26.
[20] Ibíd., p.26.
[21] Ibíd., p.50. Dice más adelante: "por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas". Ibíd., p.51.
[22] Terry Eagleton, *Ideología*, pp.112-113.

Emerge aquí la definición de "conciencia". Según Marx, ella no es una propiedad interna del sujeto sino un *producto social.* Por ello hay que tener en cuenta que su definición debe estar ligada a una idea de "conciencia práctica", ya que de lo contrario estaríamos partiendo desde un reducto idealista. "La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo...".[23] Engels relaciona de la siguiente manera la noción de conciencia y el concepto de ideología:

> La ideología es un proceso que el supuesto pensador cumple acaso concientemente, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que lo ponen en movimiento le son desconocidas, sino no sería un proceso ideológico. Por lo tanto se imagina fuerzas motrices falsas o aparentes [...] Tiene que ver exclusivamente con materiales intelectuales [...] Esta manera de proceder es para él la evidencia misma, pues todo acto humano que se realiza *por intermedio del pensamiento* se le aparece en última instancia *fundado* también en el pensamiento.[24]

La crítica ideológica, en esta dirección, pasa por considerar que existen formas de conciencia falsas que sirven a la sustentación de un orden social específico.[25] De aquí se puede decir que la conciencia *falsa* sostiene la "verdad" de la condición material. La conciencia es lo que hace inteligible la realidad, la suma de representaciones que le dan sentido (aquí podríamos relacionarlo con representaciones simbólicas, pero eso está muy lejos de Marx). La observación a este abordaje es que la conciencia se traduce como una incapacidad de actuar en la realidad, logrando así una condición (ontológica) "autónoma". Esta noción evolucionó en lo que posteriormente se denominará "superestructura", noción fuertemente criticada por su carácter estático, dualista y mecanicista.

---

[23] Karl Marx y Friedrich Engels, *op. cit.*, p.31

[24] Mencionado por Néstor Capdevila, *op cit*, p.45. Cursivas originales.

[25] La respuesta a esta situación se encuentra situada en el mismo plano de lo material. "No se trata de buscar una categoría en cada período, como lo hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por la obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la 'autoconciencia' o la transformación en 'fantasmas', 'espectros', 'visiones', etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso de la de la relación, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución". Karl Marx y Friedrich Engels, *op. cit.*, p.40.

Una segunda definición del término ideología en Marx se relaciona con el concepto de *fetichismo*. Mientras que el primero se concentra en el campo de las ideas, éste profundizará la relación entre las ideas y las "cosas reales". El fetichismo se puede definir como el valor (inflado) que adquiere un elemento en su utilización dentro del proceso de intercambio. Desde esta perspectiva, la ilusión no pasa por la falsedad de la conciencia del individuo sino que ella se encarna en la misma definición y significación del objeto o mercancía, teniendo en cuenta que éste es determinado por su lugar dentro de las relaciones de producción e intercambio, o sea, de relaciones entre personas (recordemos que para Marx el sujeto es un *homo oeconomicus*, y por ende lo económico es el espacio vital primordial). En palabras de Marx,

> El carácter misterioso de la forma de mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos *como si* fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y *como si*, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores.[26]

Desde este marco, las mercancías son "objetos físicamente metafísicos" u "objetos sociales". Esta forma que adquiere el objeto no se relaciona ya con su carácter físico o sus relaciones materiales. Es, en palabras de Marx, "la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales" que se traduce, por ende, en "una relación social concreta establecida entre los mismos hombres".[27] En este sentido, por ejemplo, Marx relaciona dicho fenómeno con lo que sucede a nivel religioso, cuando productos de la mente humana cobran vida propia como seres con existencia independiente y en relación con las personas. Esto es a lo que llama *fetiche*. Fetichismo es, en resumen, la apariencia material de las condiciones sociales del trabajo.

Este valor particular que adquieren los objetos se crea en el acto de intercambio. El circuito de esta determinación no está dado desde el productor al producto, o sea, como la otorgación de un valor particular al resultado de su trabajo.

---

[26] Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1973, p.37.
[27] Ibíd., p.38.

Marx afirma que es al revés. Lo que hacen, primeramente, es equiparar los productos dentro del proceso de cambio, y así se determinan los tipos de trabajo, su dinámica y su valor. "No lo saben, pero lo *hacen*".[28] El lenguaje tiene un rol central en esta determinación.

El carácter de valor de los productos actúa como "magnitudes de valor", donde su movimiento dentro del espectro social aparece como independiente a cualquier injerencia de voluntad humana, inclusive en su proceso de cambio. Es así que Marx habla de las "ilusiones del sistema monetario" como "objetos naturales dotados de virtudes sociales maravillosas".[29] La economía política, según Marx, ha analizado de modo imperfecto el concepto de valor y su "magnitud", al no encontrar porqué su contenido reviste esas formas. Es así que uno de los principales elementos analizados desde este abordaje es el *dinero* en tanto objeto material que *contiene* un valor, y cuya finalidad es *determinar* un valor tanto a un bien como a una relación de producción. Se puede decir que el dinero tiene un efecto *sobrenatural*, en relación al valor y poderío que se le asigna, y *natural*, con respecto a su lugar dentro de las relaciones de producción.

Ambas definiciones de ideología presentan algunas problemáticas. En cuanto a la primera, pareciera que las ideas son internas a los actos sociales y no derivados de ellos. Esto se plasma en el dualismo entre "conciencia" y "actividad práctica". De aquí el peligro de un punto de partida idealista, corriente que, paradójicamente, Marx ha criticado fervientemente. Además, responde a una perspectiva mecanicista de lo ideológico que parte, a su vez, a una visión reduccionista de la estratificación social, traslucida en la comprensión de la historia exclusivamente desde la lucha de clases y el imperativo de la ideología dominante en ella. Por su parte, la teoría del fetiche crea una relación demasiado inmediata entre la actividad productiva capitalista y la conciencia humana; o sea, entre lo económico y lo experiencial. Si decíamos que el primer abordaje roza con el idealismo, éste lo hace con el economicismo. En palabras de Terry Eagleton,

> Nótese que mientras que en *La ideología alemana* la ideología se centraba en no ver las cosas como son realmente, en *El capital* ocurre que la propiedad es falsa y engañosa. Así la ideología ya no puede ser desenmascarada simplemente por una clara atención al "proceso vital real", pues ese proceso, más o menos como el inconciente freudiano, presenta un

[28] Karl Marx, *El Capital*, p.39 (cursiva original).
[29] Ibíd., p.47.

conjunto de apariencias que son de algún modo estructurales en él, es decir, incluye su falsedad en su verdad.[30]

Este breviario al abordaje de Marx nos lleva a un problema central que actuará como interrogación a lo largo de todo el trabajo posterior en las ciencias sociales: la pregunta por *la materialidad de lo ideológico*. ¿Acaso la ideología se refiere solamente a un cúmulo de ideas alojadas en la conciencia de la persona? ¿Puede existir tal separación entre la conciencia y las formas históricas? Si existe tal relación, ¿acaso el ámbito socio-económico es el criterio único para medirlo? Estas y otras preguntas, con todos sus matices, serán abordadas por corrientes muy diversas. A partir de aquí veamos diversas escuelas que responderán de distintas maneras a ellas. Hagamos simplemente un conteo que nos ayude a inferir algunas conclusiones.

Crítica de la nueva sociología: Max Weber y Karl Mannheim

Max Weber y Karl Mannheim fueron dos intelectuales que marcaron la sociología del siglo XX en su camino hacia la sistematización. El primero, aunque no desarrolló explícitamente el tema de la ideología, ciertamente abrió la discusión en torno al estudio de ciertas nociones en relación a ella, especialmente cuatro elementos de su sociología: racionalización, legitimación, dominación y orden. *Racionalización* comprende el mecanismo de ordenamiento y control del proceso social característico de las sociedades occidentales modernas. Esta se configura desde diversas aristas. En lo religioso, comprende el "desencantamiento" de la cultura occidental hacia un proceso de secularización. En lo social, aparece el Estado moderno compuesto por una lógica donde entran en juego el derecho, la burocracia y los intereses capitalistas. Y por último, la racionalización de la

[30] Terry Eagleton, *op. cit.*, p.121. Étienne Balibar tiene casi el mismo punto de vista que Eagleton, aunque con un matiz distinto a la hora de relacionar lo ideológico y el fetiche. Balibar utiliza los términos de *ídolo* y *fetiche* para diferenciar las dos definiciones que hemos estudiado en Marx: "Lo que ocurre es simplemente que, en un caso, esta cosa es un 'ídolo', una representación abstracta que parece existir por sí misma en el cielo de las ideas (la Libertad, la Justicia, la Humanidad, el Derecho), mientras que en el otro es un 'fetiche', una cosa material que parece pertenecer a la tierra, a la naturaleza, a la vez que ejerce sobre los individuos un poderío irresistible (la mercancía, y sobre todo el dinero)." Más allá de esto, como decíamos, Balibar dará una vuelta más de tuerca al asunto, apartándose un poco de la interpretación en este escrito y la de Eagleton: "Pero esta diferencia nos lleva finalmente a la gran oposición que resume todas las precedentes. La teoría de la ideología es en lo fundamental una *teoría del Estado* (entendámonos: del modo de dominación inherente al Estado), mientras que la del fetichismo es básicamente una *teoría del mercado* (entendámonos: del modo de sujeción o a la organización de la sociedad como mercado y a su dominación por potencias mercantiles)" Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp.86 y 87 (énfasis original).

conducta humana a través del la "racionalidad de los métodos", especialmente el de la ciencia en su relación con "lo político".[31]

Los términos de *orden*, *validez* y *legitimación* deben ser analizados en un mismo nivel. El *orden* sucede, para Weber, cuando las "máximas" que orientan la acción pueden ser señaladas, y actúan, en cierta manera, en un espacio de coacción. Pero la *validez* de este orden se plasma cuando dichas máximas aparecen válidas *para* la acción. Dice Weber: "Un orden sostenido *sólo* por motivos racionales de fin es, en general, mucho más frágil que otro que provenga de una orientación hacia él mantenida únicamente por la fuerza de la costumbre, por el arraigo de una conducta; la cual es con mucho la forma más frecuente de la actitud íntima".[32]

Esto lleva a que la *legitimidad* de un orden se construye de manera más amplia que a través de una imposición coercitiva. De aquí que Weber reconoce dos tipos de órdenes: por convención (garantizado externamente por la reprobación del grupo frente al incumplimiento) o por derecho (garantía también externa pero desde una lógica coercitiva llevada a cabo por un "cuadro de individuos"). Es así que dicha legitimidad está garantizada desde diversos fundamentos: por lo puramente afectivo, por lo "racional con arreglo a valores" (o sea, la creencia en la validez absoluta de valores supremos) o desde un marco religioso.

Por último, la *dominación* está unida a la idea de legitimación. El principal aporte en este sentido es que para Weber no toda dominación se sirve del medio económico, y menos aún tiene un fin exclusivamente en dicho campo. Dará mayor énfasis al "cuadro administrativo" que desempeña la racionalización (administración) de dicha dominación. Existen tres "tipos puros" de dominación legítima: de carácter racional (ordenaciones impersonales hechas por personas designadas por el grupo), de carácter tradicional (que representa una autoridad la cual se le obedece por piedad) y de carácter carismático (que sigue la figura de un caudillo por razones de confianza). En resumen, podemos decir que Weber amplía el análisis de los mecanismos ideológicos hacia un campo mayor que el de las propuestas marxistas, atenidas a factores económicos, hacia abordajes que rozan lo cultural, lo religioso y, especialmente, lo político en tanto administración de la polis.

---

[31] Para estos puntos ver *Sociología de la religión* y *La ciencia y la política como profesión* (ediciones varias) de Max Weber.
[32] Max Weber, *Economía y sociedad*, Buenos Aires, FCE, 1992, p.25.

Karl Mannheim sigue a Weber en varios de los aspectos desarrollados anteriormente (más aun, el primero considera al segundo como representante de los "nuevos tratamientos" del tema). Mannheim es considerado el padre de la *sociología del conocimiento*. "La tesis principal de la sociología del conocimiento es que existen formas de pensamiento que no se pueden comprender debidamente mientras permanezcan oscuros sus orígenes sociales".[33] Por ende, esta corriente tiene por objetivo desarticular cualquier verdad trascendental, analizando las determinaciones sociales pero con el cuidado de no caer en un relativismo que no permita ver las diferencias socio-culturales inmersas en este proceso.

Para Manheim, el concepto de ideología "refleja uno de los descubrimientos que han surgido del conflicto político, a saber, que los grupos dominantes pueden estar tan ligados en su pensamiento a los intereses de una situación que, sencillamente, son incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir su sentido de dominación. La palabra 'ideología' entraña el concepto de que, en ciertas situaciones, lo inconciente colectivo de ciertos grupos oscurece el verdadero estado de la sociedad, tanto para esos grupos como para los demás, y que, por lo mismo, la estabiliza".[34] De aquí podemos inferir que existen dos sentidos del término ideología en Mannheim: uno particular y otro general. El primero se relaciona con el escepticismo de las ideas del adversario (sus mentiras concientes e involuntarias simulaciones) y el segundo con la ideología de una época o grupo socio-histórico, como puede ser una clase. El elemento en común entre ambas tiene que ver, precisamente, en la desconfianza sobre el adversario con respecto a su verdadero significado o intención. Las ideas son una función de las personas que las sostiene tanto a ellas como a su contexto social.

Más allá de que para Mannheim la ideología tiene que ver con la "falsa conciencia", su marco de análisis propone otros elementos que amplían su comprensión, al menos en comparación con el espectro marxista. Por una parte, afirma que la falsa conciencia no implica la falsificación de los hechos en sí. Por otra, que la ideología, desde una concepción que él llama "relacional" (o sea, donde toda idea social se mantiene en relación a los avatares históricos) hace que ella diste de ser una mera ilusión debido a que parte de experiencias concretas de la vida real, y que por ende demarcan la identidad del grupo.

---

[33] Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, México, FCE, 1941, p.2.
[34] Ibíd., p.35

El aporte del historicismo marxista: Georg Lukács y Antonio Gramsci [35]

Estos dos autores fueron importantes propagadores del pensamiento de Marx, aunque en algunos aspectos lo ampliarán. Los encuadramos dentro del historicismo marxista ya que sus propuestas rondarán más bien en torno al segundo abordaje de lo ideológico en Marx, como hemos visto: ninguno de los dos contempla lo ideológico en un éter que no posea historicidad concreta, ya sea en un tipo de estructuración económica, política o cultural.

En Lukacs seguimos notando, al igual que Mannheim pero desde un marco explícitamente marxista, las dos nociones de ideología. Vemos en su obra más importante, *Historia y conciencia de clase*, un profundo desarrollo de las principales premisas de la obra de Marx, tanto de su *Ideología alemana* como de *El Capital*. Se puede ver de la misma manera una fuerte influencia de Max Weber, aunque no en el mismo nivel. Ambos autores le servirán para analizar cómo el capitalismo permea en todas las capas de lo social, y no exclusivamente en el campo de lo económico sino también en las áreas de lo cultural, social, moral y religioso, y cómo desde allí asume articulaciones y dinámicas propias.

Por una parte, la ideología sirve al dominio de ciertos grupos sobre la sociedad. En este sentido, sigue a Marx al pie de la letra en torno a su teoría del fetiche, donde las relaciones de producción y de intercambio ejercen un mecanismo de valorización de los objetos, enclaustrándolos como mercancías que finalmente actúan como plataforma de las relaciones humanas. Pero a ello agrega algo central: más allá de que la ideología posee lo económico como escenario primordial de acción, requiere inevitablemente actuar en otros campos de lo social para lograr su cometido. En sus palabras: "La economía, forma de dominación de la sociedad, motor real de la evolución que mueve a la sociedad por encima de las cabezas de los hombres, tenía necesariamente que expresarse 'ideológicamente' en las cabezas de los hombres bajo formas no económicas."[36] Es aquí donde ingresa la conciencia como campo de dominio ideológico.[37]

De aquí podemos decir que Lukacs entiende la relación entre ideología y proletariado de dos maneras distintas. Por una parte, la ideología es el marco de

---

[35] Desarrollaré más extensamente el pensamiento de Antonio Gramsci ya que su trabajo será central para las corrientes posestructuralistas y posmarxistas que analizaremos hacia el final de este capítulo, y que representan también el marco teórico central en esta tesis.

[36] Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Instituto del Libro, 1970, p.261.

[37] "La atomización del individuo no es, pues, más que el reflejo en la conciencia del hecho de que las 'leyes naturales' de la producción capitalista han abarcado el conjunto de las manifestaciones vitales de la sociedad y de que —por primera vez en la historia— toda la sociedad está sometida (o tiende, al menos a ser sometida) a un proceso económico que forma una unidad, que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes que forman una unidad". Ibíd., p.119.

cosificación, en tanto proceso de naturalización de las relaciones sociales y de la asunción del supuesto lugar de cada clase dentro del campo de relaciones socio-económicas. Lukacs lo expresa con este ejemplo: "Con la ideología socialdemócrata el proletariado llega a ser presa de todas las antinomias de la cosificación que hemos analizado en detalle. Si, en esa ideología precisamente, el principio del 'hombre' como valor, como ideal, como deber-ser, etc., desempeña un papel cada vez más grande —con una 'comprensión' creciente, es cierto, al mismo tiempo, de la necesidad del devenir económico efectivo y de su conformidad a leyes—, ello no es más que un síntoma de la recaída en la inmediatez burguesa cosificada. Pues leyes de la naturaleza y el deber-ser son justamente, en su yuxtaposición no mediatizada, la expresión teórica más consecuente del ser social inmediato en la sociedad burguesa."[38] En esta definición vemos que la ideología actúa como "cosmovisión" (en su sentido más amplio; o sea, como marco identitario y universo simbólico para la comprensión del mundo circundante) del proletariado, abarcando las comprensiones más generales y "universales" del grupo.

En otro ángulo, Lukacs también habla de ideología como la "conciencia de clase", o sea, como ese universo simbólico que sirve a la auto-comprensión identitaria del grupo. Lukacs entiende al proletariado como "sujeto-clase", o sea, como agente histórico y sujeto "puro". La ideología es la búsqueda de la cohesión del sujeto-clase-proletariado. Ella es la portadora de la "auténtica" conciencia. Esta llega a su "reconocimiento revolucionario" cuando contempla al mundo como alienado, y reclama en consecuencia a través de la práctica política. Al reconocerse a sí misma, la clase se convierte tanto en objeto como en sujeto de su historia.

Lukacs afirma que a pesar de que la situación de opresión de la clase proletaria tenga como base la estructura económica (lo que implicaría una intervención en esa área para lograr el cambio), eso no quita que la emancipación de dicha situación no implique otros elementos del campo social. Es así que habla de "emancipación ideológica" como una "tendencia" para lograr dicha superación, a pesar de que las condiciones históricas y materiales no estén dadas aún. Este ejercicio lleva a desenmascarar la realidad; o sea, la emancipación ideológica lleva a anular la falsedad que intenta presentar la situación impuesta. En sus palabras: "En ese caso, la teoría saca de la simple tendencia sus consecuencias extremas y las interpreta como realidad futura, que opone en tanto realidad 'verdadera' a la realidad 'falsa' del orden establecido (el derecho natural como preludio a las revoluciones burguesas)". Culmina diciendo:

---

[38] Georg Lukács, *op. cit.*, p.222.

> Se discierne particularmente bien aquí el carácter revolucionario del marxismo. Porque determina la esencia del proceso (en oposición a los síntomas y las manifestaciones exteriores), porque muestra su tendencia decisiva, orientada hacia el futuro (en oposición a los fenómenos efímeros), el marxismo es la teoría de la revolución. *Es lo que hace de él al mismo tiempo la expresión ideológica de la clase proletaria en vías de emancipación.*[39]

Desde esta perspectiva, la cuestión ideológica sirve como marco identitario del grupo, pero impulsando el proyecto revolucionario de la clase proletaria hacia la creación de nuevas condiciones históricas e ideológicas. Es así que Lukacs sostiene que la transformación revolucionaria del contexto deviene también de la liberación de la dependencia ideológica, que a su vez proyecta la creación de una nueva ideología que surge de esa nueva condición histórica. Es así que vemos en su definición de ideología toda una serie de elementos que entran en juego, unidas transversalmente y en acción en y desde distintos espacios y grupos. Todo esto lo resume en el siguiente párrafo:

> El proletariado no puede, en efecto, liberarse de su dependencia ideológica respecto de las formas de vida que el capitalismo ha creado salvo si ha aprendido a actuar de manera que esas formas —tornadas indiferentes como motivación— no sean ya capaces de influir interiormente su acción. Su odio a esas formas y su deseo de aniquilarlas no se aminorarán por ello en lo absoluto. Sólo al contrario, ese desapego interior puede, a los ojos del proletariado, conferir al orden social capitalista el carácter de obstáculo execrable a una sana evolución de la humanidad —el carácter de un obstáculo condenado a muerte, pero también mortalmente peligroso—, lo

[39] Georg Lukács, *op. cit.*, pp.261-262 (subrayado nuestro). Sigue diciendo: "Suponiendo que sea justa la doctrina según la cual todas las formaciones llamadas ideológicas son función de las relaciones económicas, el propio materialismo histórico (en cuanto ideología del proletariado combatiente) no es sino una de esas ideologías, y es también función de la sociedad capitalista. Yo creo que esta objeción se puede reconocer como parcialmente válida sin que, al admitirla, se disminuya el alcance científico del materialismo histórico. El materialismo histórico puede y debe, eso es cierto, aplicarse a sí mismo, pero ello no conduce a un total relativismo, ni en modo alguno a la consecuencia de que el materialismo histórico no represente el verdadero método histórico." (p.238).

que es absolutamente necesario para que el proletariado tenga una actitud consciente y permanentemente revolucionaria.[40]

Quien tal vez realizó un cambio más profundo en las concepciones ortodoxas del marxismo con respecto a lo ideológico (y otros elementos) fue Antonio Gramsci. Para comprender su definición de ideología, hay que comenzar por analizar su noción de *hegemonía*. Este término es más amplio que el de ideología; más aún, lo incluye. Hegemonía implica el establecimiento de un grupo o clase dominante a través de diversos mecanismos, no sólo ideológicos sino también discursivos, políticos, estructurales, identitarios, etc.

Hegemonía fue utilizada inicialmente por Lenin, definiéndola como la acción política a través de la cual la clase obrera se relaciona con la sociedad y el Estado (en otras palabras, la conocida "dictadura del proletariado").[41] Gramsci amplía esta definición, afirmando que lo hegemónico no tiene un valor restrictivamente económico o político, sino también roza otros elementos como son el conocimiento, la moral, lo filosófico y lo cultural. Luciano Gruppi distingue entre estas dos definiciones de la siguiente manera: "La dictadura del proletariado es la forma política en la que se expresa el proceso de conquista y de realización de la hegemonía [...] la hegemonía es la capacidad de dirección, de conquistar alianzas, la capacidad de proporcionar una base social al Estado proletario. En este sentido se puede decir que la hegemonía se realiza en la sociedad civil mientras que la dictadura del proletariado es la forma estatal que asume dicha hegemonía".[42]

La construcción de la hegemonía del proletariado se relaciona con la construcción de un espacio identitario que abarca varios elementos de la vida social en su conjunto, especialmente del contexto particular de la clase. Por ende, no es solo un espacio de reestructuración de la clase en tanto grupo económico sino un espacio de resignificación simbólica. En palabras de Gramsci,

---

[40] Georg Lukács, *op. cit.*, p.267.

[41] Dice Israel López Pino al respecto: "La experiencia de la Primera Guerra mundial y las contradicciones generadas por este fenómeno, conjuntamente con la Revolución de Octubre, permiten a Lenin abrir por vez primera al análisis teórico y político de la posibilidad de hacer palpable la forma hegemónica de la política. En esta medida desarrolla la noción de que no es posible construir el discurso marxista, apoyándose solamente en las contradicciones económicas de clases derivadas del mecanisismo de la acumulación capitalista. Al marxismo le es necesario desarrollar su discurso partiendo de la dislocación de las condiciones de vida de las masas, creada dicha dislocación por las formas de la reproducción del capitalismo bajo la forma del Imperialismo". "Marx, Lenin y Gramsci ante el problema de la hegemonía", en: *ISLAS* (2000), p.129

[42] Luciano Gruppi, *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978, p.10.

> La comprensión crítica de si mismos se produce, por tanto, a través de una lucha de "hegemonías" políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, hasta llegar a una elaboración superior de la concepción propia de la realidad. La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea, la conciencia política) es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconciencia, en la cual se unifican finalmente la teoría y la práctica.[43]

Según Gramsci, una de las diferencias entre las clases dominantes y los grupos subalternos es la relación entre teoría y práctica (entiéndase, política y filosofía).[44] Por su parte los grupos dominantes logran diversificar el control ideológico sobre las clases subalternas por múltiples conductos (la educación, la religión, la iglesia, el servicio militar; vemos aquí una semejanza a lo que veremos más adelante en Althusser). Aquí reside la desunión entre teoría y práctica: la acción de las clases subalternas se encuentran lejos de enmarcarse en una ideología que permita la unión entre teoría-práctica, y que amolde la identidad del grupo. Por ello, las clases subalternas requieren crear una nueva concepción crítica de la realidad, que solo se puede lograr asumiendo su lugar a través de la creación de un espacio donde la relación entre teoría y práctica sea reelaborada; en otras palabras, crear un nuevo espacio hegemónico. "La hegemonía es esto: capacidad de unificar a través de la ideología y de mantener unido el bloque social que, sin embargo, no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase."[45] En este sentido, es importante remarcar la diferencia entre dominación y hegemonía. Mientras que la primera pone énfasis en la coerción, la segunda lo pone en el consentimiento, la organización y la unificación como formas de desplegar el poder.

La cosmovisión de Gramsci se diferencia considerablemente de la comprensión positivista marxista y su materialismo mecánico. Más allá de

---

[43] Antonio Gramsci, "Relaciones entre ciencia-religión-sentido común", *Antología*, México, Siglo XXI, 1999, p.373.

[44] Dice Gramsci al respecto: "No existe en realidad la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo, y siempre se practica una elección entre ellas. ¿Cómo se produce esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o es más complejo? ¿Y no ocurre a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta se produce una contradicción? ¿Cuál será entonces la real concepción del mundo? ¿La lógicamente afirmada como hecho intelectual o la que se desprende de la actividad real de cada cual, la implícita en su obrar? Y puesto que el obrar es siempre un hacer político, ¿no podrá decirse que la filosofía real de cada cual, la implícita está enteramente contenida en su política?... He aquí, pues, no se puede separar la filosofía de la política, y hasta que se puede demostrar que la elección y la crítica de una concepción del mundo constituyen por sí mismas un acto político". Ibíd., p.367.

[45] Luciano Gruppi, *op. cit.*, p.20.

considerar la economía como uno de los principales espacios de "lucha ideológica", Gramsci hace una distinción entre economía y política, abriendo así la acción del juego hegemónico más allá de los mecanismos de la primera. En sus palabras: "La política es acción permanente y da origen a organizaciones permanentes en la medida, precisamente, en que se identifica con la economía. Pero se diferencia de ésta y por ello puede hablarse separadamente de economía y de política y puede hablarse de 'pasión política' como un impulso inmediato a la acción que nace en el terreno 'permanente y orgánico' de la vida económica pero *lo supera* haciendo entrar en juego sentimientos y aspiraciones en cuya atmósfera incandescente el cálculo mismo de la vida humana individual obedece a leyes distintas de las del provecho individual, etc."[46]

Esto no se relaciona exclusivamente con la teoría marxista sino con toda lógica determinista en cualquier tipo de teoría (por ende, de proyecto político). Dice Gramsci en otra obra: "Por eso hay que demostrar siempre la futilidad del determinismo mecanisista, que, aunque es explicable como filosofía ingenua de masa y sólo en cuanto tal es un elemento intrínseco de fuerza, se hace causa de pasividad, de autosuficiencia imbécil, en cuanto que se toma como filosofía reflexiva y coherente por parte de los intelectuales, y eso ya antes de que el subalterno se convierta en dirigente y responsable. Una parte de la masa, incluso en situación subalterna, es siempre dirigente y responsable, y la filosofía de la parte va siempre por delante de la filosofía del todo, no sólo como anticipación teórica, sino también como necesidad actual."[47]

Existe una estrecha relación entre hegemonía y lo que Gramsci denomina *bloque histórico*. La hegemonía es el contexto donde surge este último, como unidad de fuerzas sociales y políticas unidas heterogéneamente a partir de una concepción del mundo. "La estructura y las superestructuras forman un bloque histórico".[48] De esta forma, la clase subalterna se convierte en dirigente al posibilitar por sí misma las condiciones históricas donde se encuentra. La hegemonía (o "movimiento hegemónico") también actúa como un "adherente" entre distintos sectores sociales que se unen a este bloque histórico en la amalgama de la hegemonía.

---

[46] Antonio Gramsci, *La política y el Estado moderno*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p.76. Cursiva nuestra.
[47] Antonio Gramsci, *Antología*, p.376.
[48] Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, p.48.

La construcción hegemónica en el bloque histórico se gesta a través de la *lucha ideológica*. La hegemonía tiene que ver con la "unidad ideológica" que conduce a la formación de un sujeto político. Esto alude a las prácticas transformadoras del grupo (desde su toma de conciencia del lugar donde están y de las tareas correspondientes a emprender desde dicho posicionamiento y nueva concepción del mundo) como también a la amalgama identitaria que lo hace sujeto político. La definición de una "clase hegemónica" se gesta en una "lucha ideológica", pero no en forma de imposición de una clase sobre otra, como lo afirmaría el marxismo ortodoxo, sino que "la clase hegemónica será aquella que es capaz, a través de la lucha ideológica, de articular a sus principios hegemónicos la mayoría de los elementos ideológicos importantes de una sociedad dada".[49] De esta manera, la lucha ideológica se torna en *juego desarticulador*: una ideología no busca destruir a la otra sino más bien desarticularla, transformarla. En otros términos,

> El hecho de que la hegemonía presupone indudablemente que se tenga en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejercerá la hegemonía, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, es decir, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo; pero también es indudable que estos sacrificios y este compromiso no pueden referirse a lo esencial, porque si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica.[50]

Gramsci define ideología como "concepción del mundo" de un grupo social determinado. "Una 'ideología', podría decirse, [es tal] si se da al término 'ideología' precisamente la significación más alta: la de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida, individuales o colectivas".[51] Ella, como vimos más atrás en relación a la hegemonía, es la concepción del mundo que da homogeneidad a la identidad de un grupo social determinado. Pero una crítica que

---

[49] Israel López Pino, *op. cit.*, p.135.
[50] Antonio Gramsci, *La política y el Estado moderno*, p.96.
[51] Antonio Gramsci, *Antología*, pp.362-364.

hace Gramsci en esta dirección es que la filosofía no ha sabido crear una "unidad ideológica" entre lo bajo y lo alto, o sea entre los "sencillos" y los actuales.

En uno de los textos de sus últimos *Cuadernos*, hay uno titulado "Concepto de 'ideología'".[52] Allí afirma que es un error caratular de ideología tanto a la sobrestructura que emerge de una determinada estructura como a las "elucubraciones arbitrarias" de determinados individuos. Este error se muestra en tres identificaciones corrientes con respecto al término: la ideología como distinta de la estructura, como una solución política inútil, o como pura apariencia, algo inútil, etc. De aquí su distinción entre ideologías históricamente "orgánicas" y "arbitrarias". Las primeras tienen una validez "psicológica": organizan las masas y actúan como terreno de la acción de los individuos. Las segundas se desenvuelven más a nivel individual y crean "movimientos polémicos". Es interesante lo que Gramsci anota sobre estas últimas: "Tampoco éstas son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la consolida".[53]

Para concluir, además de que el término hegemonía es más amplio que el de ideología, también debemos afirmar que dicha noción le da a este último un cuerpo (una "materialidad") particular desde los diversos aspectos de la "formación hegemónica", desde la política, la cultura, la ética, y, por supuesto, la economía. También, nuevamente, la ideología no es presentada en forma peyorativa o falsa, sino como marco simbólico e identitario inherente a cualquier grupo social. La "conflictividad" se gesta en la lucha ideológica, como hemos visto, en tanto entrecruce y enfrentamiento entre visiones del mundo que se encuentran en puja por amalgamar las diversas expresiones dentro del amplio espectro de la segmentación social, en este caso reflejado en las clases.

La escuela de Frankfurt: Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse

Los filósofos en torno a la escuela de Frankfurt son los representantes del "rescate" del "Marx original" después de los zigzageos post Segunda Guerra Mundial y del fracaso del modelo estalinista. Su desarrollo de lo ideológico se encarna en dos campos centrales del estudio sociológico: las industrias culturales y la ciencia. En sus "lecciones de sociología", dadas entre los años 1963 y 1964, Adorno y Horkheimer afirman que se habla de ideología cuando "un producto espiritual surge del proceso social como elemento autónomo". Pero aclaran que "[l]a

[52] Antonio Gramsci, *Antología*, pp.362-364.
[53] Ibíd., p.364.

falsa conciencia actual, socialmente condicionada, ya no es espíritu objetivo, inclusive en el sentido de que ya no se cristaliza ciega y anónimamente sobre la base del proceso social. Por el contrario, se trata de algo científicamente adaptado a la sociedad. Esta adaptación se realiza mediante los productos de la industria cultural: cine, revistas, periódicos ilustrados, radio, televisión, literatura de gran difusión, de los más variados tipos, dentro de la cual tienen un papel especial las biografías noveladas." [54] Vemos aquí que la ideología no es un espectro de la conciencia sino que cobra una materialidad concreta en diversos mecanismos sociales y culturales, que abarcan todas las facetas de la vida cotidiana de la sociedad. Herbert Marcuse hablaría de la unidimensionalidad de la realidad y la "supresión de la historia" que crea la racionalidad operacional de la ciencia en su sentido sociológico.[55]

Otro elemento central que será abordado por la escuela de Frankfurt, tal vez como prolegómeno a las corrientes posteriores, es el estudio del lenguaje. Esto ya se vislumbra en el análisis de las industrias culturales, aunque tendrá un impulso particular desde la unidimensionalidad que la ciencia crea alrededor de la multidimensionalidad del lenguaje. Theodor Adorno fue quien más abordó esta temática y quien realizó una severa crítica a Martin Heidegger, cuestionando la "ideología de la humanidad general" que se promueve a través de una "jerga" como "principio organizado de desorganización". La jerga "se encarga de que lo que desea sea sentido y aceptado por su exposición, en gran parte sin tener en cuenta el contenido de las palabras".[56]

En resumen, podemos decir que la escuela de Frankfurt retoma alguno de los abordajes del marxismo original, como son los sentidos de ilusión y falsedad, el poder de la ideología dominante, entre otros. Pero podemos ver también que hay ciertas "superaciones" al desmenuzar aún más la "materialidad" (y por ende positividad) de lo ideológico a través de diversos campos sociales como son el arte, los medios de comunicación, la lógica científica, el lenguaje, lo político, etc. Esto se debe en cierta manera a la influencia de Max Weber y a sus relecturas de Freud.

---

[54] Theodor Adorno y Max Horkheimer, *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Editorial Proteo, 1969, pp.201 y 202. La obra más importante al respecto es *Dialéctica del Iluminismo*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

[55] Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1993.

[56] Theodor Adorno, *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1987, p.13. Adorno se toma aquí de los aportes de Walter Benjamín respecto del *aura* que pierden las obras de arte a través de la masificación de la producción. Ella es el "aquí y ahora" de la obra, complementada con la intencionalidad del artista, pero que es en sí una aparición irrepetible, "por cerca que esta pueda estar". En este sentido, la tecnificación del arte (Benjamín se refiere específicamente a la fotografía) produce una tal cercanía que destruye la *distancia aurática*. Ver Walter Benjamín, *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2007.

La escuela francesa y la influencia lacaniana: Louis Althusser y Michael Foucault

A partir de la década del '60, la influencia del psicoanalista Jaques Lacan fue central en la filosofía francesa y en corrientes de crítica cultural posteriores. Uno de los filósofos representativos es Louis Althusser. Su propuesta será un gran aporte a la comprensión de la "materialidad política" de lo ideológico. En primer lugar, Althusser hace una distinción entre el Aparato de Estado represor (AE) y los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE): mientras el primero actúa por la represión, los segundos por la *ideología*. Estos últimos son definidos de la siguiente manera: "Designamos con el nombre aparatos ideológicos de Estado cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas". De aquí dará una lista de estos (AIE): religiosos, escolar, familiar, jurídico, políticos, sindical, de información, cultural.[57] Mientras que el AE pertenece al dominio de lo público, los AIE los son del privado. Estos encuentran su eficacia en la acción "masiva" desde un marco homogeneizante, resultante de la amalgama de la "ideología dominante" (que proviene, a su vez, de la "clase dominante"). Althusser aclara también que los AIE no sólo son *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases.

¿Qué es, entonces, ideología para Althusser? Es interesante notar que inicialmente hace una crítica al concepto de ideología en Marx, específicamente en su *Ideología alemana*, definiéndola como un "*bricolage* imaginario, un puro sueño, vacío y vano". De aquí su definición aparentemente contradictoria: *la ideología no tiene historia*. Contrariamente a lo que podría parecer, Althusser afirma que *las* ideologías tienen su historia propia mientras que *la ideología en general* no la tiene, pero no desde una perspectiva negativa sino en un sentido absolutamente positivo. Desde una extrapolación de Freud, dice que *la ideología es eterna* al igual que el inconciente. De aquí su definición de ideología: *es una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*.[58]

De aquí tres elementos fundamentales, dos de los cuales remiten directamente a la influencia de Lacan. En primer lugar, la ideología representa *la relación* entre los individuos y las condiciones reales. Pero esta representación no implica un alejamiento de la realidad. Esto lo graficará con la siguiente fórmula:

---

[57] Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp.24-25.
[58] Ibíd., p.43.

ideología=alusión/ilusión. El segundo elemento es que la ideología tiene una existencia material. Las ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos dentro de la materialidad de un aparato ideológico. El tercero es que la ideología interpela a individuos como sujetos. Como propone el mismo Lacan con su teoría del espejo, Althusser afirma que la ideología interpela (y obliga) a individuos en tanto sujetos como así también interpela individuos transformándolos en sujetos (los llama a "darse vuelta").[59]

Por su parte, Michael Foucault, uno de los pensadores más importantes que dejó la escuela francesa, es quien dio un giro aún más profundo a los presupuestos marxistas sobre el tema, hasta el punto de ser uno de los primeros en poner sobre la mesa las limitaciones del término "ideología". En sus palabras: "Me pregunto, en efecto si antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia de estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder podría ampararse".[60] Más allá de la reticencia de Foucault en utilizar este término, lo hará de todas formas en diversas circunstancias y reemplazará su abordaje tradicional desde dos campos de estudio: *el cuerpo como locus de acción del poder* y *el discurso como tejido del saber*.

De aquí que podríamos decir que el aporte de Foucault al estudio de lo ideológico lo hace a través del análisis de dos elementos: el poder y el discurso. En cuanto al primero, Foucault nos muestra que los juegos de poder no se presentan homogéneos, suturados, identificables y determinados, como muchas veces pensamos, por actores y dinámicas cristalinamente identificables. Por el contrario, se entretejen de formas muy diversas, desde lógicas multifacéticas y desde

---

[59] La teoría del "estadio del espejo" es uno de los elementos teóricos tomados por Althusser. Lacan lo define de esta manera: "Basta para ello comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*. El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el *yo* se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le retribuya en lo universal su función de sujeto [...] el *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamamos ortopédica de su totalidad –y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante-, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental". Jaques Lacan "El estadio del espejo como formados de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en: Slavoj Žižek, *Ideología*, pp.108 y 110.

[60] Michael Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992, p.108.

estrategias subrepticias inmiscuidas en los gestos y discursos de la cotidianeidad. En sus palabras, "el poder está 'siempre ahí', que no se está nunca 'fuera', que no hay 'márgenes' para la pirueta de los que se sitúan en ruptura con él. Pero eso no significa que sea necesario admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda estar 'fuera del poder' no quiere decir que se está de todas formas atrapado". A partir de esta definición, Foucault da una serie de propuestas para el análisis del poder[61]:

- Las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado. Dichas relaciones no obedecen a la sola forma de la prohibición y del castigo, sino que son multiformes.

- Su entrecruzamiento esboza hechos generales de dominación organizada en una estrategia más o menos coherente y unitaria donde sus procedimientos heteromorfos y locales son reajustados, reforzados y transformados desde estrategias globales, coexistiendo a su vez con numerosos fenómenos de inercia, desniveles y resistencias. Por esto, no hay que partir de un hecho primario y masivo de dominación sino de una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto.

- No existen relaciones de poder sin resistencias. Estas últimas son más reales y eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder. Esto implica que la resistencia no tiene que venir de afuera para ser real. Al estar allí donde está el poder también es múltiple e integrable a estrategias globales.

Muchos y muchas están de acuerdo en decir que Foucault reemplaza la noción de ideología por la de *discurso*. Esto lo podemos inferir de la siguiente definición: "El discurso manifiesto no sería a fin de cuentas más que la presencia discursiva de lo que no dice, y ese 'no dicho' sería un vaciado que mina desde el

[61] Michael Foucault, *op. cit.*, pp.173-174.

interior todo lo que se dice".[62] En una de sus principales obras al respecto, *La arqueología del saber*, relaciona ideología y ciencia desde el marco de las prácticas discursivas. Dice lo siguiente: "En suma, la cuestión de la ideología planteada a la ciencia no es la cuestión de las situaciones o de las prácticas que refleja de una manera más o menos consciente; no es tampoco la cuestión de su utilización eventual o de todos los malos usos que de ella se pueden hacer; es la cuestión de su existencia como práctica discursiva y de su funcionamiento entre otras prácticas".[63] Este párrafo indica que lo ideológico no es algo "detrás" de las acciones sino que se encuentra encarnado *en* las cosas (en este caso, en la ciencia como práctica histórica), entretejido entre ellas desde prácticas discursivas.

Finalmente, Foucault prefiere hablar de "acontecimientos discursivos" que rigen la existencia, los cuales se mueven sin cesar en el ámbito social y que se van construyendo a partir de "puntos de equivalencia". En este sentido, buscar la relación entre *las palabras* y *las cosas* es una tarea "que consiste en no tratar –de dejar de tratar- los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan".[64] Haciendo una transpolación a lo ideológico, podríamos decir que las ideologías no son un cúmulo homogéneo de proposiciones sino más bien el entrecruce siempre abierto de prácticas discursivas en donde participan un sinnúmero de elementos: los discursos, los lenguajes, los cuerpos, las situaciones, etc., en continua búsqueda de formar de una mínima segmentación.

Lo ideológico desde un marco posestructuralista

Las corrientes de crítica "post" le deben mucho a la escuela francesa desarrollada anteriormente, especialmente a la nutriente lacaniana y los aportes de Jaques Derrida. En la obra considerada como fundante teórica del llamado posmarxismo o marxismo posestructuralista, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe mencionan tres elementos fundamentales de esta propuesta: "la crítica al esencialismo filosófico, el nuevo papel asignado al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales y la deconstrucción de la categoría de 'sujeto' en lo que respecta a la constitución de las identidades colectivas".[65] De aquí que el estudio de

---

[62] Michael Foucault, *La arqueología del saber*, p.40.
[63] Ibíd., pp.311-312.
[64] Ibíd., p.81.
[65] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, p.21.

lo ideológico se amplía aún más a través del desarme de ciertos marcos de análisis que, según esta corriente, impiden ver su complejidad y con ello su real efectividad.

Estos autores parten del principio deconstrucionista de la disolución de todo presupuesto metafísico del ser y del enclave relacional de toda identidad colectiva, lo que implica que las definiciones identitarias son de carácter discursivo. Lo social en sí se define desde el discurso. Más aún, la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo es una construcción también discursiva. Este es el terreno primario de la constitución de la objetividad como tal. El discurso es un complejo de elementos en donde las relaciones juegan un rol central. Dichos elementos no son preexistentes al discurso sino que se constituyen a través de él. Por tal razón, "relación" y "objetividad" son sinónimas. Esto nos lleva a que lo discursivo sobrepasa lo puramente lingüístico, inscribiéndose en prácticas materiales concretas. En palabras de Laclau y Mouffe,

> Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma: a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre los que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas.[66]

Es a partir de aquí que plantearán una profunda crítica a la teoría y práctica marxista. Su idea no es rechazar al marxismo *per se* sino, como el nombre de su propuesta así lo indica, partir y, más aún, radicalizar algunos de sus presupuestos en el marco tanto de las fallas y limitaciones (epistemológicas, metodológicas y teóricas) que ha tenido a lo largo de la historia, como también de su necesario replanteamiento frente a los nuevos escenarios del contexto actual.

Uno de los principales problemas del marxismo es la limitación que posee su teoría y práctica para responder a un contexto heterogéneo como el vigente. Es así que estos autores analizan diversos casos dentro del "marxismo clásico", mostrando que en esas corrientes se puede ver un intento de respuesta a contextos como éstos, pero que finalmente no logran articularse en una búsqueda de aparato

[66] Ibíd., pp.144-145.

conceptual o práctico. Por ejemplo, la "teoría espontaneísta" de Rosa Luxemburgo parte de la imposibilidad de preveer el proceso revolucionario debido a la complejidad y variedad de formas de lucha, hecho por el cual hay que atender a la manera en que ellas se relacionan para lograr cierto "sentido literal" en la clase obrera. Esto muestra que la unidad de clase requiere de una unidad simbólica, que se crea desde el intento de subvertir el sentido literal de *la* clase. Aunque esto es un aporte significativo de la obra de Luxemburgo, lejos estuvo de lograr un cuerpo teórico explícito en este sentido.

Profundizando en una descripción de los fenómenos sociales, estos autores sostienen que la idea de un núcleo social completamente *suturado*[67], con reglas de funcionamiento inherentes a sí misma y con individuos determinados por sus mecanismos, queda disuelto tras la complejidad con la que "lo social" se presenta. Comprender dichas dinámicas conlleva apartarse del sentido de totalidad y de enfoques esencialistas de las relaciones sociales. Es así que podemos encontrar teorías que subsumen la socialización y sus efectos bajo una lógica particular, como puede ser la economía u otro mecanismo de determinación social. Esta crítica va en línea con el cuestionamiento a los universalismos, determinismos y esencialismos hechos por las teorías posmodernas, deconstruccionistas y posestructuralistas con respecto a la constitución del escenario social y los intersticios ideológicos, identitarios y políticos.

Un punto de partida central de este abordaje es la diferencia heideggeriana entre lo *óntico* y lo *ontológico*. Esta diferenciación distingue entre "objeto" y "elemento". Lo primero representa aquello que se muestra en la realidad perceptible y se dispone a ser nominado (discursivamente). Dicho objeto (lo óntico) asume una nominación que describe su identidad (lo ontológico). Es así que, por un lado, la esencialidad de la identidad que adquiere dicho objeto se ve relativizada en el mismo juego de nominación (la identidad no es inherente al objeto sino adherida a él a través de dicha nominación). Por otra parte, lo social se construye a través de la interacción de los diversos elementos que constituyen dicho espacio. No es un rompecabezas de objetos definidos sino la *articulación* de ellos, cuya interacción hace que la identidad de los objetos se vea imposibilitada por la presencia de los otros.

---

[67] El concepto de *sutura* proviene del psicoanálisis, especialmente de la lectura que hace Jaques-Alain Miller de la teoría lacaniana. "Es usado para designar la producción del sujeto sobre la base de la cadena de su discurso; es decir, de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro –lo simbólico- que impide el cierre de este último como presencia plena". Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op.cit.*, p.77.

El lugar del discurso en la constitución de lo social subraya que éste representa una configuración *significativa*, incluyendo lo lingüístico y extralingüístico (lo óntico y ontológico, como dijimos). Es, inclusive, el discurso el que determina la posición del sujeto (Foucault), o sea, su rol como agente social. Es una *práctica* unida a cualquier acción extralingüística ya que es el discurso el que la significa. Esta perspectiva parte de la teoría foucaultiana denominada "regularidad en la dispersión": lo discursivo no representa un principio subyacente exterior a sí mismo sino más bien constituye una configuración que, dependiendo el contexto, puede *significar* una totalidad.[68]

Aquí encontramos también una crítica al modelo dialéctico o de oposición binaria que plantea el marxismo, donde los procesos sociales se dan en el juego de dos fuerzas instituidas y completas en sí mismas. La historia, por el contrario, también se mueve por fuerzas que son supuestamente "no históricas", o que al menos no cuentan dentro de esa polaridad. El lugar de estas fuerzas excluidas pero inherentes al proceso de lo social se llama *heterogeneidad*. La presencia de esta heterogeneidad en el campo de lo social hace que éste se resista a cualquier tipo de homogeinización dialéctica. Su historia no es un proceso autodeterminado sino que su "interioridad" se define siempre en la opacidad de la "exterioridad".

Por todo esto, lo político para estas corrientes significa "dar nombres a las cosas". Aquí siguen a Saussure en la relación entre significante y significado. Aplicando un enfoque lacaniano, Laclau fundamenta que la identidad y la unidad del objeto son resultado de la propia operación de su nominación. O sea, que el nombre se convierte en el fundamento de la cosa. De aquí, tres elementos centrales:

1. *La relación entre universalidad y particularismo.* La determinación de puntos nodales se relaciona con la determinación de cierta universalidad. Pero, como hemos visto, ella se presenta fragmentada, vacía. Aquí el concepto de *significantes vacíos* que se diferencian de los "significantes sin significados", ya

[68] Foucault afirma que los diversos enunciados (diferenciados en tiempo y forma) que refieren a un solo objeto, constituyen un conjunto. En este sentido, el énfasis no está puesto en el objeto sino en las reglas de regularidad y contextos discursivos que hacen a la aparición de dicha significación. Lo que hay que caracterizar e individualizar es la coexistencia de esos enunciados heterogéneos y dispersos. Dice: "Quizá se descubriera, no obstante, una unidad discursiva, si se la buscara no del lado de la coherencia de los conceptos, sino del lado de su emergencia simultánea o sucesiva, de desviación, de distancia que los separa y eventualmente de su incompatibilidad. No se buscaría ya una arquitectura de conceptos lo bastante generales y abstractos para significar todos los demás e introducirlos en el mismo edificio deductivo; se probaría a analizar el juego de sus apariciones y su dispersión". Michael Foucault, *La arqueología del saber*, p.57.

que estos últimos son solo "ruidos" mientras que los primeros muestran el punto de irrepresentabilidad que se encuentra *dentro* del significado.

2. *Esta articulación entre particularidad y universalidad no sólo se da en las palabras y las imágenes sino también en lo institucional.* Tanto en Hegel como en Marx (específicamente en su trabajo sobre la relación entre Estado y sociedad) la particularidad y la universalidad se excluyen. Desde este abordaje, se retoma el desarrollo de Gramsci con respecto a la *plebs* (la particularidad) que constituye hegemónicamente un *populus* (universalidad abstracta). El *populus* sólo puede estar encarnado en la *plebs*.

3. *La relación particularidad/universalidad/nominación.* La homogeneidad de un espacio social lo constituye su marco simbólico. La movilidad de una institución a otra no se da gracias a una *lógica* entre ellas sino que las diferencias refieren a una interconexión simbólica. "El lenguaje como sistema de diferencias es la expresión arquetípica de esta interconexión simbólica".[69] Las demandas insatisfechas que surgen de las relaciones sociales es un tipo de heterogeneidad que refleja el contexto. El vínculo equivalencial y débil inicial se debe a que todas ellas reflejan un fracaso parcial del sistema institucional. En este sentido, es el *nombre* el que permite la unidad del conjunto equivalencial. Se produce una *operación tensional*: por una parte, el nombre se transforma, en tanto significante de lo heterogéneo, en una posible atracción para cualquier demanda vivida como insatisfecha; y por otro, en tanto significante vacío, es incapaz de determinar qué tipo de demandas entran en la cadena equivalencial. Por tal razón, las identidades populares son sitios de tensión entre dos movimientos opuestos: la representación y el vacío. Desarrollaremos más este punto más adelante.

Según esta corriente, más allá de que las ideologías contienen proposiciones falsas, se desmoronarían a sí mismas si sólo fuera así. La efectividad de la ideología se encuentra, contrariamente, en el poder que contiene para dar sentido a las prácticas concretas de los individuos. En otras palabras, de crear un discurso que delimite la acción social. Por ello, la noción de "distorsión" es reformulada, definiéndola no solo en el sentido de promover algo "oculto" en el objeto o en la conciencia sino más bien en la *presentación de lo ideológico a sí mismo como una realidad suturada*. En palabras de Ernesto Laclau: "Este es el

[69] Ernesto Laclau, *La razón populista*, p.139.

efecto ideológico *strictu sensu*: la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la comunidad. Hay ideología siempre que un contenido particular se presenta como más que sí mismo. Sin esta dimensión de horizonte tendríamos ideas o sistemas de ideas, pero no ideología".[70] La falsedad de la ideología se encuentra, entonces, en la homogeneidad que no posee pero que intenta manifestar. En palabras de Slavoj Žižek:

> Ésta es probablemente la dimensión fundamental de la "ideología": la ideología no es simplemente una "falsa conciencia", una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como "ideológica" –*"ideológica" es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia*-, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos "no sepan lo que están haciendo". *"Ideológica" no es la "falsa conciencia" de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la "falsa conciencia".*[71]

Tampoco se puede restringir lo ideológico al dominio de clases. Por una parte, esta categoría de análisis se encuentra desgastada en tanto única manera de describir la estratificación social ya que en la vida cotidiana cada individuo o comunidad está atravesado por todo tipo de intereses, provenientes, si se quiere, de diversos grupos de interés (sean clases o no). Pero más aún, aunque los juegos ideológicos puedan circunscribirse a grupos de interés, existen también elementos ideológicos que pueden permanecer "flotantes", sin restricción alguna. Y esta flotación hace, precisamente, al poder mutante de las ideologías.

Otro aporte de esta corriente es la resignificación de la noción de sujeto y su relación con lo ideológico. Por un lado, hay una fuerte crítica a la definición de sujeto trascendental, de tipo cartesiano y kantiano, que marca toda la filosofía moderna, inclusive al marxismo. Laclau y Mouffe hablan de la "construcción discursiva" de la noción y, más que de sujetos hablan de "posiciones de sujeto", desde la noción de "identidad" como construcción discursiva (aunque esto no quiere

---

[70] Ernesto Laclau, "Muerte y resurrección de la teoría de la ideología", *Misticismo, retórica y política*, p.21.
[71] Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 46-47.

decir que dicha noción represente simplemente una construcción dispersa).[72] De aquí la comprensión de "encuentro" entre la ideología y el sujeto. Ya Althusser, siguiendo a Lacan y su "teoría del espejo", habla de la conformación del sujeto en respuesta al llamado de la ideología (la Ley), o sea, en su "darse vuelta". Por un lado, este "darse vuelta" implica un sujeto conciente de dicho llamado y, por otro, implica una comprensión absoluta del poder de la ideología en tanto ley. Esto es lo que cuestiona la postura posestructuralista: la noción absoluta del poder de lo ideológico (en este caso, la ley) y su control/formación sobre el sujeto. Podríamos preguntarnos con Judith Butler:

> ¿Bajo qué circunstancia puede una ley monopolizar las condiciones de la existencia de manera tan totalizadora? ¿O se trata de una fantasía teológica de la ley? ¿Existe la posibilidad de ser en otro sitio o de otra manera, sin negar nuestra complicidad con la ley a la que nos oponemos? Tal posibilidad requeriría un modo distinto de darse vuelta, una vuelta que, aun siendo habilitada por la ley, se hiciese de espaldas a ella, resistiéndose a su señuelo de identidad, una potencia que rebase y se opusiese a las condiciones de su emergencia.[73]

Tratemos de responder a estas preguntas profundizando la noción de "sujeto" en los trabajos de Alain Badiou y Ernesto Laclau, dos referentes centrales de estas perspectivas.

El sujeto y el acontecimiento: Alain Badiou

Badiou, discípulo de Althusser y seguidor de Lacan, se encuentra lejos de presentar una ontología esencialista, aunque también se opone a una comprensión centrada en las particularidades. De aquí que comprende *universalidad* como aquello que funda toda particularidad, pero que en su *presencia* la "des-funda", o sea, la des-esencializa. En *Ser y acontecimiento*, Badiou utiliza el término Uno para

---

[72] "Todo esto nos hace ver que la especificidad de la categoría de sujeto no puede establecerse ni a través de la absolutización de una dispersión de 'posiciones de sujeto', ni a través de la unificación igualmente absolutista en torno a un 'sujeto trascendental'. La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva". Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, pp.163-164.

[73] Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p.144. Ver Marisa Strizzi, "The unbearable question of the subject. A summary of readings", Universidad Libre de Amsterdam, Holanda, 2003. Texto inédito.

nominar dicha universalidad. No es una presentación acabada sino una *operación.* El régimen de la presentación es siempre múltiple; lo Uno es una operación dentro de dicha multiplicidad.

Pero el *Ser* no es ni Uno ni Múltiple. El hecho de que lo Uno sea una operación hace que lo Múltiple *sea* en el Uno, mostrando así que cuando lo Uno no es, es lo Múltiple. Lo Uno es lo estructurado, del cual lo Múltiple es siempre su predicado. En el Ser no hay estructura, pero inevitablemente se apoya en una situación. Badiou llama *situación* a ese Uno en tanto presentación estructurada poseedora de un múltiple conciente e inconciente. De aquí que es *presencia*, que no es lo mismo que "presentación" (aunque se muestra en ella también). Por eso Badiou habla de la situación como *presentación de la presentación*, axioma que refleja la paradoja del Ser. Lo resume de la siguiente manera:

> De lo anterior se infiere la siguiente tesis: si una ontología es posible, esto es, una presentación de la presentación, ella es situación de lo múltiple puro, de lo múltiple "en sí". Con mayor precisión: la ontología no puede ser sino *una teoría de las multiplicidades inconcientes en tanto tales.* "En tanto tales" quiere decir: aquello que es presentado en la situación ontológica es lo múltiple, sin otro predicado que su multiplicidad. La ontología, en tanto exista, será necesariamente ciencia de lo múltiple en tanto múltiple.[74]

De aquí que lo ontológico hace situación desde lo múltiple a través de la-cuenta-por-uno, como sistema de condiciones a partir del cual lo múltiple se da a conocer como tal. Lo ontológico se presenta como una inconsistencia axiomática, deconstruyendo así todo efecto de uno y haciendo del juego de lo Múltiple una forma absoluta de presentación.

Esto lleva, para Badiou, a que *el vacío sea el nombre propio del Ser.* Decíamos anteriormente que lo Múltiple se presenta en lo Uno a través de la situación. Pero éste se encuentra *excluido* del todo, o sea, de la presentación como tal. Cuando la operación del Uno se hace real, requiere que lo Múltiple puro se presente como *vacío*. Este vacío no es lo mismo que el no-ser. El ser-nada es donde reside la inconsistencia del Ser. Tampoco hay *una* nada sino *nada*, como fantasma de la inconsistencia. La nada forma la *distancia imperceptible* en la presentación como estructura. Toda situación implica la nada de su todo. La nada

[74] Alain Badiou, *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p.38.

es el nombre de *la impresentación en la presentación*. Y debido a que el vacío es indiscernible como término, su advenimiento es siempre un *puro acto de nominación*. En palabras de Badiou,

> Denomino "vacío" de una situación a esta sutura a su ser. Y enuncio que toda presentación estructurada impresenta "su" vacío, bajo el modo de ese no-uno que no es más que la cara sustractiva de la cuenta. Prefiero decir "vacío" antes que "nada" porque la nada es, en todo caso, el nombre del vacío correlativo al efecto *global* de la estructura (*todo* es contado), y porque es más preciso indicar que el no-haber-sido-contado es también *local*, ya que no es contado *por uno*. "*Vacío*" indica la falla de lo uno, el no-uno, en un sentido más originario que el no-del-todo.[75]

Es en esta dinámica entre el Ser, lo Uno-Múltiple y la situación, donde emerge la figura del *sujeto*. La propuesta de Badiou es pos-cartesiana. Afirma que el sujeto no es dado, sino encontrado. En sus primeros trabajos nucleados en *Teoría del sujeto*, Badiou refiere a Hegel definiendo al sujeto como fuerza, en la tensión entre el algo-en-sí y el algo-para-otro. En otras palabras, entre la identidad pura y la identidad emplazada (o en términos heideggerianos, la diferencia entre lo óntico y lo ontológico). Esta dinámica muestra, entonces, la escisión de las identidades políticas. Por ejemplo, el proletariado no encuentra su opuesto en la burguesía sino en el "mundo burgués", donde se produce su escisión entre los proletarios activos (marxismo) y los revisionistas (funcionales a los intereses burgueses).

La identidad, entonces, se encuentra entre la diferencia y la determinación, haciéndose así escindida. De aquí dos términos centrales en Badiou. En primer lugar el *esplace*, una conjunción entre "espace" (espacio) y "place" (plaza). Segundo, *hourlieu*, compuesta de "hors" (fuera) y "lieu" (lugar). El *esplace* es el espacio estructural y el *hourlieu* es la fuerza que irrumpe en la primera y la *escinde*. Más aún, el *hourlieu* es la misma *escisión* en tanto *fuerza emplazada* del lugar. El *esplace* fija la plaza del *hourlieu*. La contradicción se transforma, entonces, en *principio estructural* de la identidad. "La contradicción no tiene ningún otro modo de existencia que la escisión".[76]

---

[75] Alain Badiou, *op. cit.*, p.71.
[76] Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, p.37.

Esta dinámica no es más que *dialéctica*, la cual afirma que hay Dos. Frente al simple Múltiple que proclama Deleuze, Badiou va más allá resaltando el hecho de que el Dos es la imperfección de lo Múltiple, ya que de lo contrario este último corre el peligro de ser un "proceso sin sujeto". De ahí que lo Uno se presenta como el infinito de infinitos que produce la escisión de la cosa a través de la cosa emplazada. Esto es lo que proclama el Dos: el proceso entre la escisión, la determinación y el límite.

Surge de esto otro concepto central en Badiou: el *exceso*. El *horlieu* no actúa solo sobre lo que falta sino sobre lo que supera la situación. Badiou llama "fuerza" a lo que sobredetermina la exclusión de toda plaza donde el *horlieu* se revela. De aquí que *la contradicción es diferencia*.[77] Ella representa la *correlación* que existe entre el Dos que escinde el Uno, el espacio de unidad entre los opuestos. Es una lucha que muestra la ruina del Uno. Llevándolo a la teoría de los conjuntos, es la contraposición entre el algebra (las relaciones regladas) y la topología (subconjuntos variados).

Vemos aquí la problemática de la relación entre el todo y las partes. "La fuerza, esto es lo que sostiene las partes en el movimiento del todo".[78] Ella sopesa la consistencia del *esplace* y también de su movilidad. La fuerza se moviliza y choca con otras fuerzas. Ello ocurre gracias a su *desgarramiento*. Ella catapulta al individuo en conflicto con la "red de hábitos" en la que se encuentra, lo cual se refleja en la cualidad heterogénea que posee toda capacidad de unidad. Es aquí donde emerge el Sujeto como aquel que supera la plaza en su "virtud esencial de estar desorientado".

La dialéctica de la fuerza se juega entre lo objetivo y lo subjetivo. Lo subjetivo es la concentración cualitativa de la fuerza, mientras que lo objetivo es la fuerza emplazada. De aquí que la fuerza, entonces, se define por lo subjetivo y objetivo. "Toda fuerza es, en la medida en que se concentra y se depura como escisión afirmativa, una fuerza subjetiva, y en la medida en que es asignada en su lugar, estructurada, 'esplazada', una fuerza objetiva".[79] Es en este proceso donde la fuerza se hace *impura*, en sus dos momentos antes descritos. El emplazamiento se vuelve impuro por el re-emplazamiento continuo de la fuerza, así como también se vuelve impuro por la inevitabilidad del emplazamiento. "El modo en el cual se

---

[77] Badiou habla de dos tipos de diferencia: una diferencia fuerte y otra débil. La primera se afirma destruyendo a la segunda. Ella, según Badiou, no existe como tal. La diferencia débil refiere a la diferencia de plazas.
[78] Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, p.57
[79] Ibíd., p.64

despliega el carácter sometido de la fuerza, en su escisión de su infinitud afirmativa, es él mismo un movimiento, en que la fuerza concentra (o no) su identidad cualitativa, desgarrándose así expansivamente de lo que persiste, a pesar de ello, en fijar su sitio".[80] Es en esta "doble condición" donde deviene el *proceso-sujeto*.

Llevándolo a un ejemplo del plano político, podemos decir que el antagonismo proletariado/burguesía es el *imposible* que representa el *real* marxista. La revolución es este real; es *acontecimiento*. El "mundo burgués" trata de emplazar a la clase. Por eso la burguesía no es sujeto. El proletariado lo es en tanto *horlieu* político. Es a través de su depuración que existe como tal. Dicha fuerza posee un cuerpo. Su transparencia (situación) se hace en el partido. Es así que emerge el lugar de *las masas* y su capacidad de desvío. A ellas se subsume el partido y la clase. Las masas son lo que Badiou denomina *término evanescente*: es lo que hace pasar de la diferencia fuerte a la diferencia débil, como pasador en plazas de la fuerza. *Son lo que le falta a un Todo para que pueda darle consistencia.*[81] Es así que la política se entiende como una *práctica de la escisión*. En palabras de Olivert Marchart: "La política es lo que interrumpe la ficción de lo político; aísla toda representación y *des*-conecta todas las relaciones sociales. La política, por tanto, trasciende al ámbito de lo social. Es excepcional en relación con lo social".[82]

Diferencias, término evanescente, falta y clivaje es lo que caracteriza a la dialéctica estructural presente en el lenguaje. Badiou lo resume de la siguiente manera:

> Aparición-desaparición de un nuevo tipo, donde la cláusula de excepción hace todo el drama separador del sujeto. Diferencia fuerte repentinamente acentuada en la trama densa de las metáforas y de las metonimias. Ruptura brusca de la igualitaria fragmentación ideal [...] Denomino provisoriamente "sujeto" esta imprevisible bifurcación. Todo sujeto es una excepción forzada,

---

[80] Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, p.61.

[81] "Ni ente, ni no-ente, la causa política, que falla siempre en su ser anunciada como justa causa, es lo real, abolido y fulgurante, cuya historia se agujerea para que se estibe en ella, cuerpo dividido, el sujeto proletario. ¿Su nombre? 'Las masas'. Real con el que el sujeto partidario se encuentra retroactivamente en todo corte de la historización. Las masas no son la sustancia de la historia, sino la *interdicción de repetir*, que condice al ser el aleatorio sujeto del que habla el marxismo". Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, p.162.

[82] Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, FCE, 2009, p.160.

> que viene en segundo lugar [...] En lo que se tarda en decir "o aquello que", "excepto que", el sujeto ya ha tenido lugar, en disidencia del lugar.[83]

El concepto de exceso comienza a darle una figura distinta a la idea de Sujeto como fuerza vista hasta ahora. Y es aquí donde entra Lacan y su definición de lo real como exceso de lo simbólico. Se distingue la idea de torsión, o sea, de lo que interrumpe la repetición, y el lugar donde reside una "circularidad sin unidad" en lo verdadero. Como dice Lacan: "El sujeto está en exclusión interna de su objeto". Desde esta perspectiva, el sujeto se va haciendo en la pérdida que lo constituye, en la verdad mutilada que lo representa. Pero las operaciones del *esplace* son sustituciones metafóricas. Por eso no es posible reconocer la falta como tal. "Todo sujeto está en el cruce de una carencia del ser y de una destrucción, de una repetición y de una interrupción, de un emplazamiento y de un exceso".[84]

Aquí otro de los términos centrales en Badiou: el *acontecimiento*. Este es la huella del sujeto, donde se cruzan la falta y la destrucción. En palabras de Badiou:

> Llamaré *sitio de acontecimiento* a un múltiple semejante, totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. Ese sitio está presentado, pero "por debajo" de él, nada de lo que lo compone lo está, al punto de que el sitio no es una parte de la situación. Diré también que un múltiple de este tipo (el sitio de acontecimiento), está *al borde del vacío*, o es *fundador*.[85]

El acontecimiento puede encontrarse en la situación, aunque no pertenece a ella.[86] Por otra parte, tampoco es vacío aunque está *al borde* de él. Es, más bien, el *minimum* de la estructura de la situación. Los acontecimientos *fundan* las situaciones, ya que están continuamente interrumpiendo los procesos combinatorios de lo Múltiple. La definición de los acontecimientos es siempre local, mientras que la de las "situaciones naturales" es global. Esto se debe a que la naturaleza es absoluta, pero la historicidad relativa. De aquí que la historia es

---

[83] Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, p.111.
[84] Ibíd., p.165.
[85] Alain Badiou, *Ser y acontecimiento*, p.197.
[86] Así, para el lector teólogo, queda claro porqué en su estudio de Pablo la resurrección de Jesús es un acontecimiento arquetípico.

naturalizable, pero la naturaleza no es historizable. Podemos graficarlo de la siguiente manera:

Acontecimiento – Historia – Local

Situación – Naturaleza – Global

Aquí uno de los estatutos más importantes en Badiou: *la Historia no existe*. Esta sentencia intenta cuestionar la concepción del marxismo vulgar y su idea de existencia de una sola Historia con sus propias dinámicas. Por ello dice: "hay sitios de acontecimiento en situación, pero no situación de acontecimiento". Concluye de la siguiente manera: "podemos pensar *la historicidad* de ciertos múltiples, pero no *una* Historia."[87]

Aplicando la teoría de los conjuntos, Badiou dirá que el acontecimiento es *supernumerario*, en el sentido de ser presentable pero imposible de presentar *como tal*. Pertenece a la situación en tanto *indecible*: por un lado connota vacío, y por otro, se interpone entre sí mismo y el vacío. Por ello el acontecimiento, como decíamos, es siempre localizable. Requiere de esta localización en el sitio para que se presente en tanto borde del vacío. El acontecimiento se toma de los elementos presentes en la situación, pero también posee elementos propios: lo Múltiple, que en tanto tal siempre excede la situación.

El sujeto se hace real en la *fidelidad* a este acontecimiento que deconstruye la situación. "De esto se explica que un sujeto político no adviene sino anudando a la rebelión una consistencia de revolución, a la destrucción una recomposición, haciendo el proceso real de que todo orden, todo principio de mando legal, por estable que parezca, tiene por devenir dividirse. El Otro debe dejar venir su propia escisión en este Otro inaudito que él no era, y este Mismo del cual nunca había prescrito la identidad."[88] El sujeto es *decisión* de la desunión en la unidad de la falta. No es ni causa ni efecto sino articulación de una red de conceptos. El proceso-sujeto se da en la indecibilidad como concepto de su constitución. Esta indecibilidad se origina en la imposibilidad de esquematizar al sujeto. "Un sujeto es aquel término que, sometido a la regla que determina un lugar, le puntualiza, sin embargo, la interrupción de su efecto [...] La subjetivación es la anticipación cuya estructura es la plaza vacía; el proceso subjetivo, la retroacción que emplaza el forzamiento. El

[87] Alain Badiou, *Ser y acontecimiento*, p.199
[88] Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, p.185

sujeto *es* el *esplace*, en tanto que devenido mediante lo inexistente de lo que fue destruido."[89]

Surge así la idea de *verdad* como proceso que acompaña y hace evidente al sujeto. Ella es precisamente lo indecible que se encuentra detrás de toda situación. "La verdad es una función, una variedad, una superficie, un espacio [...] El enunciado topológico más abstruso de nuestra Vulgata es el que declara que 'lo universal no existe sino en lo específico'".[90] El sujeto no puede conocer plenamente la verdad. Ella lo supera. La configuración *local* del sujeto hace que la verdad le sea indecible. No es ni conciencia ni inconciencia de la verdad. En otra obra Badiou dirá que lo verdadero es una fábula, ya que lo que interesa es su *fuerza fundadora* en la creación de condiciones universalizantes.[91]

Badiou hace una distinción entre verdad y saber: lo primero agujerea lo segundo. De aquí Badiou desarrolla una serie de conceptos:

- *Saber*: la capacidad de discernir los múltiples en la situación. Dicho discernimiento lleva a una clasificación denominada *enciclopédica*: una sumatoria de juicios desde lo determinante común. Por estar sumida a la situación, el saber ignora al acontecimiento.
- *Indagaciones*: conjunto finito de constataciones minimales que parten del "proceso de fidelidad" (militancia) en la situación, que se juega entre la dinámicas de conexión y desconexión entre el discernimiento de lo uno y la diversidad de la clasificación. Hace que la fidelidad *parezca un saber*.
- *Verdadero y vericidad*: lo verdadero es el enunciado que controla el proceso de fidelidad y está ligado al acontecimiento. Lo verídico es un enunciado controlado por un saber. En otras palabras, la diferencia verdadero/verídico corresponde a la de verdad/saber. La verdad es infinita y posee una infinidad de indagaciones. Lo discernible es verídico; lo indiscernible es verdadero.
- *Procedimiento genérico*: es el procedimiento militante del "proceso de fidelidad" que conecta los elementos positivos de los múltiples de la situación, los cuales se hacen reales en el azar de la trayectoria, que están conectados al acontecimiento. Esta multiplicidad positiva infinita es la verdad.

---

[89] Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, p.285
[90] Ibíd., p.146.
[91] Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp.11 y 12.

Desde estos puntos, dice Badiou: "llamo *sujeto* a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad".[92] La subjetivación es la emergencia de un operador. Es nominación de intervención *desde el punto de vista de la situación.* Cuenta lo que está fielmente unido al acontecimiento. Pero el sujeto no es ni la intervención ni el operador de fidelidad sino *la incorporación del acontecimiento en la situación como procedimiento genérico.*

Otro término que Badiou utiliza para definir esta multiplicidad indecible que des-sutura la situación es *azar.* "El sujeto está propiamente separado del saber por el azar. Es el azar vencido término a término, pero esta victoria, sustraída de la lengua, se consuma sólo como verdad."[93] El azar no se reconoce por su resultado, ya que lo supera. Es más bien la reunión de todos ellos. El azar es el "trayecto situacional" que va tomando lo Múltiple. Aunque esto no quiere decir que dicho azar caiga en la enciclopedia.

El sujeto se hace tal a través de la *nominación.* Ella surge de los elementos de la situación, pero remiten a lo múltiple excedido. Dichos términos, más allá de salir de la situación, se encuentran *bajo la condición* de una parte genérica aún no conocida. De aquí el hecho de que el sujeto prevenga de la indecibilidad genérica. "Un sujeto nombra, en el vacío, el universo por-venir que se obtiene porque una verdad indiscernible suplementa la situación. Al mismo tiempo, es lo real finito, la etapa local, de esa suplementación".[94]

El sujeto formula el sentido en el *futuro anterior.* El presente se representa por los términos de la situación, pero su referencia se encuentra en su exceso. Es el entrecruzamiento entre la verdad y el saber. "En tanto configuración local de un procedimiento genérico, está suspendido de lo indecible. Capaz de forzar condicionalmente la veracidad de un enunciado de su lengua para una situación por-venir –aquella en la que la verdad existe- el sujeto es el sapiente de sí mismo. Un sujeto es un saber que pende de una verdad, de la que es su momento finito".[95]

Podemos resumir lo dicho afirmando que en la finitud de sus procesos genéricos *el sujeto es el efecto local de la fidelidad al acontecimiento.* Produce

---

[92] Alain Badiou, *Ser y acontecimiento*, p.431. Elías José Palti afirma que esta definición supera la idea de *sujeto como horlieu* (fuerza) desde la comprensión de *exceso.* Dice: "El sujeto en este caso establece una conexión con el exceso, pero no la produce. Invoca una Verdad a la que presupone. Un sujeto es, esencialmente, un 'evaluador local' de las repercusiones intrasituacionales de una verdad genérica, siempre indiscernible, a la que al mismo tiempo convoca. En fin, una *militancia* no es sino una apuesta al encuentro azaroso de una intervención con un sitio de acontecimiento", en: *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005, p.179.
[93] Alain Badiou, *Ser y acontecimiento*, p.436.
[94] Ibíd., p.440.
[95] Ibíd., p.446.

parte de la verdad, en la indecibilidad que excede la situación. Está *capturado* en la fidelidad del acontecimiento y *suspendido* en la verdad. El sujeto no es, entonces, "soporte u origen, sino *fragmento* del proceso de una verdad".[96] En su comentario a Badiou, Slavoj Žižek resume su concepto de sujeto, que define como "sujeto lacaniano":

> "Sujeto" no es el nombre de la brecha de libertad y contingencia que invade el orden ontológico positivo, activa sus intersticios, sino la contingencia que fundamenta ese orden ontológico, es decir, el mediador evanescente cuyo gesto de autoanulación transforma la multiplicidad caótica preontológica en la apariencia de un orden positivo "objetivo" de la realidad. En este preciso sentido, toda ontología es "política": se basa en un acto de decisión "subjetivo", contingente y renegado.[97]

El sujeto y la hegemonía: Ernesto Laclau

El filósofo argentino sigue tras los abordajes de Badiou, especialmente en lo referente a la movilidad de las identidades políticas. Dos de sus puntos centrales son el reconocimiento de la opacidad de lo social y del carácter precario de las identidades, frente abordajes políticos que parten de una comprensión suturada y amalgamante de la sujeticidad política. Uno de sus principales aportes es el análisis del escenario donde se gesta la articulación entre lo universal (como horizonte político) y las particularidades (como sujeticidades políticas emergentes de dicho horizonte).

El *discurso* es el terreno primario de la constitución de la objetividad como tal. Éste es un complejo de elementos en donde las relaciones juegan un rol central. Dichos elementos no son preexistentes al discurso sino que se constituyen a través de él. Por tal razón, "relación" y "objetividad" son sinónimas. Laclau parte de Foucault para hablar de *articulación* como práctica discursiva que establece la relación entre los elementos, la cual modifica la identidad misma de cada uno de ellos. El discurso es un conjunto de posiciones referenciales que produce cierta regularidad en la dispersión, inherentemente inestable debido a dicha composición dispersa. De aquí el rechazo a la diferenciación entre prácticas discursivas y no

---

[96] Alain Badiou, *Ser y acontecimiento*, p.24.
[97] Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, 171.

discursivas: todo objeto, relación o institución se hace tal en un contexto de emergencia discursiva.

Al inscribirse en un contexto discursivo en constante articulación, las identidades se caracterizan por ser relacionales, lo cual implica que nunca logran constituirse plenamente. Esta comprensión del carácter incompleto de la realidad lleva a la siguiente afirmación de Laclau: *la sociedad no existe*. Dice: "Lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia –es decir, en la medida en que la 'sociedad' es imposible".[98]

Para Laclau, lo universal y lo particular poseen una relación estrecha. Ellas no son nociones opuestas sino *posiciones* diferentes. Pero la primera no se inscribe como una cosa positiva que subsume a la segunda. Por el contrario, lo universal es parte de lo identitario en la medida en que está penetrado por una falta constitutiva.[99] Por ello lo universal actúa como una simbolización de dicha plenitud, desde donde lo particular emerge como movimiento contradictorio de identidad diferencial, aunque no deja de inscribirse desde lo universal en un marco no-diferencial. De aquí, Laclau concluye:

> Lo universal [...] es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes. La conclusión parecería ser que la universalidad es inconmensurable con cualquier particularidad y que, sin embargo, no puede existir separada de lo particular.[100]

Así como Badiou, Laclau cuestiona el abandono de lo universal absoluto por la universalidad de las particularidades: "si estos agregados [instituciones, agentes, formas de organización] son considerados –a diferencia de la totalidad- objetos legítimos de la teorización social, ¿debemos concluir que las relaciones entre los elementos internos componentes de cada uno de ellos son esenciales y necesarias? Si la respuesta es sí, está claro que hemos pasado de un esencialismo

---

[98] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, p.154.
[99] Es tal vez este punto el que diferencia a Laclau de Badiou, especialmente del concepto de Ser como Múltiple de este último. Dice Laclau: "Desde mi perspectiva, lo que es ontológicamente primario no es la multiplicidad, sino la unicidad fallida y es esta *falla* elemental –falla casi en el sentido geológico- lo que se trata de pensar". En: "Un ética del compromiso militante", en: *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008, p.101.
[100] Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp.67 y 68.

de la totalidad a un esencialismo de los elementos".[101] Tanto la totalización como la completa separación de las particularidades son esencialistas ya que mantienen fijo el status de la definición de lo ontológico (sea una, sean varias). Por ello, lo universal no es algo dado sino más bien el marco indecible que determina todas las particularidades como manifestaciones hegemónicas del ser.

Comprender lo universal como la plenitud o completud inalcanzable no implica resignación o fatalismo. Significa, políticamente hablando, concentrar los esfuerzos históricos y proyectarlos a una apertura inherente, tanto del contexto en donde se inscribe como también del esfuerzo mismo. De aquí la distinción que Laclau recuerda constantemente, remitiendo a Heidegger, sobre la diferenciación entre lo *óntico*, lo que realmente se manifiesta, y lo *ontológico*, como nominación que permite la subversión de lo dado. Esto "significará que siempre habrá una brecha entre el contenido que en algún punto encarna la aspiración de la plenitud de la sociedad y la plenitud como tal, la cual no tiene contenido propio".[102]

Las identidades son puramente diferenciales, y cualquier efecto centralizador que constituya un horizonte totalizador procede de la interacción de las propias diferencias. Por ello, dicho horizonte es siempre precario. Si esto es así, implica que la totalidad debe estar presente en cada acto individual de significación. Pero por otra parte, para aprehender esa totalidad debemos identificarla *diferenciándola* de algo distinta a sí misma. Como esta totalidad abarca cada acto individual, significa que ella demarca su límite (diferencia) es interna e inherente a ella. Esto, por último, significa que la totalidad no es un elemento "exterior" sino una *exclusión desde el interior* que sirve a la constitución de sí misma (un ejemplo es cuando un grupo social tiende a demonizar un sector de sí mismo para lograr cohesión).

Hay dos maneras de constituir lo social: a través de la afirmación de una particularidad o bien claudicando la particularidad para resaltar lo que tienen de común las distintas particularidades, logrando así su equivalencia, lo cual implica el trazo de una frontera antagónica. La primera es llamada *lógica de la diferencia* y la última *lógica de la equivalencia*. Esta última no intenta eliminar las diferencias. Dichas lógicas son incompatibles entre sí, pero se necesitan mutuamente para la construcción de lo social. Por ello, la sociedad es el *locus* de esta tensión insoluble.

---

[101] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, p.141.
[102] Ernesto Laclau, "Estructura, historia y lo político", en: Judith Bulter, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2004, p.198.

La lógica equivalencial, donde una particularidad asume el lugar de totalidad, significa privilegiar. Esto es lo que diferencia una totalización populista de una institucionalista: en la primera los significantes privilegiados hegemónicos estructuran, como puntos nodales, la construcción discursiva de lo social. La forma institucionalista es aquella que intenta amalgamar la formación discursiva con los límites de la comunidad. Mientras en esta última el principio de diferencialidad se transforma en una equivalencia única totalizante, para el otro no es suficiente: el rechazo de un poder activo en la sociedad requiere de la identificación de todos los eslabones de la cadena equivalencial en torno a un denominador común. Lo equivalencial lleva a quitarle lo positivo a lo identitario. Le da existencia real a la negatividad. Objetividad y negatividad coexisten en la (auto)subversión continua.

Todo esto indica que el *locus* de la totalidad es la tensión entre esta lógica de equivalencia y lógica de la diferencia. Lo que tenemos, entonces, es una totalidad fallida, inalcanzable. No es un fundamento sino un horizonte. Es un elemento imposible pero necesario. Por ello, como no hay elemento conceptual para aprehender dicho objeto, existe la posibilidad de que uno de ellos tome la *representación* de totalidad sin dejar de ser particular. Esta operación es lo que Laclau llama *hegemonía*. Esta identidad hegemónica constituye ese *significante vacío* que absorbe tal condición universal. Este último proviene de la imposibilidad de lo social, como impedimento para la misma también. Dice Laclau: "Puede haber significantes vacíos dentro del campo de la significación porque todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido por la sistematicidad del sistema.[103]

Cuando hablamos de que lo identitario se inscribe en un contexto de diferencias y equivalencias, decimos entonces que posee intrínsecamente una caracterización *antagónica*. El antagonismo no representa fuerzas uniformes que se enfrentan sino una condición inherente y constitutiva de lo social. Es por ello que la noción de "antagonismo constitutivo" requiere de un espacio *fracturado*. Esta fractura posee distintas características. Primero, ella se presenta como una *falta*, como una plenitud que está ausente. En segundo lugar, que la sociedad va enfrentando sus demandas a partir del marco simbólico que posee. Cuando las demandas exceden dicho marco, se requiere una transformación del mismo. En resumen, el antagonismo implica la imposibilidad de la formulación de lo objetivo.

---

[103] Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, p.76.

Esto muestra la *esencia contingente* que posee cualquier determinación ontológica: un exterior (inherente) que bloquea la sutura de lo interior.[104]

Las dos condiciones principales para la gestación de un proceso hegemónico son la existencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que la separan. El concepto surge de una relectura que Laclau (junto a Chantal Mouffe, en un inicio) hace de Antonio Gramsci. Este último desarrolló la idea de crisis orgánica que representa a un espacio político (en el mismo proletariado), lo cual lleva a la creación de un "bloque histórico". Desde la perspectiva de Laclau, dicha crisis representa la existencia de antagonismos dentro del espacio político, lo que produce un colapso generalizado en las identidades políticas. De aquí la creación de un espacio político y social común se da de forma relativa a través de la creación de puntos nodales que *tendencialmente* unifican a ciertas identidades. Es lo que Gramsci llama bloque histórico. Esto manifiesta otro término central en este último: la *guerra de posiciones*, que caracteriza un espacio político donde las articulaciones y antagonismos se crean en el roce de las fronteras que lo representan. Laclau lo resume de la siguiente manera:

> Hegemonía es, simplemente, *un tipo de relación* política; una *forma*, si se quiere, de la política; pero no una localización precisable en el campo de una topología de lo social. En una formación social determinada puede haber una variedad de puntos nodales hegemónicos. Evidentemente, algunos de ellos pueden estar altamente sobredeterminados; pueden construir puntos de condensación de una variedad de relaciones sociales y, en tal medida, ser el centro de irradiación de una multiplicidad de efectos totalizantes; pero, en la medida en que lo social es una infinitud irreductible a ningún principio unitario subyacente, la mera idea de un centro de lo social carece de sentido.[105]

Este concepto subvierte toda mirada universalista como también la enarbolación de una particularidad por sobre las demás (o en una versión posmoderna extrema, la aceptación de todas las particularidades por igual) ya que inscribe la articulación de lo social y lo político en un escenario fisurado por las

---

[104] Dice Laclau: "Esta relación entre bloqueo y afirmación simultánea de una identidad es lo que llamamos 'contingencia' y ella induce un elemento de radical indecibilidad en la estructura de toda objetividad", en: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.38.
[105] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, p.183.

fronteras de los elementos que la componen. Esto deconstruye la sutura de cualquier tipo de identidad que, como tal, posee una entidad determinada y reconocible pero excedida y escindida en la espacialidad que la acerca a las demás identidades. "Hay hegemonía sólo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada; la universalidad sólo existe si se encarna –y subvierte- una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro lado, tornarse política si no se ha convertido en el *locus* de efectos universalizantes".[106]

Otro elemento importante en Laclau es la *retórica*, como término literal que se sustituye por uno figurativo. En la antigua retórica, se llamaba *catacresis* a un término figurativo que no podía ser sustituido por otro literal. Esto sucede con cualquier distorsión que vive el sentido cuando el término literal no lo puede expresar. Es así que se comprende la operación hegemónica como catacrética ya que en tanto significante vacío adquiere un sentido figurativo para representar la totalidad imposible y necesaria. La construcción política es en sí catacrética. Pero es aquí donde entra el segundo recurso retórico: la *sinécdoque*, que se da cuando una parte representa al todo. Esta no es una función más sino una función ontológica.[107] De aquí que el abordaje político de Laclau tiene que ver con "dar nombres a las cosas". Aquí sigue a Saussure y la relación entre significante y significado.

Llegamos así a uno de los temas más importantes del abordaje de Laclau, que es su noción de *sujeto*. No posee una teoría única al respecto, sino distintos conceptos que atraviesan cada faceta de su trabajo. De aquí que propongo una categorización en cuatro abordajes principales.

1. Sujeto hegemónico (o posición de sujeto)

El "sujeto hegemónico" debe ser en cierta manera *exterior* a lo que articula (o sea, lo hegemónico). Pero ello no implica que dicha exterioridad sea otro plano ontológico sino que se circunscribe en una misma espacialidad discursiva con la

---

[106] Ernesto Laclau, "Identidad y hegemonía: el rol en la constitución de las lógicas políticas" en Butler, Laclau y Žižek, *op. cit.*, p.61. El mismo Laclau afirma que es en el concepto de hegemonía donde se aleja también de Badiou, ya que para este último el vacío no puede circunscribirse en ninguna particularidad. Por el contrario, es el acontecimiento el "borde" de dicho vacío en la situación. "Es en este sentido que el vacío, según Badiou, al no poseer ningún contenido distintivo, apunta a algo que está más allá de la particularidad *en tanto particularidad*". Pero ya hemos visto que en Laclau la frontera entre lo calculable y lo no calculable es inestable. De aquí concluye: "Es a través de esta equivalencia/trascendencia de particularidades que se puede construir algo así como el nombre del vacío. Esto es lo que en mi trabajo he llamado hegemonía". Ernesto Laclau, *Debates y combates*, pp.77 y 79.

[107] Ver Ernesto Laclau, "Política de la retórica" en *Misticismo, retórica y política*, pp.57-99.

articulación hegemónica. Esto significa que dicha exterioridad es una exterioridad entre posiciones de sujeto situados dentro de formaciones discursivas y elementos que carecen de una articulación precisa.

Aquí una fuerte influencia foucaultiana en torno a la *posición de sujeto*. Al estar sumido a una "posición discursiva", participa del carácter abierto de todo discurso sin poder lograr fundar posiciones fijas. Es precisamente desde este movimiento posicional que el ser humano dista de ser fijado a una esencia, pudiendo, por el contrario, subvertirla constantemente. La categoría de sujeto no está prendida ni a la total dispersión de posicionamientos ni a la unificación absolutista a un "sujeto trascendental". "La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva".[108]

2. Sujeto dislocado

Para Laclau, el sujeto es siempre *sujeto dislocado*; o sea, el lugar del sujeto es un lugar dislocado. En contraposición con el marxismo clásico, el sujeto no es un momento de la estructura sino "el resultante de la imposibilidad de constituir una estructural tal". Esto conlleva a distintos proyectos políticos. Para el marxismo clásico, la victoria frente a la trascendencia del capitalismo dependía de la emergencia de *un* agente social para lograr el cambio histórico en un escenario comprendido de forma simplista. Para Laclau, la superación del contexto depende de la proliferación de diversas sujeticidades, comprendiendo el capitalismo actual como un escenario multiplicador de dislocaciones y antagonismos (Deleuze). Este proceso es central para la definición de lo político. Ella "es una categoría ontológica: hay política porque hay subversión y dislocación de lo social. Lo cual implica que *todo* sujeto es, por definición, político. Aparte del *sujeto*, en este sentido radical, solo hay *posiciones de sujeto* en el campo general de la objetividad. Pero el sujeto, en el sentido en que lo entendemos en este texto, no puede ser objetivo: el sólo se constituye en los bordes dislocados de la estructura".[109]

Esto conlleva a dos diferenciaciones. Por un lado, que todo sujeto es un *sujeto mítico*. El mito es un espacio de representación que no tiene relación alguna con la continuidad de la "objetividad estructural". El mito sutura el espacio dislocado a través de la creación de un nuevo espacio de representación. Es por ello que

[108] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, p.163-164.
[109] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.77.

posee una eficacia hegemónica. En segundo lugar, como resultado del punto anterior, el sujeto es constitutivamente *metáfora*. El carácter metafórico de lo mítico tiene que ver con la literalidad plenamente alcanzada de la particularidad representada en el mito. Es así que las formas de identificación del sujeto sirven como superficies de inscripción. De esta forma, se transforma en presencialidad metafórica de la estructuralidad ausente. Estas superficies míticas dan lugar a la constitución de nuevos imaginarios sociales.

3. Sujeto de decisión

Por un lado, el sujeto no es externo a la estructura, aunque por otro se autonomiza parcialmente en la medida que constituye un *locus de decisión* que la estructura no puede determinar. De aquí, tres elementos centrales en la comprensión del sujeto.[110] Primero, que es la *distancia* entre la estructura indecible y la decisión. Segundo, que dicha decisión posee ontologicamente un status fundante al igual que la estructura desde donde surge, ya que no está sumida a ella. Por último, una decisión implica la *represión* de otras. Por eso, la decisión es "objetiva" no en tanto sentido fundamental sino como relación de poder (Foucault).

Aquí vemos la influencia del deconstruccionismo derrideano. Laclau relaciona la noción de espectralidad de las identidades políticas (especialmente la del proletariado) con su teoría de la hegemonía. De todas formas, cuestiona una especie de "nihilismo ético" en este abordaje, por su aceptación de la diferencia por el solo hecho de ser diferente. Lo que rescata Laclau es la relación indecibilidad-decisión en Derrida, comprendiendo esta última como el momento en que el sujeto emerge. Así, frente a las críticas tradicionales al deconstruccionismo y su supuesta dilución de toda propuesta política, Laclau pone énfasis en la segunda pata del binomio derrideano diciendo que "el papel de la deconstrucción es, desde esta perspectiva, *reactivar* el momento de decisión que subyace a todo conjunto *sedimentado* de relaciones sociales. La significación política y ética de este primer movimiento es que, al ampliar el área de indecibilidad estructural, amplía también el área de responsabilidad –es decir, de la decisión."[111]

Precisamente Laclau habla del sujeto como la *distancia* entre la indecibilidad y la estructura de lo social. Es la representación del momento de dislocación *interna* a toda estructura. La decisión es el "acto de locura" donde de lo indecible ocurre lo

---

[110] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p.47.
[111] Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, p.142.

creativo. Ella se gesta cuando el sujeto no puede ser subsumido a ninguna particularidad o determinismo estructural. Dice Laclau: "Entonces, ¿por qué llamar 'sujeto' a ese agente de decisión? Porque la imposibilidad de un sujeto libre y sustancia, de una conciencia idéntica a sí misma que sea *causa sui*, no elimina su necesidad, sino que tan solo vuelve a colocar al agente de la decisión en la situación aporética de tener que actuar como si fuera un sujeto, sin estar dotado de ninguno de los medios de una subjetividad completamente constituida".[112]

De aquí, Laclau infiere algunos elementos centrales:[113]

1. Toda posición de sujeto deviene de una determinación estructural. No tiene *status* de conciencia sustancial.
2. Ya que lo estructural es indecible, se requieren de decisiones que ella no determina. Aquí la emergencia del *sujeto* como algo diferente a las *posiciones de sujeto*.
3. Ya que dicha decisión se gesta en la indecibilidad, ella no expresa la identidad del sujeto (lo que el sujeto *ya* es), sino que requiere de actos de identificación.
4. Estos actos escinden la identidad del sujeto: por un lado, éste representa una particularidad; por otro, encarna la completud ausente del sujeto.
5. Como esta completud ausente es un objeto imposible, no hay particularidad que la determine previamente.

4. Sujeto popular

Para Laclau existen dos formas peyorativas de encarar el populismo. Una primera es decir que es vago e indeterminado en su discurso y en su propuesta política. Y una segunda, que es mera retórica. En contraposición, afirma dos conclusiones: en primer lugar, que dicha indeterminación discursiva no implica un defecto en su discurso sobre la realidad social ya que dicha indeterminación es inherente a esta última, y en segundo lugar, que ninguna estructura conceptual puede encontrar cohesión interna sin recursos retóricos.

Por populismo, entonces, no entiende un *tipo* de movimiento sino una *lógica política*. Mientras que las lógicas sociales se rigen por reglas, las lógicas políticas se relacionan con la institución de lo social. La formación del populismo se da

---

[112] Ernesto Laclau, "Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía" en Chantal Mouffe, comp., *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p.118.
[113] Ibíd., p.119.

alrededor de una demanda que inicialmente es una más, pero que luego cobra, en su espacio equivalencial, un lugar central en el nombre de algo que la excede. Esto es pasar de una demanda democrática a una *demanda popular*.

Hay dos maneras de valorar el populismo. Una primera, como la ideología que se aplica a un grupo ya constituido. Una segunda, como la manera de constituir la unidad del grupo. Esta segunda implica no tomar al pueblo como una ideología establecida sino como una relación entre agentes sociales. En esta conformación existe también una cadena equivalencial de demandas insatisfechas que conforman dicha identidad. Hay dos tipos de demandas: las *demandas democráticas* que, satisfechas o no, son las que quedan aisladas, y las *demandas populares*, que a través de su articulación equivalencial constituyen la subjetividad. Esto muestra tres elementos del populismo: primero, que existe una frontera interna antagónica separando el "pueblo" del poder; segundo, que el pueblo está constituido por una cadena equivalencial de demandas; y tercero, la unificación de estas demandas en un sistema estable de significación.

El lazo equivalencial que se forma a partir de las demandas tiende, en un determinado momento, a "volverse contra ellas" (como la teoría del valor y las mercancías en Marx). Es aquí donde Laclau resalta la diferencia entre *populus* (la idealización del pueblo como dado) y la *plebs* (cuyas demandas parciales se inscriben en una totalidad dada, y por lo cual puede aspirar a ser *populus*). De aquí, dos aspectos importantes de la constitución del pueblo. Primero, que la demanda particular que cristaliza las demandas del pueblo está internamente dividida: por un lado, posee un significado propio; por otro, comienza a tomar otra significación en su nuevo lugar (de centro) dentro de la cadena equivalencial. Aquí, en segundo lugar, la idea de "significante vacío": la particularidad que adquiere el lugar de universalidad, va cobrando dicha condición a través de su *extensión*. Pero es en dicha extensión donde se va "vaciando": su particularidad se va despojando del contenido propio para representar una red aún mayor y heterogénea.[114]

Indecibilidad social, emergencia del sujeto y deconstrucción de lo ideológico: algunas conclusiones

Me gustaría extraer algunos puntos centrales de lo abordado en este apartado, que nos sirvan como guía para las conclusiones teológicas subsiguientes:

---

[114] Ver este tema ampliamente desarrollado en Ernesto Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*

1. *Lo social posee como fundamento su propia indecibilidad, la cual lo hace poroso y así inherentemente vacío.* Como hemos visto, ambos autores reaccionan frente a una comprensión cerrada de lo social en tanto marco autónomo, autosuficiente y absolutamente determinante de sus componentes. Por el contrario, todo marco social posee infinidad de fisuras, en la pluralidad que lo compone, que resquebrajan cualquier intento de sedimentación estática de su status (inclusive cuando es creado coercitivamente). Lo social, entonces, es un marco relacional donde cuerpos, discursos e instituciones entran en una interacción situada en un espacio antagónico que provoca un fundamento inestable y de esa manera un vacío que surca las fronteras entre cada uno de ellos. Lo social no es un estamento rígido y estanco sino un espacio compuesto de una infinidad de procesos, segmentaciones y particularidades en continuo movimiento e interacción. No es algo cerrado en sí mismo sino una fisura eterna que abre el paso a cambios constantes.

2. *Lo universal y lo particular se interpenetran.* Como hemos visto, dichos autores no cuestionan la existencia de lo universal sino, lo que es distinto, cuando una particularidad se universaliza. La otra cara de la misma moneda sería afirmar la universalidad de *todas* las particularidades, como dirían algunos abordajes multiculturales y posmodernos. De aquí la *necesidad* de plantear un marco universal: éste sería, precisamente, la inherente condición de indecibilidad en el que se ve marcada toda particularidad. Este vacío es el Ser que atraviesa toda determinación. Aunque no tiene más que manifestarse a través de ellas, su intrínseca condición de Múltiple hace que dicho atravesamiento fisure lo particular, desabsolutizándolo y conectándolo con otras posibles maneras de ser.

3. *Lo ideológico es una particularidad segmentada relativamente estable, pero amenazada en tanto operación hegemónica.* Así como decimos que el Ser no puede manifestarse fuera de una particularidad, de la misma manera el campo de lo político, en tanto acontecimiento, no puede más que encarnarse en una ideología, en tanto práctica concreta. Pero como desarrollamos en el punto anterior, dicha ideología es inherentemente relativizada en la pluralidad ontológica del campo de lo político. De aquí su apertura constante frente a lo dado. Más aún, toda ideología está compuesta no por una esencia homogénea

sino por una cadena equivalencial de discursos, instituciones y sujeticidades que determinan su condición ontológica en el *espacio* que une y surca, al mismo tiempo, dicha cadena.

4. *El sujeto es la presencia situada en el borde de lo indecible y lo decible*. El sujeto es el acontecimiento situado, hecho presencia, pero siempre "más allá" de cualquier particularidad. Puede entrar y salir de una o muchas particularidades, precisamente por situarse en la brecha entre la presencia (vacía) del Ser y la presentación de la situación. El sujeto es la decisión que irrumpe en lo particular para sobrepasarlo. Se hace tal en el movimiento de su corporalidad, de su socialización, de su identificación socio-política, pero partiendo siempre desde significantes vacíos. El sujeto es quien encarna en sí la fuerza de lo universal/acontecimiental, en el sentido de proyectar desde sí lo múltiple que lo supera, en su posibilidad de situarse en distintas particularidades al mismo tiempo y en el poder de superarlas.

Azar, libertad, fe e ideologías desde la universalidad antropológica en Juan Luis Segundo

Juan Luis Segundo es uno de los teólogos rioplatenses más representativos de la teología de la liberación. En muchos aspectos reivindicado y tomado como pionero en temáticas pilares de dicha corriente; en otros, cuestionado por su forma particular de construirla, a razón de su distancia de muchas prerrogativas centrales de este marco teológico. Uruguayo y jesuita, preparado en Francia y Bélgica e influenciado profundamente por la filosofía francesa post segunda guerra mundial (Paul Ricoeur y Jean Paul Sartre, entre ellos), el neomarxismo europeo (especialmente de la mano de algunos personajes de la Escuela de Frankfurt), ciertas corrientes estructuralistas imbuidas en la teoría del conocimiento (especialmente Karl Manheim) y el pensamiento científico-teológico de Teilhard de Chardin.

Sus obras tienen la particularidad de ser ecléctica, tocando una amplia gama de temáticas y haciendo dialogar distintas metodologías, de una manera única y original. Así es que encontramos la intersección de exégesis bíblica, dogmática, historia, filosofía, sociología y teorías científicas, en una circularidad casi sin fisuras. Esto se debe, tal vez, a un punto de partida muy evidente que se trasluce en su obra: la intrínseca relación y codependencia entre la historia y lo que él llama *pedagogía divina*, como manera particular de denominar la acción revelatoria de Dios.

Para el propósito de este trabajo, nos concentraremos en la relación entre libertad, fe e ideología en la propuesta de Segundo. Estos tres temas son trabajados a lo largo de todo su itinerario académico: desde sus primeras obras a principios de los '70 hasta sus últimas en los '90. Pero no son desarrollados de la misma manera y extensión a lo largo de dicho proceso. En las primeras obras podemos ver un mayor énfasis en la relación entre fe e ideología, mientras que en sus últimas el tema de la libertad ocupa un lugar preponderante. Lo importante es ver que en Segundo hay un avance y continuo redescubrimiento de la relación entre estos tres elementos, lo que nos lleva a pensar que más allá de este vaivén de énfasis, siempre ocuparon un lugar importante en su aparato teórico.

En este trabajo intentaremos marcar un itinerario desde las últimas obras de Segundo, analizando cómo interviene el concepto de libertad (que, como intentaremos mostrar, es su propuesta antropológica) en la relación fe-ideologías. Partiremos de la siguiente premisa: *la libertad es la característica irrenunciable que*

posee toda persona, reflejo de la divinidad en cada ser humano en tanto co-creador con Dios en el mundo. Dicha libertad representa la intrínseca apertura al contexto para crear y re-crear dentro del espacio plural y multifacético azaroso en que el ser humano se encuentra, desde un conjunto de condicionamientos (sociales, ambientales, simbólicos, discursivos). Esta dinámica se encamina en la continua elección de universos de sentido (fe) en tanto marcos de significación del contexto, para desde allí construir acciones históricas desde formas y métodos particulares (ideologías). Este punto de partida, a su vez, muestra que mientras en los inicios del trabajo de Segundo el concepto de libertad representa principalmente la actitud del ser humano en la elección de una fe e ideología particulares, en las últimas llega a transformarse en el marco axiológico para comprender la acción y constitución de cada sujeto dentro de la actividad divina en la historia y el medio ambiente.

Marco axiológico: gracia, realidad azarosa, libertad y construcción de la verdad

Gracia y libertad

Segundo nos advierte que la gracia se ha comprendido tradicionalmente como una acción fortuita de Dios, movilizada por el ser humano desde diferentes acciones, actitudes y situaciones compensatorias. La persona se entiende casi anulada frente a la grandeza de esa condición inalcanzable, siendo exigida a recibir una porción de bondad. De esta manera, se produce una cosificación de la gracia desde una perspectiva substancialista, tomándola como una "cosa" que sube y baja de Dios hacia cada persona según su comportamiento.

Pero la gracia no sólo refiere al amor "gratuito" de Dios *hacia* cada persona. Tiene que ver también con una característica de la existencia humana en tanto *apertura a lo fortuito y contingente*. En palabras de Segundo, implica ver al ser humano como "gracioso". En sus palabras, "trasladarlo de su falsa importancia, seguridad y rigidez, a una actitud donde la confianza, la creatividad y el riesgo se viven como características bienvenidas de la existencia humana".[115] La gracia es la entrega de sí por parte de Dios mismo, a la cual el ser humano responde. Esto implica una concepción antropológica particular: considerar a los individuos como

[115] Juan Luís Segundo, *Teología abierta*, Tomo III, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, p.224.

un *todo* y no "divididos en instantes" según la *recepción* de dicha gracia.[116] Ello significa que esta última no es ajena al ser humano, ni tampoco algo que lo objetiviza. Más aún, es un *espacio* que redefine la acción humana, dignificándola desde una caracterización que responde a la misma persona divina. De aquí que Segundo define la gracia

> ... como dinamismo liberador del hombre a partir de la condición humana que tiende a imponer la inercia de sus determinismos y desvía los proyectos humanos, es decir, los proyectos mediante los cuales el hombre construye su propio ser, se personaliza".[117]

La gracia se opone a lo rígido y establecido. Se relaciona, en su sentido etimológico original, con la juventud, con lo nuevo, lo dinámico: "el encanto lleva siempre consigo una abundancia, una libertad (puesto que la libertad es por esencia una abundancia de ser que supera lo meramente necesario, deducible), una gratuidad".[118] El sentido dinámico de este término se perdió por la influencia de cierto vocabulario teológico que lo encerró en un cariz sobrenatural e impuso un acento de exigencia y legalismo. Como afirma Segundo: "De esta manera, la *gracia*, en su sentido más teológico y aún etimológico, adquiría también un significado psicológico y ético de suma importancia. Implicaba la posibilidad de desplazar la energía psíquica de la atención y tensión dirigidas a evitar pecados –con sus castigos correspondientes- hacia una victoria sobre el pecado consistente en edificar todo aquello que estructura y humaniza a nuestros semejantes en un mundo todavía por construir".[119]

Así como sucedió con la definición de *gracia*, también se ha creado un marco punitivo en torno a la idea de *libertad*, la cual encierra distintas instancias en la relación Dios-ser humano. A lo largo de la historia han existido distintas maneras de responder a esta disyuntiva. Una de ellas (atribuida por Segundo a Lutero y Calvino) ha sido tomar la libertad como un elemento necesario para imputar al ser humano su pecado. Otra manera (ahora en relación al mundo católico romano) fue adherir la determinación de lo "bueno" y lo "malo" como resultado de la acción libre de cada persona, recibiendo así una medida de gracia como consecuencia. Esto

---

[116] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo III, p.257.
[117] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, p.238.
[118] Ibíd., p.201.
[119] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo III, p.270.

muestra, remitiendo a la famosa obra de Eric Fromm, el miedo a la libertad. De aquí que la gracia actúa como un elemento "externo", haciéndose necesaria la creación de ciertos marcos que circunscriban dicha libertad para lograr así la medida de gracia necesaria (éxito temporal, la ley). Esto muestra una tendencia a ocultar la función creadora de la libertad.

Segundo define *libertad* desde la noción de "obra" en el apóstol Pablo, tal como éste lo hace: en singular, como decisión particular de cada individuo. No existe en Pablo una definición en plural, que podría dar a entender un conglomerado de acciones predeterminadas o una absolutización sobre la totalidad de las acciones humanas. "Para él [Pablo], la libertad del hombre no puede mantener una decisión total en uno u otro sentido ni pasar de un polo a otro incesantemente. Lo que sí puede y hace es, en la continuidad de su existencia, mezclar diferentemente las dosis de bien y de mal que cada opción pone frente a él".[120] De aquí la noción paulina de que la ley (en tanto cúmulo de prerrogativas *a priori* a la acción de cada persona) cosifica al sujeto.[121]

Segundo habla de la condición humana (lo "pre-humano") como un *estado inherente de gracia* (por ende, de libertad). Una de las primeras resignificaciones que propone esta perspectiva es en torno a la noción de *concupiscencia*, como aquella "condición" de la cual ningún ser humano puede escapar y a la que se ve completamente subsumida. Desde este nuevo marco, ella no sería una impronta que el ser humano trae desde un pasado ancestral, como parte de su esencia. Cada persona posee un *principio de libertad* inherente, que muchas veces es "ignorado" por la naturaleza, la cual lo trata como una pieza más de su gran mecanismo. Más aún, la naturaleza trabaja *al* ser humano. Pero lo que está sometido a la *ley* de la naturaleza no es el mismo deseo o libertad humanos sino los *instrumentos* de que se toma para desarrollar sus deseos. Tal como dice Pablo: dentro y fuera de nosotros habita la *ley de las cosas*, que lleva a convertirnos en un objeto más. Todo esto implica, entonces, que el resultado radical de la concupiscencia es *desabsolutizar* al ser humano.

¿Dónde entra aquí, entonces, lo lícito e ilícito que se atribuye a dicha condición? Para Segundo, la teología paulina no plantea una ley que determina lo

---

[120] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo III, p.262.

[121] "Nuestra libertad es precisamente la capacidad de absolutizar lo que la naturaleza y la historia nos presentan siempre como relativo. En otras palabras, debemos librarnos del prejuicio que supone que somos más libres cuando tenemos los valores absolutos insitos en las cosas y en los hechos, y sólo debemos escoger entre lo bueno y lo malo". Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Ediciones Lohlé, 1975, p.200.

bueno y lo malo para el cristiano y la cristiana.[122] La única ley es el *amor al prójimo*. De aquí que lo pecaminoso se suscita cuando el amor se transforma en el facilismo ególatra (aquí la teoría del uso barato de energía entrópica, que veremos más adelante). "En otras palabras, el hombre decide entre ser de veras *libre* y personal (eligiendo el amor y el bien) y *dejarse llevar* alienado por la ley de la naturaleza (frenando el amor y practicando el egoísmo y el mal)".[123] Dice más adelante:

> Para Pablo, pues, la *libertad*, no es la mera capacidad de elegir, sino la cualidad positiva de determinar por sí mismo la propia existencia, es *el bien*. La *no-libertad*, el dejarse llevar por esa facilidad egoísta que es la ley que nos rige desde el exterior de nuestro ser, es *el mal*.[124]

Para llegar a un punto medio entre estas posiciones, Segundo se toma de la idea sartreana de que la existencia precede al ser y no viceversa. "No es que el hombre *quiera* según lo que es: *es* según lo que quiere". Hay dos extremos en la lectura de esta frase. Primero, que el ser humano elije *su* camino en medio de muchos otros que se presenten. Segundo, que el camino que tome se encuentra completamente predeterminado. Pero ni la libertad ni la esencia tienen un poder omnímodo. De aquí que el pecado no implica el no cumplimiento de una suma de prerrogativas sino el ceder a "los mecanismos de lo ya existente", olvidando los imperativos de la libertad. Así, puede haber igual o más pecado en el cumplimiento de la ley que en su violación. Por eso Segundo se pregunta si *los pecados* no tienen un lugar dentro de la gracia, como proceso de humanización.

Segundo remitirá a la teoría del *trial and error* (ensayo y error) que la ciencia inductiva utiliza para la verificación de hipótesis prácticas. Es así que relaciona el pecado con la dinámica/tensión entre las condiciones, limitaciones y resistencias del contexto entrópico (o sea, de lo energéticamente limitado) donde nos encontramos, y la libertad inherente de cada sujeto (cada uno/a como co-creador con/en Dios). El mal y el bien se definen por la manera en que dichas fuerzas energéticas (que no tienen que ver con una cuestión biológica sino con la combinación de dinámicas y fuerzas históricas concretas en las interacciones, discursos y prácticas materiales) logran su síntesis en la interacción entre las personas en dicho medio. Es así que Segundo afirma que "El mal no será nunca

---

[122] Cfr. Dietrich Bonhoeffer, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, pp.41-62.
[123] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo I, p.225.
[124] Ibíd., p.226.

elegido como tal. Consistirá en dejar escapar esa síntesis difícil para seguir caminos acostumbrados de energía pobre, simplista, mentalmente o moralmente 'barata', o sea, en volver atrás en el camino de la humanización. O, lo que es lo mismo, en rechazar o deformar las posibilidades de síntesis más ricas de amor, de un amor que respeta a cada centro como tal."[125]

Esto, como vemos, cambia de enfoque la forma en que se suele cargar de contenido moral el término *pecado*. Este no tiene que ver con prerrogativas morales absolutas sino con formas de construir *síntesis entrópicas* en nuestra existencia. "No quiere decir esto que el hombre peque siempre que actúa, en el sentido de que sus acciones sean siempre malas. Pero el hombre tiene que vivir su actividad en una apasionada esperanza de realizaciones históricas, sabiendo, eso sí, sin atenuantes, que somos pecadores aun en acciones que, según todos los diccionarios de teología moral, están calificados como buenas y meritorias."[126] Esto significa que el pecado va más allá del seguimiento o no de los contenidos de una moral que pretenda establecerse como absoluta. Dicha arbitrariedad se diluye (no se anula, sino que se abre a la posibilidad de ponerla entre paréntesis) en la misma dinámica siempre contingente y azarosa (otro tema profundamente elaborado por Segundo que veremos a continuación) de la existencia humana y social.

Nuestra manera de definir el pecado nos lleva también a una comprensión particular tanto de sus consecuencias como del lugar/posibilidad del individuo frente a la realidad y las relaciones humanas. La carga culpógena que pone el cristianismo sobre dicho concepto funciona como mecanismo de aferramiento a una ley concreta, y con ella a un grupo, interés o intento de homogeinización social o eclesial. Lo que hace Segundo es enfocar la problemática del pecado en la dinámica social misma y en las formas promotoras o limitantes de las fuerzas entrópicas de la vida. Como dice, "la palabra 'pecado', tal cual se comprende generalmente como culpa o quebrantamiento de la ley, nos llevaría a descuidar lo que es realmente nuestra esclavitud al pecado o a vivir en una angustia que, como dice Pablo, es exactamente lo contrario del entusiasmo con que hemos de

---

[125] Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, Sal Terrae, 1993, p.444. Resuenan en estas palabras, con un cierto eco profundamente modificado, el concepto de *hominización* de Teilhard de Chardin. Dice: "El Hombre no progresa sino lentamente, a través de las edades, la esencia y la totalidad de un Universo que se depositó en él. A este gran proceso de sublimación conviene aplicar, con toda su fuerza, el término de *Hominización*. La Hominización, que es, en primer lugar, si así se quiere, el salto individual, instantáneo, del instinto al Pensamiento. Pero una Hominización que es también, en un sentido más amplio, la espiritualización filética, progresiva, en la Civilización humana, de todas las fuerzas contenidas en la Animalidad". *El fenómeno humano*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, p.185.

[126] Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p.445.

comprender y emprender una y otra vez, después de cada conversión, nuestra tarea de hijos de Dios creadores.[127]

En síntesis, Segundo nos da una mirada muy particular sobre este concepto, más allá de la dinámica culpa-causalidad en la confrontación con un *corpus* legal. Esto no quiere decir que no existan preceptos que actúen como guía. Lo que intenta resaltar es la dinámica que existe detrás y delante de dicho *corpus*, que tiene directa relación con la promoción o limitación de aquellas fuerzas entrópicas de nuestra existencia. Segundo concibe al ser humano como ser creador con/en Dios. Por eso, lo "malicioso" (término que conceptualiza, desde un estudio de la teología paulina, como un acto de mala fe, de verdad a medias, en contraposición a "maldad", como una acción concientemente realizada), es lo que limita dicha fuerza creadora, o sea, el despliegue de la libertad otorgada en el amor (esencia misma de Dios y, por ende, del ser humano). Por ello, "si olvidamos nuestra responsabilidad de crear un mundo que ha sido puesto (parcialmente) en nuestras manos 'artesanales' y preferimos llevar una cuenta de nuestros méritos ante Dios, por más que cumplamos todos los preceptos de todos los decálogos, estaremos pecando. Porqué se nos ha creado para eso.".[128] Termina diciendo:

> La conciencia de pecado es sana y necesaria en cuanto debe recordarnos y adaptarnos a la idea de que nuestra creación es siempre una mezcla del amor con el egoísmo y el pecado. Cada uno de nuestros actos lleva las dos semillas: la de la cizaña y la del trigo, la de la entropía y la de la negentropía. Si la culpa nos infunde un miedo o un desaliento tal que hace que la historia nos inspire miedo [...] es [...] la raíz de nuestra esclavitud, de nuestro rechazo a la condición de co-creadores con Dios. Y así, el miedo al pecado se nos convierte en angustia, en falta de fe y, lo que es más terrible en esta dialéctica, en Pecado revestido de falsa religiosidad.[129]

Segundo define la libertad como posibilidad de interpretar (aquí la fe en tanto marco de sentido, como veremos más adelante). Más aún, la lucha por la verdad, por la libertad, se genera en ese campo: como *lucha de interpretaciones*. "La libertad no constituye, pues, una zona espiritual amenazada por la fuerza de los sentidos y de lo material. Es la capacidad de distribuir sentido y valor a elementos

---

[127] Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p.446.
[128] Ibíd., p.466.
[129] Ibíd., p.465.

que, tanto dentro como fuera de mí (tanto en la zona de lo sensible como de lo espiritual), constituyen sistemas independientes de mi albedrío".[130]

Libertad es también *posibilidad*. Esto significa que ella es una elección que se hace desde el libre albedrío (entendida como conjunto de posibles determinaciones) inherente a toda persona. "La libertad no está hecha, no es una zona liberada, espiritual, numeral, donde el hombre puede construir su existencia. La libertad es una *posibilidad* dada y un *valor* que obtener haciendo jugar siempre un número mayor de determinismos".[131] Por todo esto, la libertad no encuentra su valor *por lo que elige* sino que posee un valor en sí misma. No es una "condición" en la que el ser humano "se encuentra" (donde lo externo cobra prioridad en dejar ser dicha libertad) sino que ella es una característica intrínseca, activa y positiva al ser humano. "En efecto, la libertad es el regalo mismo de Dios, la presencia de la vida divina en nosotros. Podríamos decir que la libertad, considerada cristianamente, no tiene peligro alguno. El peligro está, por el contrario, en que nuestro libre albedrío puede renunciar a la libertad"[132]

Dios nunca pasa por encima de la libertad humana. Por el contrario, la creación se comprende desde el marco de la relación yo-tu entre Dios y su co-creador, que es el ser humano. Esto muestra, por un lado, que Dios es persona así como nosotros. Y por otro, que la relación yo-tu-nosotros de esta dinámica no es simplemente un antropomorfismo sino una realidad que Segundo denomina *gracia*. "Dios nos comunica su vida y entre la vida (personal) poseída y la vida (personal) donada no hay misterios, sino proximidad gratuita, relación, afección mutua".[133]

Azar, existencia y verdad

El azar es lo que caracteriza a la naturaleza viva, a diferencia de la naturaleza inorgánica. Alude a una "indeterminación" o falta de necesidad entre diversos objetos o acontecimientos. El "azar puro", cabal, es un concepto límite. Lo que sí puede el hombre experimentar es el azar delimitado por el juego de las causalidades. Así, la existencia de una realidad dependiente del azar se vuelve algo empírico, aunque no sea más que en esas imitaciones (siempre imperfectas) de

---

[130] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo I, p.230.
[131] Ibíd., p.233.
[132] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo I., p.247.
[133] Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p.403.

azar que el hombre construye para diferentes finalidades, asociadas normalmente, pero no de manera necesaria, al juego.[134]

Segundo cuestiona la idea de "novedad" en el azar. Dicha noción, dentro del azar, es *teleonómica*. Así como un científico retiene datos "al azar" para lograr una novedad (ya que sin ellos no existiría novedad alguna), el "azar puro" no crea novedad; o mejor dicho, todo lo que produce es novedad que desaparece apenas acontece. Por eso, la novedad es una mezcla entre azar y necesidad. Por esto *el azar se presenta como un espacio de diversidad*. En otras palabras, el mundo desde el azar es un *bricoleuse*.

Dios creó al mundo como un lugar donde reina el azar, como espacio de múltiples posibilidades donde se gestan todo tipo de movimientos creaturales. También dispuso al hombre y la mujer como co-creadores, con la misma posibilidad divina de crear desde la libertad y optar por caminos nuevos. De aquí que la tierra irá configurándose en la multiplicidad de creaciones que surgen de la combinación de libertades y azares.

El azar representa el espacio donde cada persona se mueve, medio a partir del cual ella crea y recrea. Dios ha determinado a los hombres y mujeres como "pequeños creadores", poniendo a su disposición el azar como *fuente de toda novedad para la libertad*. El azar ofrece la energía y los medios necesarios, los cuales son llenados de sentido por el actuar libre del individuo. El mundo del azar que Dios dispone para sus co-creadores es un espacio compartido. Las oportunidades emergen desde la relacionalidad. Todo lo que sucede, todo movimiento, toda novedad, inclusive el dolor y el sufrimiento, es un estímulo para la responsabilidad creadora. Por todo esto, el azar es resultado de la *causalidad*, o sea, de algo que ya está en y *provoca* movimiento.

De aquí el cuestionamiento de Segundo a la noción de *naturaleza*. Ella no implica una limitación o fijación a lo que el ser humano es. Éste, más bien, es el resultado de sus acciones libres en la historia. La libertad es lo que constituye al ser humano, ejercida dentro de los límites de una naturaleza. "Positivamente hablando, cada hombre es lo que quiere ser. Eso sí, contando con una naturaleza que lo enmarca y acota su libertad".[135] Esto muestra que la antropología de Segundo no prioriza la negatividad del contexto sino a la positividad de la inherente condición libre que posee cada persona de hacer de él y de las posibilidades que presenta, una innumerable cantidad caminos.

---

[134] Juan Luis Segundo, *¿Que mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p.24.
[135] Ibíd., p.374.

¿Cómo se aplica esto a los temas teológicos más estrictos? Segundo abordará distintos elementos centrales de la dogmática. Por ejemplo, la discusión en torno al monismo. Su "camino" es precisamente desde quien *no es Dios* hacia la reflexión de lo divino. Es la disyuntiva entre lo Uno y lo múltiple: siempre comienza desde lo último hacia lo primero. El monismo sería una manera de intentar dar contenido a la comprensión del Ser Infinito. Es una tendencia que intenta reducir en lo unitario un número de factores independientes.

Pero la persona de Dios se presenta de otra manera. La divinidad es amor, entrega al otro/a. Aquí la *libre elección* divina de vaciarse (*kenosis*) para hacerse a la condicionalidad de la historia. Dicha condicionalidad refleja la asunción de la propia decisión del ser humano. Asume el "sí" y "no" de éste. Más aún, esta *kenosis* representa la misma decisión divina de sujetarse a la libertad de lo que el ser humano decida, libertad que, como vimos, se refleja en las novedades y el azar de la existencia. Es aquí también donde se refuerza la noción de *sentido*: fuera de ser una limitación (ya veremos más adelante qué implica este ejercicio para Segundo), esta posibilidad refleja la riqueza que contiene la multiplicidad de las acciones humanas en el mundo del azar.

Otro tema abordado por Segundo es el *dualismo*. "Ser y no-ser, ¿constituyen un dualismo?", se pregunta. Éste no implica estrictamente oposición. Hay "pequeños dualismos" que poseen monismos parciales, así como sistemas de tendencia monista que contienen fragmentos dualistas. Uno de los mayores interrogantes al respecto en la tradición cristiana es la relación del ser humano con Dios (o mejor dicho, las cuestiones humanas que entran en juego en la definición de lo divino). En la Biblia se puede describir la relación entre la persona y Dios como una relación yo-tu donde casi no existe un abismo de poder y ser. Jesús mismo es el ejemplo: ¿cómo puede ser Dios y hombre, y decir "yo"? (Jn. 8,24.28.58; 13,19).

Desde este abordaje, es interesante la distinción que hace Segundo en la definición de Jesús como "persona" (*hypóstasis*). Hay dos traducciones tradicionales: substancia o individuo. Aquí la ambigüedad del término: puede designar tanto su "naturaleza" como también un individuo de esa especie. En otras palabras, el término individuo es *vacío* en si mismo ya que requiere de la especie o naturaleza para darle sentido. ¿Cómo se entiende esta afirmación a la hora de comprender a Jesús –individuo- como poseedor o representante de dos naturalezas?

De aquí la ventaja de comprender el término persona como *máscara*, entendida como aquella identidad que se expone pero que no refiere directa o exclusivamente al ser que la compone. Esto lleva, por ende, a pensar que la determinación de Dios como inmutable, autosuficiente, infinito, no implica una contradicción o un estatus radicalmente opuesto al amar, crear, sentir, como se atribuiría exclusivamente al ser humano.[136] Es su *libre* elección la que permite que decida darle esa forma a su ser infinito.[137] Segundo afirma que por esta referencia (la encarnación) el cristianismo, sin darse cuenta, puso la piedra angular para el "dualismo semántico" donde ser y libertad, individuo y persona, naturaleza e historia aparecen como dos órdenes complementarios pero irreductibles el uno al otro. De aquí, en resumen, el concepto de individuo es también denominado por Segundo como *sujeto*: es su *acción* la *fuente de sentido* del ser, aunque eso no implica una determinación absoluta. Llevándolo a Jesús, es precisamente su acción histórica la que dará *sentido* a la persona divina.

¿Qué relación existe entre azar y libertad? Segundo afirma que entre el siglo XIX y principios del XX (especialmente con Darwin) el azar (en las ciencias biológicas) y el determinismo (en las ciencias físicas) se oponían a la idea de libertad. Por ello, propone un punto medio entre el azar y el determinismo. Toma de la interpretación filosófica que Arthur Holly Compton hace del "principio" o "relación de la incertidumbre" de Heisenberg, que trata de la imposibilidad de definir la trayectoria de las partículas. Compton afirma que frente a la "pesadilla del determinismo físico", el puro indeterminismo podría ser mortal para la libertad ya que dejarla a la merced de cualquier tipo de predestinación le quita "solidez". De aquí que Segundo define la libertad como *multiplicadora de determinismos*.

Uno de los temas que surgen en este contexto es el abordaje que hace Segundo en torno a la relación entre el sentido de verdad, y su correlato teológico en el desarrollo del *dogma*. Para ello, Segundo enumera las *distinciones* que se han dado a lo largo de la historia de la iglesia en su definición. El dogma encierra una dinámica entre cuatro elementos centrales: *acontecimientos, sentido*, *experiencia* y

---

[136] "La 'máscara' no forma parte del ser de un individuo, sino que, por así decirlo, lo individualiza sin acudir a ninguna categoría óntica. Por eso mismo, una naturaleza divina y una naturaleza humana pueden caber dentro de una misma máscara. Pero no dentro de una misma naturaleza, puesto que habría en ella predicados contradictorios". Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p.343.

[137] En un estudio sobre los concilios patrísticos, Segundo afirma lo siguiente: "el sujeto de la frase 'Jesús es Dios' nos muestra, como contenido (como objeto material), una libertad que elige ser esto y no lo otro, que impone cierto valor –o deber-ser- a la totalidad del ser. En esta elección aparece lo que es propio del mundo de la persona y de la libertad: fijar un sentido a la existencia. A este sentido elegido para su existencia, Jesús le dio un nombre –el "reino de Dios"- y así ese sentido estructuró su vida entera". En "Disquisición sobre el misterio absoluto", en: *Revista Latinoamericana de Teología* (1985), p.222.

memoria. Es en la conjugación y en la compleja y cambiante dinámica entre estos cuatro elementos donde se construye la verdad que el dogma articula en su continua definición en el devenir humano en busca de ella. En sus palabras,

> ... el interés del "dogma" no residía en penetrar en una región teológica enrarecida y exclusivamente abierta a un determinado grupo de mortales, sino en puntuar el flujo de los acontecimientos de manera tal que se percibiera su "sentido". Las secuencias similares percibidas como resultado de ese aprendizaje, depositadas en una memoria activa –esa memoria organizadora de conocimientos que llamamos "experiencia" en un sentido existencial, no científico- capacitan así al hombre para prever los acontecimientos frente a la significación y los valores que el ser humano pretende introducir en aquellos.[138]

A modo de ejemplo, Segundo analizará distintos momentos desde los tiempos bíblicos hasta el presente, donde pueden verse claramente los elementos contingentes y fortuitamente históricos que vician la supuesta verdad del dogma. En el AT, por ejemplo, se resignifican los mismos sucesos según el momento histórico vigente (lo que se contrapone a la idea de "una" historia de la salvación que atraviesa la experiencia humana). En éste, más bien, encontramos una *historia de las interpretaciones* de los sucesos históricos. Inclusive el concepto de inerrancia signado al AT, fuera de lo que éste pretendía, se evoca por su lectura *desde el cristianismo*. Éste es leído desde Jesús; *luego*, se los considera inspiración divina.

Fuera de diluir cualquier determinación al respecto, estos procesos muestran que lo transitorio e imperfecto es parte del proceso hacia la verdad, tanto en el AT como en el NT. Este es el proceso pedagógico divino de *aprender a aprender*. La verdad es siempre imperfecta. Esto se muestra en el hecho de que los datos trascendentales más importantes del AT surgen desde crisis existenciales. Algunos ejemplos, en la Biblia como en distintos momentos de la historia, pueden ser las luchas entre la monarquía y movimientos anti-monárquicos, las tensiones con los profetas, el rol del Espíritu como "continuador" del testimonio de Jesús o la apelación a la "imperfección cristiana" en Pablo, las disidencias heréticas y las discusiones conciliares en tiempos patrísticos. Todas éstas tensiones que se juegan en el intento por definir el dogma no representan sólo dinámicas donde un conjunto

---

[138] Juan Luís Segundo, *El dogma que libera*, Santander, Sal Terrae, 1989, p.98.

de elementos se oponen entre sí, y uno de ellos sale vencedor al imponerse por sobre las demás. La dinámica que se produce en esta tensión es parte inherente del proceso hacia la verdad. En otras palabras, la tensión, la contingencia, lo múltiple presente, y no la homogeneidad, forman parte de la "esencia" de lo verdadero.

De aquí que todo proceso de construcción del dogma (en tanto "proceso educativo") debe inevitablemente abrirse a *aprender a aprender*, o sea, a aquellos procesos que reflejan su *imperfección y transitoriedad*. De lo contrario, dice Segundo, esto llevará a una *dogmática apresurada* que clausura todo proceso de búsqueda de sentido y humanización. Dicha humanización implica esta apertura.

Por ello, más que la búsqueda de *autorías* para legitimar la validez bíblica, Segundo prefiere hablar de *pedagogía divina*, entendida como un proceso educativo cuyas etapas *forman el contenido* de éste. Por eso, lo que narran los libros bíblicos, que no son más que experiencias humanas (ya que el ser humano no entiende otro lenguaje que el de la experiencia, lenguaje que Dios mismo eligió para revelarse), pueden contener errores que correspondan al momento particular del autor/a. De aquí la invalidez de hablar de *inerrancia*. Por el contrario, Dios decide darse a conocer *en* ese proceso de error. ¿Por qué? Porque sólo en la incursión de esos errores es donde el conocimiento imperfecto y transitorio entra en crisis, llevando a la persona a producir nuevas hipótesis *no más estables*.

La relación intrínseca que existe entre lo que Dios revela de sí y del propio ser humano tiene, para Segundo, su marco principal en la *comunicación*. Siguiendo a Bateson, sostiene que una definición simple de esta función es enviar al interlocutor *una diferencia que hace una diferencia*. La comunicación no se puede dar cuando lo comunicado no explicita dicha diferencia, o diferencia algo concreto en quien recibe el mensaje. Esto quiere decir que la comunicación comienza cuando ella afecta la existencia concreta del receptor. De aquí que Segundo utiliza el término de *diferencia* como la opinión formada de una especificidad. "Y saber dónde se halla precisamente esa diferencia o especificidad y a partir de qué punto o límite se pierde, para bien o para mal, es un requisito normal, no único, pero sí indispensable. Indispensable para seguir pensando. Para pensar más y mejor y para descubrir y comunicar nuevas cosas."[139] Adelantándonos a lo que trataremos más adelante, esto significa que la fe no es sólo una, determinante de un camino unidimensional. Más bien, es un espacio que *diferencia* a cada persona en su propia estructura significativa.

---

[139] Juan Luís Segundo, *El dogma que libera*, p.59.

Siguiendo este punto, Segundo también utiliza la distinción que hace Bateson entre *lenguaje digital* y *lenguaje icónico*. El primero es el que denota y describe, y es mayormente utilizado por la ciencia. El segundo se relaciona con la presentación de imágenes, mitos y símbolos que demuestran lo que la persona siente y desea. En el lenguaje digital el signo se desprende del significado, transformándose en signo arbitrario. En el icónico, el significado va totalmente unido al signo y también a una multiplicidad de elementos que tienen que ver con los gestos, las posiciones, los lugares, los momentos. Es por esto último, concluye Segundo, por su capacidad multifacética y dinámica, que el lenguaje icónico está más capacitado que el digital para expresar la verdad, o mejor dicho el camino hacia ella. "Lenguaje icónico, lenguaje relativo a personas, lenguaje de la fe, son pues, en realidad, sinónimos".[140]

La verdad de la revelación de Dios es, entonces, la *diferencia humanizadora dentro de la historia.*[141] No es un cúmulo de preceptos definidos *a priori* de la experiencia. Hay una confianza plena en la humanidad y su vivencia histórica para su determinación. La verdad de la revelación es un proceso siempre abierto en la existencia humana, que no se alcanza fuera de la *praxis*, o sea, de la experiencia histórica concreta. "La verdad del mensaje cristiano no es, pues, una verdad teórica de que se pueda disponer antes de la praxis. Es un 'hacer la verdad', según la expresión de Juan, por el que se ilumina el mismo horizonte teórico para enriquecer más aún la praxis liberadora."[142] Por todo esto, *libertad, revelación y verdad van de la mano.*[143]

---

[140] Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, Sal Terrae, 1991, p.53.

[141] Vale a esta altura hacer una breve expedición de lo que podría entender Segundo por *historia*. Ella, más que un proceso de larga duración en donde se acumulan hechos describibles y codificables para el futuro, es, en palabras de Fernando Verdugo, una historia *evenemencial*, donde los hechos y eventos se reconocen de forma *puntual*. "Fe y modernidad en América Latina: la teología de Juan Luis Segundo" en *Teología y vida* (2007), especialmente p.96. En otras palabras, hechos que poseen y ofrecen un *significado* preciso para un momento concreto, el cual a su vez se concatena en un proceso, pero no por ello homogéneo. Es así que Segundo habla de *historia significativa*: "la historia 'significativa' (...) no es lo que burlonamente definimos en la escuela a espaldas del maestro: la sucesión de sucesos sucedidos sucesivamente (...) Para inyectar sentido en ese caos, para convertir la sucesión de sucesos en 'historia', hay que *puntuarla*. Y para ello depende uno en parte del texto que esté ahí, y en parte también de uno mismo". Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, p.68.

[142] Juan Luis Segundo, *Masas y minorías*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1973, p.84.

[143] Aquí la rica imagen que Segundo rescata de San Agustín con relación a la venida del Espíritu: "...san Agustín traducía la frase evangélica 'os conviene que yo me vaya' (Jn 16,7) en la siguiente expresión que constituye un dogma sobre el dogma (metadogma): 'ni el mismo Señor, en cuanto se dignó a ser camino nuestro, quiso detenernos, sino pasar'. Para Agustín, la misma Verdad absoluta que se revela no nos aguarda, toda entera, a la vuelta de una esquina; no está en las mentes de ninguno de los que la vieron y palparon encarnada en nuestro mundo, ni está a nuestro alcance depositada en un libro, aunque sea la Biblia. De alguna manera, la Verdad absoluta que tenemos no nos detiene, sino que nos pone siempre en camino. Y en camino *hacia la verdad*".Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, p.241.

Masas y minorías: de la entropía a la acción política

¿Cómo se relacionan estos posicionamientos con la constitución de una acción política concreta? Creo que uno de los ejemplos más claros que Segundo ofrece es la distinción entre *masas* y *minorías*, como dos categorías que describen la canalización de las energías que el medio azaroso pone a disposición para la acción de los sujetos en la historia. El concepto de masas, reconoce Segundo, posee un significado peyorativo, más aún cuando se lo contrapone al de "elitismo". Para diferenciar estas dos distinciones, la de masa y minoría, afirma que las fuerzas de masa son las que utilizan la menor síntesis energética posible, soluciones más simples e inmediatas (ley del menor esfuerzo) mientras las minorías buscan síntesis energéticas más ricas para solucionar y dar respuesta a los problemas que el medio les presenta.

Segundo infiere esta dinámica de su análisis de la *entropía*, como ya hemos mencionado en algunas ocasiones. Resume esta teoría desde tres características otorgadas a la energía:[144] ella es *constante* (no aumenta ni se pierde), no es mayor o inferior sino que está *distribuida* de diversas maneras entre los seres vivos y posee una tendencia hacia la *degradación*. La entropía, ahora entendida como dinámica y movimiento de las comunidades humanas dentro de las múltiples posibilidades energéticas que su contexto vital inmediato ofrece, tiene un lugar central en la constitución de lo identitario, distinguiéndose en dos tendencias: una compleja y rica, y otra facilista y masiva. "Lo mismo ocurre dentro de la vida. La complejidad y la riqueza se traducen en dificultad, eso es, en minoría. La simplicidad, la solución inmediata se traducen en 'menos esfuerzo', en masas".[145]

Masas y minorías no es una distinción entre dos grupos particulares. Segundo afirma que existen *conductas masivas* y *conductas minoritarias* en cada persona y comunidad. Toda persona se mueve la mayor parte del tiempo en forma masiva, ya que busca caminos económicos para el uso de su energía, con la intención de resolver en forma inmediata y con el menor esfuerzo posible sus problemas. Esto muestra, entonces, que el surgimiento y crecimiento de lo minoritario depende de la manera en que se proyecta como masivo. Por eso, afirma Segundo, "todo progreso (minoritario) exige una revolución general, y toda revolución general exige nuevas leyes, esto es, automatizar nuevas conductas. Esta es la gran ley histórica –y si se quiere ontológica- de toda evolución".[146]

---

[144] Juan Luis Segundo, *Masas y minorías*, pp.25-26.
[145] Ibíd., p.27.
[146] Ibíd., p.30.

La revolución, entonces, representa una actitud anti-masiva al servicio de la multitud. Pero dicha revolución no parte desde un proyecto masificado cuya estructura alcanza una totalidad homogénea sino que se hace real en los *momentos* de los individuos y las comunidades. El cristianismo presenta esta caracterización desde su esencialidad minoritaria. Dicha esencialidad lleva a la continua sospecha y desconfianza en las fuerzas que mueven a las masas, inclusive la creencia de que el pueblo es Sujeto de su historia en tanto masa (como Lenin postulaba). En palabras de Segundo,

> ... toda auténtica actitud minoritaria, como la cristiana, cuando comprende por qué lo es, se da cuenta de la complejidad de las cosas desde el punto de vista de la energía, y, por ende, en categorías del Nuevo Testamento, se da cuenta de la necesidad de lo "ordinario" como base de lo "extraordinario"... el valor teológico del *momento* del mensaje evangélico, el hecho significativo de que no haya sucedido ni antes ni después, sino a su *hora*".[147]

Esto no quiere decir que el cristianismo es estrictamente minoritario en su forma de encauzar su acción social. Como decíamos anteriormente, en cada persona y comunidad se conjugan ambas formas al mismo tiempo. El cristianismo tiende a ser minoría en sus relaciones interpersonales y a ser masa en sus conductas socio-políticas, al no aceptar este rodeo desorientador por los métodos masivos, ambiguos, que este plano (como otros) exige para ser eficazmente liberador. Para Segundo, la masa significa no-libertad.[148] Por ello, la promoción de lo minoritario implica la movilización de la concentración del uso de la energía para un resultado más rico; en otras palabras, centrarse en la construcción de un espacio de libertad que permita el desarrollo del individuo y su contexto social dentro de (y por ello asumiendo) la complejidad de su medio con el propósito de lograr enfrentar los límites inherentes al mismo de una forma mas efectiva.

---

[147] Juan Luis Segundo, *Masas y minorías*, p.50.
[148] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo I, p.253.

Conclusiones: gracia, libertad y sujeticidad

De lo visto hasta aquí podemos ver porqué Afonso Mura habla de "universalización antropológica"[149] en Juan Luis Segundo: su énfasis se deposita en plantear que *la libertad, en tanto elemento característico de la esencialidad de Dios mismo, quien creó un espacio regido por la gracia y que posibilita el libre actuar dentro de los múltiples e innumerables recursos y posibilidades del contexto azaroso en que habitamos, es la característica determinante de cada ser humano.* Dios "endiosa" al ser humano para que sea su interlocutor, su co-creador en la tarea de humanizar. Actuaremos como Dios si nos mueve el mismo amor que le llevó a vaciarse por su creación. De aquí que la gracia no implica solamente un don dado, regalado por Dios, sino que la divinidad misma está presente ("Dios permanece...") en nuestra existencia en el devenir de estas acciones. Aunque somos seres limitados por los recursos del azar y el desenvolvimiento de la libertad, *en el plano de la significación y del valor* Dios ha hecho (en su libertad) que estemos unidos a tal punto a su esencialidad, que su plena significación depende de nosotros, y viceversa.

Desde una perspectiva bíblica, Segundo utiliza la diferencia entre la antropología paulina y la juanina para respaldar este punto. En la primera, se puede encontrar un cierto maniqueísmo ya que, por una parte, hay en Pablo un abordaje universal de la salvación del ser humano (Rom. 5) y, por otra, una sumisión de éste a la ley (Rom. 7). Por su parte, la teología juanina (uno de los evangelistas más estimados y trabajados por este teólogo) resuelve este dilema desde lo que Segundo entiende como la participación del ser humano en la *gracia increada* de Dios que es el *amor*, su instinto central. Esta gracia increada se vuelve *gracia creada* tras abrirse camino entre las determinaciones de la historia. Llega a decir Segundo:

> Lo que hay de *vida divina en el hombre* es indestructible, irreversible, fiel. Y ni la muerte ni el pecado pueden destruir ese amor. Ésta es la base de la certidumbre de la resurrección, no sólo de nuestra persona, sino de los proyectos históricos emprendidos precisamente para amar.[150]

---

[149] Afonso Mura, "A 'teologia inquieta' de Juan Luis Segundo", en: *Perspectiva Teológica* (1994), pp.155-186.

[150] Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p.490. Dice más adelante: "El nacimiento; la aparición de la libertad; la sensación de la culpa; la participación en la comunidad; la responsabilidad de vivir día a día el amor de la pareja, de la familia, de la comunidad; y aún los momentos de pasividad, enfermedad y muerte... se prestan de un modo especial para ese

En resumen, la libertad es una característica del ser humano, en tanto búsqueda en medio de un abanico de opciones que se le presenta en la historia. Por ello, Segundo entiende la existencia libre como una *apuesta*: no se puede ir más allá de ella y no se puede hacer una prueba previa a lo que decide. Hay que apostar a las decisiones concretas que nos mueve nuestra libertad, confiando también en y potenciando la enormidad de posibilidades que el contexto multifacético en que habitamos nos ofrece.

Hacia un marco de sentido: fe antropológica, fe religiosa

Siguiendo la historia de Calígula según Albert Camus, Segundo afirma que frente a la búsqueda de la felicidad, motivada por la afectividad y la libertad que poseemos, siempre se escoge un camino, cerrándose a los demás y sus posibles consecuencias. Es una opción positiva (en su intención) pero que se vuelve limitativa (en su resultado). Esto es libre albedrío que parte, como vimos, de nuestra esencialidad como seres libres. Todo esto nos muestra también que es imposible ir hacia el extremo de la existencia para ver su realización final, y así volver para escoger el camino que veamos conveniente según su finalización. Aquí un punto central que complementa a lo que dijimos en el apartado anterior sobre la libre acción dentro de las determinaciones del azar: para elegir el camino a seguir siempre nos valemos de las experiencias ajenas. Es la solidaridad básica de la especie humana. Los sujetos de estas experiencias ajenas se transforman en *testigos referenciales* en quienes creemos.

Estas referencias son muy variadas. Se presentan dentro de una escala que observamos y evaluamos, y a partir de la cual encaminar nuestras opciones. Es así que emerge la *fe* como acto de elegir, como lo que nos lleva a una opción concreta. "La fe *estructura* toda la existencia en torno a una significación determinada".[151] Dice más adelante: "la 'fe', entendida como estructura de significación y valoración, no informa solamente sobre el deber-ser, sino que es un factor determinante, en la vida adulta por lo menos, de la manera cómo se percibe lo que es. En otros términos, la fe no es únicamente la manera de dotar a nuestra percepción de un

---

aprendizaje, y no sólo por ser comunes (dentro de los específico de cada existencia personal), sino también porque parecería que esas situaciones relativamente comunes acumulan la atención de la humanidad de todos los tiempos y lugares, así como suscitan la problemática de la fe sobre qué sentido darles a esos momentos críticos". Ibíd., p.503.

[151] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, p.20. Cuando Segundo dice que la fe es una "estructura" (valorativa o significativa), lo hace en dos sentidos: como aquello que pone en orden el complejo mundo de los valores y se convierte en un mecanismo que permite clasificar los acontecimientos, y las posibilidades de acuerdo con esos valores jerarquizados.

valor, de un deber-ser. También es un principio cognoscitivo que nos hace percibir ciertas cosas y no percibir otras, igualmente evidentes".[152] La fe, entonces, no es un reservorio que informa sobre el deber-ser sino un factor determinante de la manera como *se percibe* lo que es. De aquí que ella no es un elemento estrictamente religioso; es parte de la condición humana. Por eso Segundo la llama *fe antropológica*.

La fe siempre es en personas, no en objetos o circunstancias. Las cosas u objetos no se plantean "valiosas" por sí mismas. Son, más bien, valoradas en torno a una relación humana. Es por ello que cada persona tiene *una* fe (no *la* fe, o *fe* a secas). Segundo es categórico en este sentido al afirmar que "decir aquí 'sociedad' es decir *fe*".[153] Esto muestra también que la necesidad de tener fe no lleva determinantemente a una sola fe sino a una pluralidad. Dicha elección tiene como propósito humanizar a la persona que la opta al subordinar los distintos elementos de su vida *en función* a dicho marco de sentido.

La fe se presenta como un marco significativo que se aplica en un "método" (lo ideológico, como ya veremos). Lo mismo cabe con respecto a lo religioso. Por una parte, la religión, dice Segundo, es un mundo instrumental, esencialmente "ideológico", ya que es la expresión de una fe. Es también aquí donde puede existir una divergencia entre la fe y lo religioso, ya que lo instrumental nunca posee o determina plenamente el marco significativo: muchas veces la última puede no ser la expresión más satisfactoria de la primera.

Es el lenguaje de los símbolos y no la conceptualización abstracta el que re-*presenta* la experiencia de un valor. Los dogmas son parte de este mundo simbólico, como marcos aprendidos. No son absolutos. Algo que Segundo repite constantemente, como lo hemos hecho aquí también, es que nadie puede viajar al futuro para conocer de antemano las consecuencias de sus acciones. De todas formas, elegimos y optamos caminos. Aquí es donde sirven los referentes. Ellos, por más impactantes que sean sus vidas, deben volverse (o sea, asumir concientemente su condición de) *contingentes* para quienes los siguen.[154]

El testimonio evangélico muestra precisamente que la fe en Jesús está unida a lo humano (lo antropológico), y no precisamente a lo religioso. Por ello, tanto sus actos milagrosos como sus discursos muestran que acciones concretas que pueden ser juzgadas de muy humanas son las que responden a la fe *en el Dios*

---

[152] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.28.
[153] Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p.24.
[154] Juan Luis Segundo, *Masas y minorías*, p.101.

de Jesús, y no precisamente la propuesta religiosa del momento. "En otras palabras, lo 'religioso' no constituye para Jesús un plano donde certidumbre y garantías venidas de lo alto le ahorren al hombre el trabajo de aplicar a los hechos los criterios 'humanos' que sirven y bastan para cualquier otro tipo de actividad".[155] De esta forma, lo religioso se deposita dentro del mundo de la *instrumentalidad* y no en una estructura valorativa. En otras palabras, la denominación de una divinidad no significa la determinación de la fe antropológica en sí sino la *técnica religiosa* de la que la fe se toma. Las denominaciones a la divinidad actúan como mediaciones, no como un cúmulo de información objetiva. Por ello, como veremos más adelante, lo religioso se encuentra dentro de la *contingencia*, y por ende de la transitoriedad que caracteriza cualquier medio que intenta poner en práctica el marco de sentido (fe).[156]

Lo que constituye una fe (antropológica) en una *fe religiosa* no es solamente el uso de elementos y métodos estrictamente "religiosos" (que Segundo los encierra dentro de lo que denomina "datos trascendentales", que no son estrictamente "datos religiosos"; [157] lo "religioso" en estos datos puede ser solo un aspecto). Una fe religiosa también provee un *marco de aprendizaje*. Como dice Segundo, lo religioso no representa una "tercera dimensión" sino una *zona* donde fe e instrumentalidad (ideología) convergen. La vida misma de Jesús mostró la continuidad de la fe antropológica de un grupo de hombres y mujeres que formaron un espacio donde todos y todas *aprendían a aprender*.

Por ello la fe religiosa, para que sea tal, debe construir un espacio de aprendizaje, no solamente ser un depósito de datos. Dichos datos están subsumidos a la contingencia de las experiencias humanas y se reconocen inexorablemente desde ellas. Más aún, los dogmas están al servicio de estos últimos, y no al revés. Por ello, "lo que realmente importa en ella [la fe religiosa] no es acceder a un puro testimonio divino sino, mediante la adhesión a una tradición determinada, la adquisición de datos trascendentales decisivos para la realización de los valores fijados por la fe".[158]

---

[155] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.71.
[156] Afonso Mura dice al respecto: "[Segundo] comprende, por tanto, que Dios no es objeto material de la teología, sino un objeto formal. Lo que hace la teología no es hablar de Dios, sino hablar de cualquier realidad humana significativa a la luz de Dios". *Op. cit.*, p.160.
[157] "[Los datos trascendentales] Son los datos sobre la realidad que exceden la capacidad de toda experiencia previa. No son conclusiones: son 'premisas' (epistemológicas) referentes a, y dependientes de, los valores en los que se pone la fe. Son proyecciones a lo 'último', a la 'totalidad', a la realidad 'definitiva', de intenciones, derrotas y victorias parciales y contingentes que se pueden comprobar en la historia de cada existencia". Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p.61.
[158] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.104.

El peligro del dogma, como manifestación concreta de fe, es su expresión en lenguaje digital (cerrado, en forma de prerrogativa y condición *a priori* de las acciones) en lugar de icónico (como lenguaje cotidiano, experiencial, nutrido por la dinámica y riqueza de la vida). De esta forma la fe se vuelve *fideísmo*, algo mecánico a cumplir por el simple hecho de ser determinado. En otras palabras, el problema emerge cuando la fe pierde su dinamismo tras la absolutización y fosilización de cierto marco discursivo particular. La fe es un proceso continuo de descubrimientos y desplazamientos. Ella se basa en un Absoluto, pero como *horizonte* que abre caminos, no como un cúmulo de verdades *a priori*. "El problema reside en confundir *valor absoluto* (incondicionado, superior a todos los demás) con *ser absoluto* (perfecto, independiente por naturaleza de todo otro ser)".[159] En palabras de Segundo:

> Esta fe se vuelve así tanto más "racional" o, si se prefiere, "razonable" (y, por ende, menos fideísta) cuanto que no la sentimos bombardeada por afirmaciones "verdaderas" aisladas, sino empujada, como todo proceso pedagógico, hacia las crisis generadoras de descubrimientos. El Absoluto a quien seguimos no nos impone ceguera obediente a misterios ininteligibles, sino que nos guía, como a seres libres y creadores, hacia una verdad siempre más honda y enriquecedora."[160]

De aquí que *la fe antecede a la verdad*. Frente a la concepción tradicional de que la fe es suscitada por una verdad que la provoca, lo que Segundo afirma es que para que la verdad sea conocida (o se esté en ese proceso para ello) el ser humano requiere de cierta fe, o sea, de estar *en búsqueda de sentido*. "El hombre no comprende sino lo que le afecta. Lo que cree que le hará mejor. Esto significa, entonces, que, en el revelar de Dios, la fe no llega después de que algo ha sido revelado. Es parte *activa*, indispensable, constitutiva, de la misma revelación".[161]

Por todo esto Segundo enfatiza en que una opción *cristiana* no absolutiza un valor o doctrina sino un *proceso educativo*. Este proceso implica el caminar en la complejidad que la realidad azarosa nos presente para ir descubriendo/construyendo la verdad en el camino, desde marcos de sentido (fe)

---

[159] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, pp.105-106.
[160] Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, p.136.
[161] Ibíd., p.370. Dice más adelante: "La 'ortopraxis' no es una última 'aplicación' de lo revelado a la práctica; es algo que condiciona la posibilidad misma de que la Revelación comunique verdaderamente algo". p.371

elegidos/construidos para ello. Esto es parte de la *pedagogía divina* de la que ya hablamos. "Absolutizamos así, por la fe, un concreto proceso histórico educador por encima de cualquier otro. Nos entregamos a él por un acto libre que no puede ser otra cosa que una absolutización, dado que lo damos todo por ello. Y absolutizar ese proceso es decir que Dios, el Absoluto, lo dirige de una manera especial".[162]

En busca de la eficacia: el lugar de las ideologías

Aunque, como decíamos, la libertad representa una instancia (re)creadora inherente al ser humano, el cual parte de uno o varios marcos de sentido (fe) para desarrollarlo, no lo puede hacer sin la intervención de mediaciones que el medio azaroso y los testimonios referenciales ponen a su disposición. Es por ello que, para Segundo, el problema de la libertad es *aprender un método* para que pueda realizar los valores escogidos por el individuo. Dicho método es lo que Segundo denomina *ideología*. En sus palabras,

> llamaremos ideología a todos los sistemas de medios, naturales o artificiales, en orden a la consecución de un fin. Podríamos decir también [...] que es el conjunto sistemático de lo que queremos de manera *hipotética*, no absoluta; en otras palabras, todo sistema de medios.[163]

La ideología relaciona los elementos que se conjugan cotidianamente en la *percepción* de la realidad en que nos encontramos (o elegimos estar). Es, en otras palabras, la sistematización de lo que se *percibe* como real. Aquí entran en juego varios elementos: el lenguaje, la imaginación, lo simbólico, los valores, etc. Lo ideológico, como mencionamos anteriormente, es la elección/consecución de ciertos valores; o sea, se enmarca en o proviene de la fe.

La pregunta que Segundo plantea es si las ideologías son *absolutas*. En este sentido, el hecho de estar continuamente prefiriendo, optando, eligiendo, implica que debe existir algo que prefiramos por sí mismo y no como medio. Toda estructura de valores siempre está coronada por algo que no es medio. De aquí que toda estructura significativa siempre tiene que ver con elementos que el ser humano quiere *hipotéticamente* y con otras que posiciona *absolutamente* (por sí mismas).

---

[162] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, p.203.
[163] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.30.

Las ideologías entran en el espacio de lo hipotético, como opciones pasajeras que surgen desde los marcos de sentido libremente escogidos. Desde una perspectiva teológica, por ejemplo, Dios no representaría el origen concreto de los valores sino la representación o personificación de los valores elegidos. La finalidad de la ideología no se deposita prioritariamente en el seguimiento de los preconceptos que le dan contenido a ello sino en ser una plataforma para *aprender a aprender con ellas*. Nuevamente aquí vemos el concepto de *pedagogía divina*.

Crítica a la crítica marxista

Segundo reconoce dos acepciones del término "ideología" en el marxismo. Una primera *neutra*, que define el estatus científico o analítico de una corriente y que podría dar lugar a denominar, por ejemplo, una "ideología marxista". También existe una segunda acepción *negativa*, que posee un énfasis socio-político y que se encuentra en sintonía con la "crítica ideológica" marxista, que analiza la conciencia superestructural detrás de las formas de producción.[164] Segundo cuestiona esta última acepción, donde Marx hace una distinción entre "ideología" y "estructura económica", ya que se contrapone a su definición de ideología como *instrumento*. Si se sigue la definición de Marx entonces, para Segundo, se dejan de lado otras "actitudes fundamentales" que existen detrás de ellas, como son el amor, el odio, el egoísmo, la solidaridad.[165]

En este sentido, siguiendo a Althusser, Segundo encuentra el punto inicial de esta dicotomía en la relación entre concepción positivista de la ciencia y el marxismo, donde predomina el mito imperante del siglo XIX en torno a la precisión de las ciencias naturales y su aporte a lo económico. Para Marx, esta precisión implica la transformación material de las condiciones económicas de producción. De esta forma, opone la *concreción* de los hechos económicos a la *abstracción* de hechos culturales. A esto se opone, para Segundo, la misma ciencia natural, que en las últimas décadas se ha abocado al análisis de la complejidad de lo existente, donde las variables ya no pueden aislarse sin caer en abstracciones formales e

---

[164] En una de sus obras anteriores afirma que esta segunda acepción está situada en un nivel más elevado y general que el de la ciencia, como una "visión filosófica" de la realidad. Aunque en realidad, la ideología "se sitúa, por el contrario, casi siempre a medio camino entre la teoría y la práctica". *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, p.54.

[165] Ayuda aquí la siguiente definición de Segundo: "'Ideología', a pesar de su carácter abstracto, puede designar, y esa es nuestra intención, cualquier sistema de 'ideas' sobre cómo se conectan los acontecimientos considerados como objetivos, o sea, de manera independiente, en su *facticidad*, de los valores, aunque dependiente de ellos en su *finalidad*". *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.142.

irremediablemente deben mezclarse unas con otras haciendo así "irrelevante" la observación directa de los hechos. Dice:

> La gran palanca que [Marx] ideó para la transformación de la sociedad fue el traspaso de la propiedad de los medios de producción del individuo a la colectividad. ¿No es ello confiar demasiado en que algo, digamos material, sería capaz por sí solo de llevar a cabo una transformación suficiente para restaurar la complejidad de la existencia humana en su dignidad debida?[166]

Con esto, Segundo no renuncia a la distinción entre estructura y superestructura. Lo que sí cuestiona es que dicha estructura no es concreta *por ser económica*. Aquí rescata lo que muchos psicólogos y antropólogos han demostrado con respecto a las variables que existen en el estudio social, lo cual supera lo que la "ciencia económica" pueda describir o explicar. "No es menester, por ello, renunciar al materialismo histórico, pero sí a una versión simplista –y decimonónica- de él".[167] Segundo descarta esta dicotomía desde dos premisas: la inexorable construcción social de la realidad y el lugar de los sujetos, quienes están posicionados más allá de cualquier determinación socio-histórica. En sus palabras:

> Debería quedar claro que no se acepta aquí tal dicotomía. Así como es terriblemente empobrecedor ignorar la dimensión social de los problemas existenciales, así el punto de vista colectivo –más relacionado comúnmente con las ideologías- se vuelve incomprensible si se olvida que detrás de *todos* los fenómenos sociales, aún de los más determinados por estructuras colectivas, existen hombres reales que piensan y deciden. Basta además ser sensible a los fenómenos que ocurren a nuestro alrededor para reconocer el empobrecimiento real que se produce en sociedades e individuos cuando se manejan mecanismos no basados en *ambas* dimensiones a la vez.[168]

---

[166] Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación*, p.132.
[167] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.135.
[168] Ibíd., p.136. Dice más adelante: "Pues bien: una concepción inmediatamente determinista de las relaciones entre estructura y superestructuras desembocaría lógicamente en una 'explicación' de lo que ocurre de modo necesario. En efecto, la base material produciría determinísticamente lo esencial de lo que ocurre en el plano de la conciencia. Pero como sólo este plano de la conciencia podría, de manera voluntaria y por principio, introducir cambios en el proceso económico mismo, o sea, en el modo de producción, se seguiría de ello que todo cambio significativo permanecería ajeno a la voluntad y a la praxis del hombre. La lucha de clases, la obra concienciadora de los partidos

Segundo también cuestiona la irrestricta relación que existe en el marxismo entre interés y superestructura. Si dicha relación existiera, entonces el mismo pensamiento proletario tendría que estar determinado por un interés. Para esta afirmación, sigue al antropólogo Clifford Geertz quien reemplaza el término "interés" por el de *tensión*.[169] Esta definición conlleva a ver que el ser humano acciona frente a la realidad histórica a partir de sus carencias o insatisfacciones. La estructura es respuesta al sufrimiento real de las personas (el mismo Marx estaría de acuerdo con esto). La relación directa entre interés e ideología posee dos problemas. En primer lugar, la distancia que existe (especialmente en el arte) entre la creación y la conciencia; y en segundo lugar, que no es fácil explicar por qué una mayoría puede aceptar las intenciones de una minoría.

De aquí que Segundo propone, nuevamente, la ley de la *entropía* como el elemento faltante en Marx. Segundo extrae algunas consecuencias para explicar el "determinismo en última instancia" de la estructura por sobre la superestructura ideológica. La principal es que los "grandes números", lo que parece vencedor, *siempre* utiliza expresiones de energía degradada, fácil, barata. Las síntesis socioculturales siguen el mismo camino: es lo que caracteriza la conducta masiva, con resultados contabilizables y previsibles. Esta tendencia energética es la que vive cualquier grupo, inclusive los minoritarios, que en un momento pasan también a ser víctimas de los mecanismos masivos. Marx mismo, al ser estudiado en países capitalistas o al ser tomado como referente para el Estado socialista, pierde su esencia de minoría crítica. Con respecto a la superestructura ideológica, Segundo también afirma que ella se construye a partir de los materiales provenientes del mundo concreto. Más allá que la relación con estos se eleve a diversos niveles de abstracción, se forjan dentro de su misma construcción. Esto implica reconocer que todo absoluto está obligado a pensarse y realizarse siempre en la contingencia histórica que lo construye.

---

socialistas, la política nacional e internacional no tendrían importancia estratégica alguna. El desviacionismo ideológico no tendría consecuencias; la represión sería innecesaria..." Ibíd., p.224. Ver también *Liberación de la teología*, pp.68-74, donde menciona dos elementos "simplificadores" de la sociología marxista: en primer lugar, su aplicación del concepto de ideología a los fenómenos religiosos, y en segundo lugar, su rechazo a la autonomía de los diversos niveles superestructurales con respecto a la estructura (económica).

[169] "Existen en la actualidad dos aproximaciones fundamentales al estudio de los determinantes sociales de la ideología: la teoría del interés y la teoría de la tensión. Para la primera, la ideología es una máscara y un arma; para la segunda, un síntoma y un remedio. En la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos son vistos contra el fondo de una lucha universal por las ventajas; en la teoría de la tensión, contra el fondo de un esfuerzo crónico por corregir el desequilibrio sociopsicológico. En una, los hombres persiguen el poder; en la otra, huyen de la ansiedad". Clifford Geertz, "La ideología como sistema cultural", en: AAVV, *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973, pp.21-22.

Otro aspecto que Segundo cuestiona del marxismo es su *método*, especialmente el lugar que poseen los conceptos de antagonismo y contradicción dentro de la *dialéctica* marxista. Por ejemplo, el término contradicción es utilizado por Marx para *predecir* "acontecimientos inevitables". La preocupación principal de Segundo es que esta metodología, que refleja una filosofía de la historia particular, se transforma en una esencia inevitable del proceso histórico (desde la afirmación de que "la historia es la historia de la lucha de clases" hasta la ecuación de la "negación de la negación").

Por eso, Segundo contrapone (o mejor dicho, complementa) la idea de *dialéctica* con la de *praxis*. La dialéctica marxista, al señalar procesos inexorables en la historia, afirma una lógica independiente a los problemas y orientaciones de la praxis. De esta manera, dice Segundo, dicha propuesta se transforma en idealismo posthegeliano.[170] En sus palabras: "Pretendo, sí, que cuando las 'negaciones' recíprocas tienen por sujeto a entidades reales, individuos o grupos humanos, ningún proceso histórico tiene 'la fuerza inexorable de un proceso de la naturaleza'. La dialéctica precisa de la praxis y la praxis de la dialéctica".[171] Segundo no deja de lado la importancia de la dialéctica, pero sí critica su pretendido esencialismo frente a los múltiples procesos socio-históricos existentes, inclusive en el simple caso de la oposición entre dos proyectos humanos concretos. Concluye de la siguiente manera:

> Llegados aquí creo que podemos decir, resumiendo, que la experiencia muestra que cuando dos proyectos humanos concretos se oponen, de manera abierta o solapada, la dialéctica enseña a relacionar cada momento del proceso antagónico con un todo cuyas posibilidades son múltiples y a manejar esos momentos, por tanto, en la praxis, hacia aquella posibilidad que constituya el mejor desenlace. Lo cual supone, y ello es muy importante, que *ni* el juicio sobre el desenlace (hipotético) que habrá de tener lugar *ni* el juicio sobre su valoración están dados *por la dialéctica misma*. Pueden, sí, y deben, ser vehiculados en una praxis dialéctica.[172]

En ocasiones no hay una relación directa entre la ideología y el marco de sentido del cual parte. Más aún, la ideología puede tender a dejar de responder a

---

[170] Juan Luís Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.270.
[171] Ibíd. p.271.
[172] Ibíd., p.271.

las multiformidades de la realidad, lo cual la posiciona en un lugar de incoherencia e irrelevancia. "El peligro que existe en el uso apresurado o indiscriminado de la máxima 'el fin justifica los medios' reside en que la realidad objetiva es a menudo más compleja de lo que parece".[173] Esto mismo sucede con el marxismo, cuando su metodología y construcción histórica impide que se cumplan los objetivos que originalmente se propuso, al punto de ignorar el valor de muchas prácticas sociales y culturales vigentes de nuestro contexto. En palabras de Segundo,

> Como quiera que sea, es un hecho entre nosotros que el marxismo "propuesto" no se ha preocupado por averiguar si no hay en la cultura transmitida y participada de nuestros pueblos, elementos como para expresar en nuestra lengua cultural lo más importante de su ideología. Nuestras propias expresiones de valores, nuestros mismos testigos referenciales de un sentido para la existencia, parecen, así, estar pidiendo que no se los olvide ni se los sustituya. Ese precio pagado ha sido ingente y se añade a los elementos que explican la debilidad del marxismo frente a la acusación foránea.[174]

Segundo relaciona la filosofía marxista con lo que tratamos anteriormente en relación al determinismo de la ciencia y su lenguaje digital, al encapsular la libertad de las relaciones humanas al esquema de las relaciones de producción. "Creo que las pretensiones del marxismo a una imagen profunda y coherente del universo y del hombre constituyen un error cuyos resultados estamos experimentando".[175] De aquí que el análisis marxista, para Segundo, no se aplique al ámbito "popular" (proletariado urbano, pueblos originarios, etc.), sino que, como toda ideología europea, pertenece a la clase media.

Fe e ideologías: su relación

La fe, como decíamos, orienta la vida en tanto marco de sentido. Pero no puede hacerlo sin instrumentarse ideológicamente. "La fe no es una ideología, es

---

[173] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.317.
[174] Ibíd., p.406. Dice en otra obra en relación a este tema: "Pero siempre existe *el peligro de que una etapa alcanzada rehúse dejarse sobrepasar*: que el grupo o los hombres portadores de la promesa, depositarios *del germen* y de su porvenir, se dejen atar, como si fuera algo invariable y definitivo, a formas en las cuales la idea viviente se encuentra realizada entonces. *El dinamismo del germen* o la promesa hubiera exigido el sobrepasarlas". Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo I, p.260.
[175] Juan Luis Segundo, *Masas y minorías*, p.110.

cierto, pero sólo tiene sentido como fundadora de ideologías".[176] Segundo afirma que reconocemos la ideología por sus *no pretensiones* a ser un valor absoluto objetivo. En cambio, la fe sí puede contener tal status aunque, como vimos, en forma delimitada, contingente y "amenazada" por su intrínseca esencia dinámica y cambiante según las múltiples formas que se le presentan en el contexto azaroso. Aquí el peligro de que la ideología tome caracteres absolutos: "cuando una ideología está basada, sin saberlo, en una fe, adquiere caracteres absolutos y condiciona todo el resto, pretendiendo forzar la historia".[177]

Este es el campo donde ingresa la libertad: mientras la fe se elige libremente, las ideologías, en tanto métodos, son funcionales a los marcos escogidos. En palabras de Segundo: "Los valores se eligen, se determinan; los medios se encuentran, se aprovechan. Mientras la escala de los valores depende enteramente de la decisión humana, el juicio sobre los 'métodos' depende de factores que escapan a la decisión".[178] Fe e ideología son *sentido* y *eficacia*, respectivamente. Son dos dimensiones irrenunciables ("complementarias y suficientes") de la vida de cualquier ser humano. "El conocimiento científico, validado por la realidad experimental, pertenece sin duda al campo de la ideología. En cuanto al mundo del sentido y de la significación, hemos visto que procede de la fe y que es, por tanto, un deber-ser o, lo que es lo mismo en el lenguaje de Bateson, una 'premisa autovalidante'".[179]

Partiendo desde un trabajo exegético de Pablo y Santiago, Segundo presenta la dicotomía *fe-obras* renombrándola como *fe-ideología*. Más allá de que Pablo enfatiza en la fe como *creer* (hecho por el cual sería más conveniente definirla como "confianza" más que "fe" –antropológica y religiosa), no desvaloriza las obras, ya que éstas llevan a la *acción*. Lo que Pablo expone es la confusión que existe en relación entre la fe y la ley judía; o sea, en *abstraer la fe a una ideología*.

Con respecto a Santiago, las cosas son aún más claras. Para él, la fe implica la adhesión a un credo religioso. Ella se traduce en hechos concretos que Dios desea que el ser humano ponga en práctica. Aquí uno de los puntos centrales del abordaje de Segundo: "Parafraseando a Santiago, podríamos decir, en nuestra propia terminología, pero fieles a su pensamiento: *una fe sin ideologías está en*

---

[176] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, p.124.
[177] Ibíd., p.117.
[178] Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p.27.
[179] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.275.

realidad muerta".[180] Esto quiere decir que la fe inevitablemente viene ligada a un método o marco (ideología) que la pone en práctica de una forma concreta.

Fe e ideología entran, también, en una dinámica particular en la construcción de lo político.[181] Hacer una más clara distinción de su relación será de gran ayuda para discernir algunas de las discusiones en torno a los determinismos de sistemas y corrientes políticos. Segundo afirma que el error se deposita en que las limitaciones enunciadas dentro de las conflictividades políticas se enmarcan exclusivamente en la comparación entre "marcos de acción". Esto es, se subrayan los *fines* del propio sistema en contraposición a los *medios* del opuesto. Se enarbola la *fe* de uno para compararla con la *ideología* del ajeno, como si fuera la misma cosa. Esto impide identificar la complejidad de las identidades políticas, encapsulando toda posibilidad de dinámica, cambio y hasta de complementación.

El ejemplo que ofrece Segundo es la comparación entre socialismo y capitalismo: ambos sistemas parten de la misma *fe*, o sea, de concepciones antropológicas y sociales que emergen del mismo tronco de la filosofía, cosmovisión y cultura del Occidente de la Ilustración, aunque sus ideologías son antagónicas. Ambos sistemas son anti-institucionales en su propuesta. Por su parte, el liberalismo plantea la caída de cualquier marco que regule el mercado, dejándolo a la merced de la "mano invisible". Por otra, el socialismo plantea la eliminación del Estado (luego de su inevitable paso para el establecimiento del orden social –"dictadura del proletariado") dejando lugar a una "asociación de *productores libres*" que, *misteriosamente, regulará la producción*.[182]

Estos movimientos entre fe e ideología también se reflejan en la constitución de lo social. Siguiendo la teoría de los juegos energéticos y del lenguaje de Bateson, Segundo remarca que para salir del caos social que se produce tras el desgaste de centros energéticos, la sociedad necesita de reservas (herencias genéticas) como también de movimientos homeostáticos, para lograr un equilibrio frente a la crisis interna. Análogamente, Segundo define la primera *fe*, como aquella

---

[180] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.156.

[181] Segundo no utiliza tal expresión. La intención de hacerlo aquí es más bien conectarlo con las temáticas que abordaremos más adelante. De todos modos, esto no implica un forzamiento de su pensamiento ya que, como se verá a continuación, dicho abordaje responde a elementos de la construcción política.

[182] Llama la atención la mención que Segundo hace de Franz Hinkelammert en una nota al pie relacionada a esta temática: "De ahí que con toda razón repita aquí Hinkelammert lo dicho a propósito del liberalismo: 'La meta de la revolución total y del comunismo se revela como un concepto límite o una idea trascendental en el sentido de la 'cosa en sí' de Kant [*Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires, Ed. Nueva Universidad-Paidós, 1970, p.78]. Se podría añadir, como en el caso anterior, que, en su expresión teórica, se trata de un principio *metafísico* y, como concepto ingenuo, de un *mito*; en otras palabras, de un *dato trascendente*". Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.309.

reserva de sentido que mantiene en movimiento a la sociedad, y las *ideologías* como mecanismos prácticos que exploran la realidad y marcan el camino para un mejor aprovechamiento de esa energía heredada.

Dicho ahorro energético, como ya hemos visto, proviene de las herencias sociales. Como abordamos, la fe antropológica es social: primero, porque depende de testigos referenciales que forman parte del contexto, pero además, en segundo lugar, porque la sociedad posee elementos para *imponerla*. Estos son llamados por Segundo *tradiciones culturales*. Muchas veces la imposición de una tradición se *dogmatiza*. De esta forma, frena todo mecanismo homeostático aportado por el individuo. Segundo afirma que el mismo marxismo cayó en este juego, haciendo de su reservorio significante un dogma que anula las complejidades del contexto y el lugar (o los lugares) de las individualidades.

Siguiendo los diagnósticos de Adam Schaff y Milan Machoveč, Segundo afirma que el marxismo, habiéndose podido transformar en un marco para la evolución y avance de la sociedad, se inclinó hacia mecanismos de *inflexibilidad*. Y esto no sólo por las formas institucionales represivas en que se sustentó en algún momento sino por no ser correspondiente a los desafíos del contexto. "Sería ciertamente engañoso, de acuerdo con todo lo dicho, pretender deducir esa inflexibilidad del solo hecho de la represión política. La flexibilidad evolutiva surge, como se ha visto, de una ecuación entre dos factores internos al organismo individual o social (la herencia y los mecanismos homeostáticos o mentales) y uno externo: los problemas o desafíos provocados por el contexto".[183] Esto muestra que la evolución del ser humano y por ende de sus construcciones sociales depende de este movimiento inexorable. Es así que Segundo enuncia lo siguiente: "El hombre no es un ser cultural sólo por recibir una cierta cultura prefabricada como plataforma de lanzamiento para su creación individual, sino porque esta creación, a su vez, deja su impronta en la cultura".[184]

En resumen, podemos ver que existe una complementariedad entre fe e ideología. Ambas tienen un campo común, aunque muchas veces no actúan coherentemente: una ideología inapropiada puede degradar una fe, como así también una fe "que no reconoce todos sus componentes" puede inducir a una ideología contraproducente. Por todo esto, propone Segundo, existe la necesidad de crear una *base cultural* en lugar de la destrucción ecológico-social vigente. Esta no se logra a través de la suma de individuos que vive humanamente dentro de una

---

[183] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.386.
[184] Ibíd. p.384.

sociedad inhumana. Esto requiere lograr una "estructura básica de valores" sobre la cual puedan edificarse ideologías políticas necesarias con facilidad energética.

La creación de dicha "tradición" no depende de la iglesia sino que corresponde a toda la sociedad. Por ello, la iglesia que no asume su condicionalidad ideológica se resiste al proceso de *aprender a aprender*. Puede optar también por dogmatizar una ideología. Asumir lo inexorable del seguimiento a una ideología en particular conlleva reconocerse dentro de un espacio histórico concreto desde donde se constituye el ser y la acción. En otras palabras, reconocer el marco ideológico de nuestra identidad y práctica conlleva posicionarse también en la *contingencia instrumental* que su contenido posee frente a la dinámica azarosa de la historia y la libertad de los individuos. Al no asumirlo, dicha postura puede transformarse en "ideológica" pero en un sentido negativo: promover un falso absoluto.

Segundo resume todo lo dicho de la siguiente manera:

> Si lo que expusimos [...] es verdadero, la fe constituye algo absoluto en cuanto es una verdad revelada por Dios, verdad absoluta. Sin embargo, al estar destinada a una función que no es ella misma, aun la verdad revelada y la adhesión a ella en la fe constituyen algo *relativo*. En otras palabras, lo absoluto en el plan de ese Dios que revela una verdad, no es que esa verdad sea aceptada, sino que sea puesta al servicio de los problemas históricos y de su solución. Ahora bien, esta solución, como ya vimos, está constituida por una ideología, esto es, por un sistema histórico de medios y fines en relación con el problema que se trata. Desde el punto del valor, pues, las *ideologías* constituyen lo absoluto de una fe funcional y, por ende, relativa *a* ellas. Pero no por ello dejan las ideologías de ser *relativas* a las condiciones históricas que las engendran y condicionan. Ninguna solución a un problema histórico puede pretender tener un valor absoluto, si absoluto significa independiente de todo condicionamiento circunstancial.[185]

[185] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, p.175.

Libertad, fe, ideología y teología de la liberación

Segundo llama a no confundir el fracaso de los movimientos liberacionistas del continente, reduciéndolos a un nivel netamente teórico. Términos como "opresión" o "dependencia" no son sólo teorías; son *experiencias*. Dice al respecto: "Pienso que la teología más progresista en América Latina está más interesada en *ser liberadora* que en *hablar de liberación*. En otras palabras, la liberación no pertenece tanto al contenido sino al método usado para hacer teología frente a nuestra realidad"[186] Con esto, Segundo potencia uno de los principios fundamentales de la teología de la liberación y de su propio marco teórico: la primacía de la *praxis*. Aún así, intenta sacar a esta última de una interpretación estrictamente marxista hacia un plano más bien existencial, como ya hemos visto. No podemos dudar que el marxismo es, para Segundo, una de las corrientes filosóficas que mejor responde a la situación particular de América Latina. De todas formas, no se encierra en tal camino ya que para él lo central es no reducir las búsquedas humanas a ningún dogmatismo. Viendo esto, tal vez podríamos decir que ni siquiera las teologías latinoamericanas fueron concientes de la implicancia que tenía la proclamación de la praxis como principio epistemológico.

Así como la fe es el marco significante de lo ideológico, la opción por los pobres, en la teología de la liberación, es el paso previo de su propuesta analítica y política, por ende ideológica. De aquí la importancia del elemento "pre-teológico" de la teología de la liberación. "Sólo a partir de esa opción contextual comienza la teología a ser significativa y siempre en relación con el contexto real. En otras palabras, la teología no es elegida por razones teológicas. Por el contrario, el único verdadero problema es determinar si sitúa mejor al hombre para optar y cambiar políticamente al mundo".[187]

En su obra *Liberación de la teología*, Segundo plantea que, a diferencia de los teólogos académicos europeos (menciona el ejemplo de Schillebeeckx, para quien la teología nunca puede ser ideológica), los teólogos latinoamericanos actúan concientemente al revés: toman una actitud de sospecha respecto a la situación social para responder a las necesidades de hoy. De aquí el surgimiento del *círculo hermenéutico* como el método principal que persigue este ejercicio. Éste consta de una primera instancia de preguntas que emergen del contexto y que permiten tanto un diagnóstico como un replanteamiento de la situación. La segunda instancia

[186] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, p.13.
[187] Ibíd., p.90.

corresponde a la respuesta del mismo discurso bíblico y teológico frente a dicho diagnóstico.

Segundo hace una distinción entre dos teologías de la liberación.[188] La diferencia central reside en que una toma al pueblo como *objeto* y la otra como *sujeto*. Se puede identificar un proceso cronológico de la primera a la segunda acepción. En la primera, el teólogo se ubica exteriormente al pueblo, elaborando un discurso *para* los pobres desde una conversión *hacia* ellos. La iglesia es *para* los pobres y no *de* los pobres. Ello está sustentado por un marco analítico que se supone objetivo en saber, de manera precisa, la situación del pueblo, y que propone una agenda a la cual éste debe sumarse para superarla. "En este contexto, las ciencias sociales, con sus análisis sobre los mecanismos de opresión ocultos al propio pueblo, aunque introyectados en él, aparecen más y más como una presunta 'ayuda generosa' ofrecida al pueblo desde *fuera* de él por gente que pretende hablar en nombre de los 'sin voz'".[189] En esta etapa se "politiza" en demasía la teología, dejando de lado el desarrollo de los conceptos fundamentales en ella (Dios, los sacramentos, la gracia, etc.)

La segunda perspectiva apunta a valorar por sí misma las construcciones que realiza el pueblo en el ámbito socio-cultural y religioso. Nadie puede conocer mejor cuál es su situación que el pueblo mismo. Los teólogos dejan su actitud de sospecha frente a lo popular (característico de la academia occidental) para valorar las formas propias que el pueblo constituye para representar su fe. Más aún, el aspecto político en esta etapa se profundiza ya que, a diferencia de la primera, que prestó mayor importancia a la participación política de los cristianos y las cristianas, en esta segunda hay una valoración de la política *desde la misma gente*; o sea, una revaloración de las corrientes políticas ya vigentes en el pueblo (que no tienen que ser explícitamente tales; puede referir también a construcciones religiosas, experiencias populares, prácticas simbólicas, etc.). Segundo advierte sobre los equívocos en torno a la idea de "religiosidad popular", la cual posee una carga peyorativa proveniente de la superioridad cultural occidental y su impronta cristiana. Más aún, afirma que esta tendencia se ha alejado del cariz netamente politizado

---

[188] Además de las obras citadas, ver Juan Luis Segundo, "Las dos teologías de la liberación en Latinoamérica", en: *Selecciones de teología* (1986), pp. 283-289 y "El cambio dentro de la teología latinoamericana" en *Cuadernos de Teología* (1985), pp.7-20.

[189] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo III, p.138. Dice en otro de sus textos: "La noción marxista de 'ideología' y las tesis básicas de Paulo Freire, aunque no directamente, influyeron mucho en este aspecto. Podríamos decir que la definición operativa de 'concientización' consiste en elevar los problemas pragmáticos a problemas de 'falsa conciencia' cultural". "Perspectivas para una teología latinoamericana" en *Perspectiva Teológica* (1977), p.18.

que poseía la teología de la liberación en sus comienzos, especialmente por su impronta marxista.

Es interesante notar que ya por 1975 Segundo cuestionaba la idea de un "proceso revolucionario" en América Latina. En esta dirección polemiza con el Hugo Assmann de aquellos tiempos, quien hablaba de "la necesaria mediación de la praxis *unitaria* en el *único* proceso revolucionario" como marco previo a un compromiso específicamente cristiano. Estas circunstancias revolucionarias llevan a una relectura del Evangelio, lo cual promueve al compromiso de los cristianos y cristianas con dicho proceso. Segundo difiere de esta respuesta ya que "simplifica con exceso la realidad del proceso revolucionario".[190] No se puede ser revolucionario por el simple hecho de sumarse a las filas de agrupaciones revolucionarias; o, en otras palabras, que el *primer paso* para la revolución sea entrar a dichas agrupaciones. Tomando de la distinción entre utopía e ideología hecha por Karl Manheim, Segundo afirma que "el carácter revolucionario de una opción no está en el contenido, sino, primariamente, en la capacidad de romper la estructura actual, o sea, de no ser reabsorbida por el sistema".[191] Aquí, nuevamente, el énfasis de Segundo en la importancia de la condicionalidad transformadora de la praxis por sobre cualquier marco ideológico o contenido fijo.

De aquí se desprende una de las mayores críticas de Segundo a la teología de la liberación: su tendencia monolítica. Como ya hemos visto, el uso del marxismo, en tanto teoría determinada por la lógica occidental moderna, la lleva a proponer un marco de análisis y acción restringido (tanto práctica como discursivamente). Más allá de plantear propuestas críticas y cuestionantes, parte de un marco de sentido que enfatiza en fundamentos históricos establecidos a priori. Dice Segundo: "¿Cómo puede ser, entonces, la tradición cristiana al mismo tiempo normativa y liberadora, al pasar por la comunidad eclesial? Si el lector lo recuerda, no precisamente dándonos por herencia respuestas hechas, sino asumiendo la tradición como un proceso en que *aprende a aprender*. Cada dato trascendente que en ella entra juega el papel de una plataforma de lanzamiento: cuanto más firme, tanto mejor permitirá la exploración de problemas más lejanos".[192]

La teología de la liberación ha caído también en el peligro de restringir la *pedagogía divina* a la promoción determinante de ciertas formas dogmáticas, tanto en su discurso teológico como en su propuesta epistemológica. ¿Podríamos decir

---

[190] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, p.114.
[191] Ibíd., p.115.
[192] Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.412.

que la importancia de la liberación de los oprimidos no se basa en un esencialismo ideológico (sea desde la metodología sociológica hasta la exégesis bíblica) sino a la necesidad de potenciar al ser humano hacia uno de sus características esenciales: *la libertad*? Una pista podríamos ubicarla en el último estadio de la teología de Segundo, al tomar más fuerza lo que afirmaba décadas atrás sobre la *liberación de la teología*, especialmente ahora, en la teología de la liberación: ¿cómo pretenden ellas ser liberadoras sino se liberan a sí mismas de "su concepción de información exacta dada una vez para siempre?"[193] Resume Segundo:

> Podríamos decir, sin temor a errar, que ésta [la teología de la liberación] creyó constituirse desplazando el acento de una salvación –considerada ultraterrena- a la humanización del hombre, liberándolo de todas las opresiones que, desde su interior o desde su entorno, en el plano individual o en el colectivo, lo infantilizaban y alienaban. Pero ocurrió que a esta nueva acentuación se llevó la misma vieja epistemología teológica. En otras palabras, se trasladó a la temática *liberación* un tipo infantil, linear y maniqueo. El bien y el mal, la gracia y el pecado, habían cambiado de nombre o tal vez de localización. Ahora se llamaban liberación y opresión, revolución y desarrollo. Pero seguían oponiéndose de la misma manera simplificada y absoluta.[194]

Conclusiones

Como hemos podido ver, el abordaje de Segundo, por una parte, profundiza los presupuestos de la teología de la liberación, y por otro lado, como consecuencia de lo anterior, cuestiona algunas de sus premisas básicas.

Aunque en el próximo capítulo exploraremos algunas conclusiones que inferimos de este análisis, podemos resaltar, como contribución al propósito de esta tesis, el énfasis antropológico que hay en la obra de Segundo (universalización antropológica, como titulamos).[195] Dicha antropologización, más allá de deber mucho al giro del sujeto en tiempos de la Ilustración (Segundo mismo afirma que la historia del cristianismo *recomienza* con el resurgimiento del humanismo en la Edad

---

[193] Juan Luís Segundo, *El dogma que libera*, p.358.
[194] Juan Luís Segundo, *Teología abierta*, Tomo III, p.272.
[195] En varias de sus obras menciona la frase de Pablo VI al clausurar el Vaticano II: "'... Todo esto... ¿ha desviado acaso la mente de la iglesia del Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna?', a lo cual responde: 'Desviado no; vuelto sí'". Juan Luís Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p.402.

Moderna, punto que no podemos negar que posee un lugar desmesurado por momentos en su pensamiento), no se restringe al concepto de Sujeto Trascendental característico de ella sino que, desde un planteo original de la ciencia, desde la teoría del conocimiento y desde las críticas neomarxistas, propone una antropología que posiciona al individuo en un lugar central dentro de los procesos existenciales y sociales, pero *deconstruido* desde el énfasis al *movimiento libre*, y no tanto a una supuesta esencia de lo social. En otras palabras, dicha libertad es precisamente su esencia; y como hemos visto, ella representa apertura, dinámica, movimiento, continuo reposicionamiento, y no naturaleza fija. Más aún, el sujeto no tiene una posición *central*, controladora, suturada y absoluta, como se podría entender en la antropología moderna, sino que es redefinido y reubicado en múltiples espacios, dentro del contexto azaroso en el que se encuentra.

De aquí que, como proponíamos al principio, el concepto de libertad en la antropología de Segundo redefine también la relación entre la fe y lo ideológico. Lo que importa resaltar para el propósito de este trabajo es el hecho de que el sujeto, definido desde su libertad, *sobrepasa* cualquier determinación ideológica. No puede renunciar a ellas, como vimos, porque implica una opción irrenunciable a su búsqueda desde el marco de sentido (fe) libremente escogido. Pero dicha condición de libertad, lleva irrenunciablemente al hecho de que dicha ideología se torna *vacía* por su condición contingente frente a las múltiples opciones presentes, a la complejidad del contexto azaroso y por las necesidades a las que el sujeto se ve interpelado, por lo cual debe buscar diversas alternativas. Ninguna ideología puede determinar en forma absoluta el marco identitario y existencial del sujeto. Éste, en tanto ser intrínsecamente libre, vuelve contingente cualquier tipo de marco o práctica.

La definición de la acción divina se ve proyectada en este contexto, así como dicha premisa (la centralidad del sujeto) también cobra aun más valor desde la *reubicación* de lo divino dentro de las dinámicas históricas. "Porque un Dios *demasiado lejos* como *demasiado cerca* deshumanizan –de una manera más o menos sutil, pero eficaz- el obrar humano".[196] En otras palabras, la cosificación de lo divino (y la intrínseca maquinaria teológica que surge desde ella) también se *deconstruye* tras ser ubicada dentro de la dinámica azarosa del contexto social e histórico, así como también *dentro de* y *por* las opciones libres de las personas, en cuyo juego suscitan todo tipo de discursos, experiencias, símbolos, prácticas, gestos, etc.

---

[196] Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p.426.

Algunas preguntas que emergen de estas conclusiones. ¿Cómo puede contribuir esta redefinición del sujeto a las teorías contemporáneas (posmodernas, posmarxistas y posestructuralistas) sobre la sujeticidad, que cuestionan las premisas cerradas de la modernidad pero que en algunos casos también la diluye? ¿Qué aporta la idea de Segundo sobre la ideología como instrumento contingente sumido a la fe, a los nuevos abordajes en torno a la "porosidad" de lo social? Más aún, ¿no ofrece esta redefinición de lo divino una *liberación de la teología*, especialmente la latinoamericana, de premisas ideológicas enajenantes o ineficientes (que es lo que, para Segundo, hace a una ideología "falsa") tanto para su discurso como para los sujetos que la proclaman?

Hacia una teología del sujeto político

En el primer capítulo hemos visto que el lugar del sujeto en el desarrollo de la noción de "ideología" ha ido cobrando cada vez más preponderancia, en especial desde los '80 con Lacan y Althusser, hasta llegar al posmarxismo con Ernesto Laclau y Alain Badiou. No muy alejado de este contexto, pudimos notar también en Juan Luis Segundo la centralidad de tal noción, tanto en lo que respecta a su epistemología como en su propuesta teológica. Es así que nos atrevemos a decir que su pensamiento ofrece un gran aporte para la comprensión de una *sujeticidad política* que permite redefinir el campo de lo político, de las identidades ideológicas y de los discursos teológicos.

También decíamos que la "universalización antropológica" en Segundo ofrece un rico escenario para dialogar con ciertas corrientes filosóficas posmarxistas y posfundacionalistas, como las que hemos desarrollado. Como punto de partida, vale resaltar que cuando analizamos la noción de sujeto irremediablemente debemos tratar la comprensión del espacio desde el cuál emerge. Significa adentrarse en la bizantina discusión sobre la relación universal-particular. Esto es precisamente lo que estas corrientes filosóficas resaltan: el análisis del sujeto va unido a la comprensión del contexto general en donde se sitúa (su incumbencia, relación, límite y subversión mutua). Dicha discusión posee una importancia teológica central en el desarrollo de la relación entre la economía divina y su impacto en la historia humana y sus respectivos sujetos. Juan Luis Segundo, junto a otras corrientes teológicas actuales, tiene mucho que aportar al respecto.

Teologías latinoamericanas y el regreso del sujeto reprimido

El sujeto moderno es el sujeto de la razón, del pensamiento, enfrentado al mundo de los objetos. Toda corporeidad es su objeto, sea el cuerpo de los otros como el suyo propio. Todos los cuerpos son *res extensa* diferenciados de la *res cogitans* (sujeto). Este sujeto afirmante del *cogito ergo sum* es el sujeto trascendental, juez del mundo en tanto objeto. Es trascendental porque se piensa más allá de dicho mundo. De esta manera se da existencia a sí mismo. El avance de la sociedad de mercado trajo algunos cambios respecto a esta noción, pero en su esencia se mantiene igual. Es la diferencia que propone Franz Hinkelammert entre "sujeto pensante" y "sujeto actuante": este último sigue depositándose en la

razón, tomando el mundo corporal como objeto de acción. Es un individuo propietario y calculador de sus intereses.[197]

Esta concepción ha permeado también en las filas del pensamiento progresista de los últimos siglos. Podemos verlo tanto en Karl Marx como en los diversos marxismos que han surgido a lo largo del siglo XX: la creencia en la clase obrera como "clase universal", garante de la utopía que transformaría, a través de la revolución, las circunstancias imperantes bajo el dominio de la clase burguesa. El proletariado es el agente social que se erigiría tras la caída natural del sistema capitalista. Esto es lo que Jacques Derrida, retomando una figura religiosa, ha denominado como el carácter "mesiánico" de la clase obrera, en el sentido de poseer cierta entidad escatológica y teleológica dentro de la dinámica social.[198] Dicha idea de sujeto parte también de una comprensión particular del contexto socio-económico y de la historia, primordialmente esencializada en la lógica inherente de un capitalismo que colapsaría y daría lugar, *naturalmente*, a una revolución (aquí lo que muchos leen como una especie de veta darwinista en el pensamiento marxista). Esto se refleja en una frase de Kautsky de 1881: "Nuestra tarea no es organizar la revolución, sino organizarnos para la revolución; no hacer la revolución, sino aprovecharnos de ella". El agente preferencial que llevaría este proceso a cabo sería la clase obrera. Desde esta comprensión, en palabras de Ernesto Laclau y Chantal Moufee, "las diversas posiciones de sujeto se reducen a manifestaciones de una posición única; la pluralidad de diferencias son o bien reducidas o bien desechadas como contingentes; el sentido del presente es develado a través de su localización en una sucesión apriorística de etapas".[199]

Podríamos decir que en cierta manera las teologías latinoamericanas, especialmente las de la liberación, han construido un tipo de concepción similar en torno a la subjetividad del pobre y de la comprensión de "pueblo". Dicha concepción también se ha basado en una manera lineal de ver la historia (la *historia única* reclamada por las teologías de la liberación), direccionada utópicamente.[200] Ya

---

[197] Franz Hinkelammert. *El sujeto y la ley*, La Habana, Editorial Caminos, 2006, p.501.

[198] Jacques Derrida. *Espectros de Marx*, Madrid, Editorial Nacional, 2002, especialmente cap. 2. Derrida no utiliza negativamente esta nomenclatura. Lo que cuestiona es, como mencionamos, el esencialismo identitario otorgado a la clase obrera. De todas maneras reivindica el lugar de la "promesa", desde el poder que posee toda experiencia que irrumpe y abre el espacio histórico.

[199] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, p.50.

[200] Dice David Batstone: "Un lenguaje teológico político dominado por reglas binarias de la gramática enmascara la relacionalidad terrorífica de la Realidad. Ésta deshace las diferenciaciones, creando la ilusión de los espacios no diferenciados. Estos son llamados utopía, literalmente, no lugar, porque ellos reflejan un espacio donde los elementos de la vida no están implicados de sus otro(s). La utopía produce entonces una conciencia falsa de unidad". En "Charting (dis)curses of liberation" en Batstone, Mendieta, Lorentzen, Hopkins, *Liberation theologies, postmodernity and the Americas*, London-New York, Routledge, 1997, p 162.

sabemos que la llamada "opción por los pobres" en estas teologías no es una opción más, producto de un marco analítico específico. Dicha opción es, en palabras de Gustavo Gutiérrez, una *opción teocéntrica*.[201] Pero nuestra discusión no se deposita en este punto, ya que ella es innegable dentro de la tradición bíblica judeo-cristiana y también su valor en las circunstancias actuales. La pregunta decisiva es, más bien, ¿qué decimos cuando hablamos de *pobres*? Desde una perspectiva discursiva no podemos negar que ninguna definición se ve exenta de las propias determinaciones del hablante. Por ello, cuando estas teologías hablan de los y las pobres lo hacen desde marcos experienciales, discursivos y teóricos particulares que le dan contenido.

La comprensión del pobre como *sujeto teológico* dentro de las teologías latinoamericanas de la liberación ha estado limitada, en mi opinión, por dos razones. En primer lugar, por cierto romanticismo que tiende a idealizar su persona y, así como la comprensión de la conciencia homogénea de la clase proletaria en el marxismo, no evidenciaba la complejidad inherente en la construcción de su subjetividad, más aún desde un contexto de exclusión. Esta advertencia ya ha sido reconocida por los pensadores más importantes de las teologías latinoamericanas.[202] En segundo lugar, por la falta de apertura a otros marcos teóricos fuera de la teoría de la dependencia u otras vertientes neomarxistas que, por un lado, no permiten ver otras aristas de la construcción de la subjetividad del pobre fuera del marco estrictamente socio-económico y, por otro, reconocer diversos sujetos que forman parte de las dinámicas socio-culturales como también de los espacios de exclusión. Demás esta decir que esto tiene que ver también con la coincidencia de su etapa fundacional, donde vemos un predominio en América Latina de ciertas corrientes marxistas estructuralistas y/o economicistas.

---

[201] Gustavo Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?*, Lima, CEP, 2002, pp.13-14.

[202] Dice el mismo Gustavo Gutiérrez: "Es más, contrariamente a lo que un cierto romanticismo del pobre puede pensar, en ese mundo no todo es situación de víctima, solidaridad o lucha por los derechos humanos. Compuesto por personas concretas el universo de los pobres está atravesado por las fuerzas de la vida y de la muerte, por la gracia y el pecado. En efecto, en él se encuentra también indiferencia a los demás, perspectiva individualista de la vida, abandonos de familia, abusos de unos a otros, mezquindades, cerrazón a la acción del Señor. En tanto que forman parte de la historia humana, los pobres no escapan a las motivaciones de las dos ciudades de que habla San Agustín: el amor de Dios y el amor de sí mismo". En *Beber en su propio pozo*, Lima, CEP, 2004 [1983], p.187. Desde la experiencia de las CEB's en Argentina, Coca Trillini afirma lo siguiente: "A veces la ingenuidad nos hace creer que *pobre* es sinónimo de "bueno", "sin mancha", "sin necesidad de conversión". Muchas veces hemos reflexionado este tema en las CEBs: no hay peor "faraón" dominador que el pequeño "faraón" que todos tenemos en nuestra cabeza y del que debemos convertirnos día a día. "Saber", "poder" o "tener" no nos hacen más persona; lo que nos hace más persona es cómo administramos eso que sabemos, podemos y tenemos. Sin embargo, la realidad nos muestra un abismo que se abre entre ricos y pobres, y que nos interpela a todos los cristianos. Coca Trillini, *¿Qué son las Comunidades Eclesiales de Base en la Argentina?*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1993, p.26.

Veamos un ejemplo. Un viejo texto del "Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo" propone una definición de "pueblo".[203] Éste, según el texto, no es solamente la suma de elementos, como pueden ser la pertenencia a una tierra, a una identidad nacional o a un tipo de condicionalidad histórica concreta. Tiene que ver, también, con un conjunto de valores relacionados directamente con las necesidades básicas de cualquier ser humano. Por esta razón, argumentan, los pobres son los mejores ubicados para representar a un pueblo, ya que en ellos fluyen las necesidades y valores más profundos. Por la experiencia de estas necesidades, los pobres tienen aspiraciones comunes haciendo suyos de esta manera los valores e intereses de un pueblo. Concluyen de la siguiente manera: "El pueblo es y debe ser, por sí mismo, principio y **sujeto activo** del cambio, creador y forjador de su propio destino. El pueblo es el **agente** más poderoso de transformación histórica, que permaneciendo **siempre idéntico** a sí mismo, es **siempre nuevo** en sus planteos, en sus respuestas y en sus aspiraciones. Es el pueblo el que comprende y conoce **la totalidad de la problemática humana**".[204]

Una de las escuelas que abrió una brecha muy importante en la revisión de estos conceptos fue el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), especialmente de la mano de Franz J. Hinkelammert, Jung Mo Sung y Hugo Assmann, quienes han rescatado el lugar del sujeto en el pensamiento teológico. El primero en incurrir en estas propuestas fue Hinkelammert en su famosa obra *El grito del sujeto*, donde hace una relectura del libro de Juan mostrando la reivindicación del sujeto frente a la ley y el poder político, y afirmando su lugar por sobre cualquier instancia demarcatoria. Desde una relectura de Emmanuel Lévinas, afirma que la sujeticidad siempre se gesta en el encuentro con el Otro. Dice: "El sujeto es el otro. Por eso no es el individuo. Nunca está solo. Comportarse como sujeto es comportarse en relación al otro, lo que implica una ruptura con el individuo. El sujeto surge por el rostro del otro, como se podría decir con Lévinas. El sujeto responde al: no me mates, del otro. Por eso interpela la ley. No tiene otra ley, aunque su reconocimiento del otro puede obligar a cambiar la ley. Pero la ley objetiviza al sujeto, y por eso lo niega. Hace falta reivindicarlo de nuevo".[205]

Entender al sujeto en el *acto del encuentro* implica que no puede otorgársele una definición única, así como pretende la Ley. De aquí la distinción entre sujeto e individuo, entendiendo este último como el reflejo de una determinación social

---

[203] Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, *El pueblo: ¿dónde estás?*, Buenos Aires, Publicaciones del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, 1975.
[204] Ibíd., pp.37-38. Negritas originales.
[205] Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998, p.197.

concreta del primer. El individuo nunca puede reprimir al sujeto; es sólo un reflejo de éste último bajo una normatividad concreta. "Ningún acto *es* el sujeto, sino siempre se resiste al sujeto en sus propios resultados. Por eso no hay imagen del sujeto, como no hay imagen de Dios. El individuo, en cambio, *es* la relación objetivada con el otro, mediatizada por el intercambio y el mercado".[206] De aquí que al interpelar la Ley, el sujeto interpela también dicha individualización. Más aún, *se hace* sujeto en dicha actuación: el grito del sujeto se hace oír desde el silenciamiento que la ley (sea el mercado, una ideología, etc.) intenta imponer. Sea cual fuere su poder, la ley nunca podrá anular al sujeto.

Jung Mo Sung profundiza algunos de estos abordajes. Afirma que el concepto de sujeto moderno posee raíces judeo-cristianas, especialmente en la noción de Dios como "sujeto de la historia". La modernidad sustituyó el lugar de Dios por el del ser humano, partiendo también de la influencia de la filosofía griega que ve la divinidad como fundamento de todo orden.[207] Esto se refleja en la "ilusión trascendental" de ciertos proyectos y corrientes que se entienden depositarias de cambiar la historia desde acciones finitas, sea la lógica del mercado neoliberal, la construcción del comunismo socialista o el "reino de Dios" en la tierra. Esto no niega ningún esfuerzo por el cambio social. Más bien, Sung plantea la necesidad de plantear un *horizonte utópico* (ej.: el reino de Dios) a partir de la sustitución de la lógica de sujeto-objeto por la de sujeto-sujeto; o sea, una relacionalidad que supere cualquier tipo de determinación institucional. Ningún sujeto o sociedad puede vivir sin instituciones. Pero Sung llama la atención a diferenciar entre sujeto (ser-en-relación-con-el-otro) y agente social (ser determinado en su función social). "El individuo no puede vivir sin instituciones y papeles sociales, pero el sujeto no es la suma de tales papeles, mucho menos se identifica con un único papel".[208] Esta definición implica una relación no objetivante dentro de un sistema o institución social.

Por su parte, Hugo Assmann recalca que el concepto moderno de "sujeto histórico" muestra una comprensión lineal de la historia, donde sólo juega una sola esperanza, una sola lucha, una sola victoria final. A esto lo denomina "el terrorismo de la linealidad", que deja de lado cualquier tipo de dialéctica o noción de lo complejo. Esto lo atribuye a una "apocalíptica política" que seculariza la intervención final de Dios por el protagonismo de un sujeto histórico (sea un partido

---

[206] Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, p.197.
[207] Jung Mo Sung, "The human being as subject. Defending the victims", en: Ivan Petrella, ed., *Latin American liberation theology. The next generation*, Maryknoll, Orbis Books, 2005, pp.1-19.
[208] Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas*, San José, DEI, 2005, p.53.

político, un movimiento, una clase social, etc.) en quien se deposita la fuerza emancipatoria. En esta visión permanecen los mismos elementos que la apocalíptica clásica: la necesidad de un enemigo, el "gran combate" y la aniquilación final de lo "opresores".

Lo central para Assmann es aprender a vivir con la ambigüedad, despojados de los Grandes Proyectos emancipatorios. Propone una *emergencia pluridimensional de la emergencia de la subjetividad*. Acuerda con lo propuesto por Hinkelammert, pero se niega a restringir la subjetividad a lo que este último entiende como relacionalidad entre sujetos "naturales y necesitados".[209] Dice Assmann: "El escenario imaginado por semejante teoría pareciera ser más o menos el siguiente: todos los 'sujetos' están arrinconados en una condición de enfrentamiento de vida o muerte respecto a la satisfacción de sus necesidades elementales de sobrevivencia".[210] Hay distintos elementos que cuestionan esta "posicionalidad" de los sujetos, especialmente el hecho de que el trabajo ya no es una instancia primaria exclusiva. Assmann reconoce el *cuerpo* como referencia básica para cualquier discurso sobre el sujeto y su conciencia histórica, pero se niega a restringir su lugar a la necesidad material y la amenaza social. Más bien, propone ver la noción de sujeto desde las posibilidades inherentes de emergencia que posee a pesar de su contexto limitado y complejo.[211]

En resumen, podemos ver que el abordaje del DEI es innovadora, resignificando ciertas nociones centrales de las teologías latinoamericanas de la liberación a través de un cuestionamiento a su marco teórico, su filosofía de la historia y, por sobre todo, su teoría del sujeto. Más allá de eso, creo que esta propuesta requiere profundizar ciertos elementos, especialmente en lo que refiere al punto de partida de la *politicidad* del sujeto que emerge, el cual, en este abordaje, está preponderantemente sumido al ámbito socio-económico. Esto lo vemos en la

---

[209] Aquí Assmann refiere a la posición de Hinkelammert de definir al sujeto en torno a la satisfacción de las necesidades. Ver *Crítica de la razón utópica*, San José, DEI, 1990, p.240. Ernesto Laclau profundiza este abordaje, como hemos visto, desde la noción de *demanda popular*. Ver *La razón populista*, *op. cit.*

[210] Hugo Assmann, "Apuntes sobre el tema del sujeto", en: AAVV, *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, San José, DEI-CETELA, 2004, p.140.

[211] En palabras de Otto Maduro: "Es más cómodo concentrar nuestra atención en las lacras de los poderosos, que complicarnos nuestras vidas notando las pequeñas y grandes complejidades nuestras y de la gente más vulnerable con la que trabajamos. Los oprimidos, los pobres, como humanos que son, son mucho más diversos, creativos e impredecibles de lo que suponen nuestras instituciones, teorías, dirigentes o proyectos de cambio (económicos, religiosos, militares, legales, políticos o culturales). Por ello, en parte, el fracaso de muchos intentos de cambio: por descuidar esa diversidad, creatividad y variabilidad, en lugar de asumirlas como reto esperanzador. Y por ello quizá deberíamos estimular, entre otras cosas, una variedad, creatividad y flexibilidad teológicas más atrevidas y arriesgadas que aquellas a la que nos hemos atrevido hasta el presente." *Hacer teología para hacer un mundo distinto: una invitación autocrítica latinoamericana*, USA, 2005, p.4, en: http://www.fundotrasovejas.org.ar/articulos/Otto%20Maduro.pdf

centralidad de la noción de "necesidades" en Hinkelammert, tal como cuestiona Assmann, y en el lugar del "silenciamiento" del sistema en la constitución de la sujeticidad. Con respecto a esto último, ¿no es contradictorio con tal abordaje el hecho de que dicho silenciamiento no existe como tal, al menos en forma absoluta como lo presenta? ¿No muestra precisamente la emergencia del sujeto que el sistema no puede lograr dicho cometido ya que no representa una esencia homogénea y cercenante, sino que, como vimos, se encuentra interiormente fisurada? Vemos aquí una descripción demasiado determinista de lo instituido. En la propuesta del DEI, más allá de que el sujeto trasciende toda particularización, ello se da por su misma *fuerza* y no, como hemos visto en Laclau, por el vacío que fisura lo instituido.

Con esto no pretendo obviar estos temas centrales, como sí lo hacen muchas propuestas actuales. Pero sí plantear la necesidad de analizar la noción de sujeto desde otras posibles construcciones identitarias, desde otro tipo de demandas, como así también desde búsquedas de sentido que van más allá de una "carencia". Más aún, sostengo esta perspectiva ya que el mismo fenómeno religioso no es una "superestructura" que legitima un proyecto socio-económico, ni un elemento que surge desde carencias humanas. La fe, como dice Segundo, es un marco de sentido que atraviesa desde los filamentos más pequeños de nuestra identidad y ser-en-el-mundo hasta el encuentro con los elementos más concretos y materiales de nuestra existencia.

Sujeticidad política como decisión libre y deconstrucción de lo ideológico

Como ya hemos mencionado, uno de los aportes centrales de Segundo es su propuesta de sujeto manifiesto como "universalización antropológica". Éste se encuentra situado en un contexto azaroso, emergiendo como tal en su *acción libre* desde un marco de sentido (fe) entendido como *un* absoluto, desde el cual construye distintos modos de acción (ideologías), que a su vez son deconstruidos por la primera en tanto nominación fundadora que los atraviesa y supera.

En Segundo podemos notar un sujeto fuerte que se define en la acción que irrumpe en la historia. Esto se refleja en su concepto de ser humano como "co-creador con Dios". Pero por otra parte, también podemos ver un sujeto constituido como *posibilidad-de-ser en su decisión libre*. La libertad, precisamente, no es un objeto sino un valor en sí mismo, manifiesta en las decisiones concretas del sujeto, pero siempre con la posibilidad de superarlas. "En otras palabras, la libertad no

sería una mera posibilidad de decidir entre un proyecto y otro, dotados ya de valores y contra-valores, sino un valor en sí y que compensa el mal que podría resultar de la elección. *Valdría la pena* ser libre o volverse libre".[212] Esto refleja un sujeto definido en una práctica concreta, pero no determinado por ella ya que tal representa una *decisión* del sujeto. Dicha decisión muestra que la "esencia" del mismo es su libertad, su posibilidad de ser, y en tal dinámica también se muestra la porosidad misma de lo social en tanto entidad constantemente cuestionada.

Decíamos en el capítulo anterior que Segundo valora la idea de libertad que surge durante la Ilustración, pero deconstruyéndola desde otro posicionamiento. El filósofo español Jorge Larrosa nos ayuda a profundizar este punto con su distinción entre "la liberación de la libertad" (Kant en adelante) y la "libertad liberada" (Heidegger en adelante) en relación al sujeto. La primera tiene que ver con el sujeto moderno donde, por una parte, la libertad implica la liberación de cualquier tipo de tutela, y por otra, se presenta autónoma, así como el individuo, la razón, la ley, etc. Esto sería la noción negativa y positiva de libertad, respectivamente. De esta forma, el ser humano se transforma en aquel sujeto arrogante y totalitario que se absolutiza en su "positividad". Al final de cuentas, la libertad "ha envejecido sin realizarse".

En otro plano, encontramos la "libertad liberada", que ya no implica la libertad de un ente, ni puede ser objeto de comprensión teórica. Se entra en relación con ella, pero no se puede poseer. La libertad aparece en el espacio de lo no-fundado. Más aún, "la libertad sólo aparece cuando el sujeto mismo se percibe como no-fundado, como carente de cualquier fondo o de cualquier fundamento, como desprovisto de cualquier razón o de cualquier principio que pudiera dar cuenta de él".[213] Ampliando esta última perspectiva con Nietzsche, Larrosa habla del sujeto desde el juego desprendido de las leyes, del pasado, del futuro y de la ley, frente al "sujeto adulto" kantiano. "El niño abre el devenir que no es sino el espacio de una libertad sin garantías, de una libertad que no se sostiene ya sobre nada, de una libertad trágica, de una libertad que no pertenece a la historia sino que inaugura un nuevo comienzo, de una libertad liberada".[214] El niño representa el

---

[212] Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, Tomo I, p.248.
[213] Jorge Larrosa, "Sujetos e identidades en Filosofía. La travesía del sujeto moderno", España, Universidad de Barcelona, 2009, p.13. Texto inédito.
[214] Ibíd., p.18.

tiempo fuera de la historia. Es actual, pero se encuentra fuera de la actualidad. Está presente, pero se encuentra fuera del presente.[215]

El concepto de *vacío* también es importante para Segundo, como vimos en Badiou y Laclau. Lo vemos, por ejemplo, en la idea de individuo (*hyopóstasis*) como vacío, que *se toma* de la naturaleza para ser identidad. Es una "máscara" cuya esencia va cambiando, dándole sentido a los elementos en juego dentro del contexto azaroso. Esta es, para Segundo, una dinámica propiamente cristiana. "Cuando la respuesta es un tajante 'todo', se trata, por lo común, de un *todo vacío*".[216] De aquí que el rol del sujeto se encuentra en *la subjetivación y desabsolutización de lo universal.* Desde su concepto de azar y su relación con la libertad, Segundo no tiene más que reconocer que cualquier universalidad esgrimida es en realidad un absoluto propio, único, subjetivo. Cada cual elige, en la práctica de su libertad, un absoluto, *su* absoluto. Esto, ya en el inicio de su pensamiento, posee una importante relevancia política. Así lo enuncia en una de sus primeras obras:

> Si los cristianos ejercen su función desidolátrica y desabsolutizadora, lo harán en todas las posiciones políticas que adopten. Desabsolutizarán las posiciones de derecha cuando se sitúan a la derecha, y las de izquierda cuando se sitúan a la izquierda. Y la reconciliación vendrá justamente de esa recíproca desabsolutización.[217]

Esto no implica en Segundo un total relativismo o esencialismo de las particularidades. Siguiendo a Compton, afirma que frente a la "pesadilla del determinismo físico", el puro indeterminismo podría también ser mortal para la libertad ya que dejarla a la merced de cualquier tipo de segmentación le quita *solidez*. De aquí que Segundo define la libertad como *multiplicadora de determinismos*. Siguiendo, o incluso anticipándose, a la misma línea de los autores antes desarrollados, afirma que la verdad está compuesta por lo múltiple. De todas formas, hemos visto que para Segundo la fe antecede la verdad. Aquí se diferencia con Badiou: si entendemos la fe como marco de sentido paralelamente a la idea de

---

[215] Esto recuerda a Rubem Alves y su teología como juego de cuerpos, que reivindica la imaginación superadora frente a lo dado. Ver *Teología como juego*, Buenos Aires, La Aurora, 1982.
[216] Sigue diciendo: "O sea, que el cristiano común se vería en serios apuros para enunciar las partes o elementos propios que componen ese 'todo'. Esta respuesta equivale, en realidad, a la que se aprendía en los viejos catecismos a propósito del 'dogma católico': creo todo lo que cree y enseña la Santa Madre Iglesia..." Juan Luís Segundo, *El dogma que libera*, p.114.
[217] Juan Luis Segundo, *Masas y minorías*, p.66.

acontecimiento en este último, la diferencia residiría en el hecho de que para Segundo nunca puede irse más allá del acontecimiento en tanto punto de partida de la verdad. Mientras que para Badiou, no puede comprenderse el acontecimiento sin posicionarlo como un elemento de la verdad en tanto vacío del Ser.

Para Badiou, la verdad sería el espacio en donde se mueve el azar descrito por Segundo. En este último, lo que dinamiza la multiplicidad de la fe es la *pedagogía divina* en la historia. Podríamos decir, tal vez, que en dicho proceso pedagógico se deposita la verdad (badioudiana): la acción divina como espacio donde se articulan las particularidades del azar y que constituyen el *locus* de la fe. Más aún, Segundo define dicha pedagogía como apertura escatológica, elemento teologal que permite definir la historia como constante desabsolutización. En sus palabras,

> El aspecto escatológico de toda teología cristiana, lejos de "relativizar" todo presente, lo liga a lo absoluto. Impide, sí, que la absolutización necesaria a toda movilización humana eficiente degenere en firmeza inhumana, se solidifique, se estanque, se vuelva sacralización de lo existente por el hecho de existir.[218]

Es importante aquí hablar de la necesidad de una *teología del acontecimiento*. John Caputo, quien trabaja dicho tema, afirma que los acontecimientos no son los hechos en sí sino lo que *está* en ellos, que es al fin y al cabo lo que (desde un sentido lacaniano, si se quiere) *realmente* son. Es lo imprevisible "por venir" (Derrida) o "el frágil absoluto" (Laclau) que se muestra en las cosas. Según Caputo, este abordaje es lo que lleva al *giro teológico* de la posmodernidad, desplazando dicha dinámica acontecimental a Dios mismo. Afirmar el acontecimiento, entonces, es afirmar *lo que está por venir*. "Si consideramos la teología radical una teología del acontecimiento, debemos colocar el acento en el acontecimiento como posibilidad irreductible [...] vibra como una potencialidad en ebullición en el seno del nombre o de las cosas, buscando incesantemente una

---

[218] Juan Luis Segundo, "Capitalismo-socialismo: 'crux theologica'", en: *Concilium* (1974), p.420. Dice Franz Hinkelammert al respecto: "Frente a la rigidez de las instituciones perfectas aparece la fluidez de la gran fiesta. Mientras los conceptos de las instituciones perfectas arrancan del sujeto tratado como objeto, la gran fiesta trascendental de sujetos, que por el reconocimiento se tratan como sujetos sin más". *Crítica de la razón utópica*, p.257.

salida, presionando para expresarse en palabras y en cosas".[219] Como ya hemos visto, el acontecimiento es ese elemento irreductible y carente de especificidad (aunque no puede escapar de ella), que atraviesa lo dado y lo abre a su posible *porvenir*. Por ello, lo religioso (ideología, en palabras de Segundo) es sólo un *contrato* entre el acontecimiento y nosotros. De aquí que, para Caputo, el rol de la teología en estos tiempos es *liberar el acontecimiento* para que ningún contrato particular lo retenga. Dicha liberación es la definición misma del sujeto (como vimos en Badiou). De aquí que Caputo afirma lo siguiente:

> ¿Qué otra cosa puede ser la afirmación del acontecimiento sino la respuesta de un sujeto a la vista de algo que le sobrepasa? ¿Qué otra cosa puede ser tal afirmación sino la responsabilidad por la que el sujeto se organiza o galvaniza en el sujeto del acontecimiento? ¿Qué otra cosa es el acontecimiento sino el fuego que inflama el movimiento del sujeto, o lo que Derrida llama la decisión del otro en mi?[220]

Así como Laclau y Badiou afirman que la verdad (y lo universal) se encuentra viciada por las particularidades que la representan y nominan, para Segundo la verdad del dogma está también afectada por su composición histórica y contingente. El descubrimiento de un factor nuevo en el proceso del conocimiento de la verdad no anula el resto sino que *multiplica la información*. Lo anterior no queda de lado sino que se torna una comprensión insuficiente la cual hay que superar, complementar, reformular, o incluso corregir. "Todos y cada uno de los pasos hacia la verdad contienen, así, una continuidad y una discontinuidad *a la vez*".[221] Segundo afirma que esta continuidad-discontinuidad es parte misma de la revelación y pedagogía divinas. Por ende, desde el sentido que le dimos arriba, la verdad misma se presenta como proceso, como disfuncionalidad, como camino lleno de fisuras. Segundo lo enuncia de esta manera:

---

[219] John Caputto, "Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento", en: John Caputo y Gianni Vattimo, *Después de la muerte de Dios*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp.83-84.

[220] Ibíd., p.88. Esto recuerda también al abordaje que hace Slavoj Žižek en torno a la relación entre lo Simbólico y lo Real lacaniano. Dice: "Esto significa que lo Real no es externo a lo simbólico: lo Real es lo Simbólico mismo en la modalidad del Todo, que carece de un Límite/Excepción externo. En este sentido preciso, la línea divisoria entre lo Simbólico y lo Real es un gesto simbólico *par excellence*, el gesto *fundado* mismo de lo Simbólico, y entrar en lo Real no implica abandonar el lenguaje, lanzarse al abismo de lo Real caótico, sino, por el contrario, dejar caer la referencia misma en algún punto externo de referencia que elude lo Simbólico". Slavoj Žižek, *El títere y el enano*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp.97-98.

[221] Juan Luís Segundo, *El dogma que libera*, p.175.

> Una verdad objetiva sólo se torna *también* subjetiva, es decir, sólo se vuelve parte de uno mismo y generador interno de nuevas verdades, cuando es capaz de enfrentar crisis. Porque es en éstas donde comienzan a formularse nuevos planteos e hipótesis y el ser humano se pone a caminar y a hacer camino. Pero, nótese bien, estas crisis dinámicas proceden del descubrimiento de lo "no verdadero" en el pensamiento propio [...] La realidad empuja al hombre hacia una verdad siempre mayor por el procedimiento que, en epistemología, se llama de "prueba y error" (*trial and error*). De ahí que el error experimentado, detectado y corregido se vuelva componente de todo proceso de interiorización de la verdad. Dicho en otras palabras, de toda "pedagogía". Y, obvio es señalarlo, de la divina.[222]

Este sujeto libre que desabsolutiza todo universal dado (o elegido), se mueve dentro de un espacio de gracia que define la acción humana, y donde los proyectos y características humanas se potencian en la dación divina. La gracia se opone a lo rígido. Es lo nuevo, lo "juvenil", que irrumpe lo dado. Dicho espacio de gratuidad es lo que caracteriza el contexto azaroso en donde el sujeto se encuentra. De aquí que la propuesta de Segundo es mostrar un *locus* de lo político intrínsecamente dinámico, donde la posibilidad de lo nuevo es siempre real en la acción libre del sujeto. Más aún, dicha libertad se manifiesta en las posibilidades que presenta el mismo contexto. Por ejemplo, la noción de pecado en Segundo muestra la fisura de lo existente, entre las fuerzas (oportunidades) inherentes y posibles, y las particularidades ya adoptadas.

Así como toda situación se ve deconstruida por el acontecimiento (Badiou) y toda identidad hegemónica por las particularidades que la componen (Laclau), en Segundo lo ideológico es también una manifestación particular funcional al "llamado" de la fe en tanto marco de sentido, que también deconstruye su particularidad. Las ideologías entran en el espacio hipotético en medio de lo absoluto (fe) que el sujeto escoge. Son una plataforma. La dinámica en el proceso político se frena cuando las ideologías entran en conflicto *entre sí*, tomando un lugar de absoluto que no les corresponde, impidiendo ser cuestionadas y deconstruidas por el marco de fe que las fundamenta. Asumir lo ideológico no implica absolutizar una particularidad sino la necesidad de *aprender a aprender*; o

---

[222] Juan Luís Segundo, *El dogma que libera*, p. 136.

sea, desabsolutizar la particularidad asumida. Es el lugar del riesgo en la comprensión de reconocer la instrumentalidad de lo ideológico, continuamente puesto en cuestionamiento en su *eficacia* con relación al marco significativo, que es la fe.

De aquí que la fe, en tanto marco de sentido, se constituye como *nominación* que permite la conexión entre tres elementos centrales en Segundo: la *existencia azarosa*, la *sujeticidad libre* y la *decisión ideológica*. En palabras de Laclau, la fe sería el significante vacío que asume la universalidad o, de Badiou, el acontecimiento, que funda y deconstruye la situación (ideología). Refleja la contingencia de la particularidad asumida y representa el *locus* vacío que permite la movilidad del contexto azaroso plagado de posibilidades políticas. Es un espacio que permite la construcción de infinitas oportunidades, en conexión con la infinidad de *testigos referenciales* que hacen a la fe, tal como vimos en Segundo.

Es lo que Laclau denomina *espacio hegemónico*: el lugar compuesto por una serie de identidades determinadas, que se estructuran equivalencialmente alrededor de cierta segmentación (demanda) que emerge representativamente. Dicha segmentación no es absoluta ya que se encuentra determinada internamente por la multiplicidad de particularidades que la componen. Volviendo a Segundo, diríamos que dicho marco de sentido se *relativiza*. En sus palabras: "No es preciso que se extinga nuestra admiración o nuestra confianza hacia esas personas, pero sí es preciso y pastoralmente decisivo, que esa admiración y confianza se vuelvan *relativas*, limitadas, que se descubra detrás de ellas y de sus vidas, nuevos y profundos interrogantes no resueltos".[223] Por todo esto, *la* fe siempre tiene que ver con *las* particularidades desde las que se (re)presenta. De aquí que no hay *una* fe. Las particularidades que la componen la deconstruyen como universal. La fe se constituye, entonces, como pluralidad.

Este punto pone en evidencia, así como muchas corrientes filosóficas contemporáneas lo han resaltado, la importancia del lugar del Otro en la creación y dinámica del escenario político. La presencia de un otro en tanto "exterioridad" es precisamente lo que determina mi propia identidad política. Es lo que Chantal Mouffe denomina *exterioridad constitutiva*. El espacio que la otredad crea es precisamente el campo agonístico del proceso sociopolítico. En sus palabras: "Una vez que hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una precondición de la existencia de tal identidad, es decir, la percepción de un 'otro' que constituye su 'exterioridad', [estamos en condiciones de

[223] Juan Luís Segundo, *Masas y minorías*, p.101.

entender] acerca de la posibilidad siempre presente del antagonismo y para comprender cómo una relación social puede convertirse en terreno fértil para el antagonismo".[224]

El reconocimiento del Otro conlleva afirmar el inherente *exceso* que posee la realidad, y con ello de mi propia identidad constituida. Desde un abordaje político, implica situar una arena donde las identidades se conjugan en una dinámica de conflicto, afirmación y deconstrucción mutua. Como dice Judith Butler, "el propio 'yo' es puesto en cuestión por su relación con el otro, una relación que no se reduce precisamente al silencio, pero que sin embargo satura mi discurso con signos de descomposición".[225] Esto es lo que muchos pensadores contemporáneos, releyendo a Marx, denominan la presencia *espectral* del Otro, siempre presente en la definición de uno mismo.[226] Esta necesidad de *reconocer* la existencia de ese otro implica dos elementos esenciales para la comprensión de lo político: por un lado, la responsabilidad ética para con ese otro y, por otra parte, el reconocimiento de mi propia contingencia, y desde allí la apertura inherente del espacio de creación socio-política. Concluye Butler:

> Cuando reconocemos a otro o cuando pedimos que nos reconozca, no estamos en busca de un otro que nos vea tal como somos, como ya somos, como siempre hemos sido, como estábamos constituidos antes del encuentro mismo. En lugar de ello, en el pedido, en la demanda, nos volvemos ya algo nuevo, desde el momento en que nos constituimos a causa del llamado –una necesidad y un deseo del Otro que tiene lugar en el lenguaje, en el sentido más amplio, sin el cual no podríamos existir [...] Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el otro.[227]

La noción del lugar del otro como ejercicio político en tanto principio deconstructor y ruptura de lo histórico, nos abre una gran brecha en el pensamiento teológico. Como veíamos más atrás, tanto las teologías conservadoras como críticas han tendido a implantar en la imagen de Dios una particularidad relacionada con alguna postura política concreta. En el caso de las teologías latinoamericanas

---

[224] Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007, p.22.
[225] Judith Butler, *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p.49.
[226] Ver Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*
[227] Judith Butler, *op. cit.*, p.72.

de la liberación, han partido de una correcta aseveración sobre la funcionalidad que poseía una noción "desencarnada" de Dios. Pero la irrestricta sumisión de su discurso a ciertos abordajes socio-políticos específicos ha llevado también a un efecto contraproducente ya que la inmovilidad de lo teológico se transformó también en inmovilidad e ineficacia políticas. Como dice Caputo, "el nombre de Dios es, simplemente, el nombre más conocido y semánticamente rico que tenemos para referirnos a un exceso inacabable y un misterio inaccesible".[228]

De aquí que hay muchos y muchas que intentan revalorar la noción de lo divino como Otredad que irrumpe en la historia, no para juzgarla ni para legitimar una determinación sino, por el contrario, y en la misma línea que Laclau y Badiou, para *proyectar las particularidades en un espacio de apertura ontológica inherente a sí mismo que se refleje en el movimiento de la historia*. Esto es lo que Johann Baptist Metz llama "una metafísica negativa", como temporalización de lo teológico en la experiencia (sufriente) de la humanidad, que cuestiona toda metafísica que desdibuja la contingencia histórica en pro de la naturalización abstracta de cierto orden establecido e incuestionable.[229] Desde esta perspectiva, lo teológico se ve sumido a un marco anamnético, que es comparativamente "débil" a otras posiciones ya que es propensa a cualquier crisis en su fundamentación última.

Desde una perspectiva lacaniana, Joerg Rieger profundiza estas nociones afirmando que cierta verdad (y el sujeto que la sostiene) se pone en acción en el espacio de exclusión que se construye en el encuentro con el otro. Es en este proceso que los significantes que determinan nuestra identidad se ven "amenazados" en la exterioridad que se manifiesta en dicho encuentro. Esto, inclusive, posiciona a ese otro no como un actor pasivo sino como quien está más allá de dicho espacio de exclusión. Dicho proceso también se produce al ver a Dios como Otredad que irrumpe. "La teología toma forma entre Dios y el excluido, en las grietas y fisuras, donde las tensiones y represiones de la vida de la iglesia son alcanzadas y reconstruidas, abriendo un nuevo sentido de la obra misma de Dios".[230]

En resumen, ver a Dios como absoluta Otredad no implica una noción ontológica suprahistórica sino, por el contrario, como *vacío misterioso* inherente a cualquier tipo de determinismo. Tener en cuenta dicho "espectro" conlleva la apertura de lo histórico y de toda particularidad política identitaria. De aquí el peligro

---

[228] John Caputo, *op. cit.*, p.87.
[229] Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007, p.35.
[230] Jeorg Rieger, *God and the excluded*, Minneapolis, Fortpress Press, 2001, p.173. Traducción propia.

de sacar a Dios de ese lugar y circunscribirlo a un tipo de sujeticidad (sea *la* mujer, *el* pobre, etc.). Necesitamos de una teología constructiva que permita analizar *el espacio de conexión* entre las diversas particularidades, y a ello sirve la noción de Otredad en lo divino y su *economía*.[231]

Profundizando el elemento constitutivo de las identidades políticas que posee este abordaje, Franz Hinkelammert habla de la necesidad de *la apertura de un espacio teológico que muestre la imposibilidad de toda opción socio-política concreta*, con la intensión de evidenciar tanto la fragilidad del status quo como también de la contingencia identitaria de cualquier tipo de resistencia emancipatoria. Podríamos decir que la presencia divina en la historia dispone un *vacío ontológico* y abre la espacialidad necesaria para el desarrollo de la libertad. Aquí lo que Hinkelammert llama *imaginación trascendental*, como punto de partida de los "conceptos trascendentales" que los procesos de institucionalización producen. Estos últimos forman parte de toda segmentación de lo identitario a nivel socio-político. Pero la imaginación trascendental va más allá de ellos (para Hinkelammert, derivan de ella). En sus palabras: "Mientras los conceptos trascendentales parten de objetivaciones de las relaciones sociales entre los sujetos y los llevan al límite de conceptos de perfección institucional, la imaginación trascendental parte del reconocimiento entre sujetos efectivamente experimentados, trascendentalizándolos también en una situación de perfección".[232]

Las teologías latinoamericanas de la liberación han encarnado esa particularidad excluida que abrió un espacio dentro de la historia, ofreciendo un nuevo marco de sentido para la redefinición tanto de la teología como de su lugar socio-político. Por ello, se hace necesario que dichas teologías retomen su *lugar de ruptura* pero no desde un "discurso fuerte" sino desde su condición espectral y acontecimental, producido por la pluralidad de identidades y experiencias que la compone. En este sentido ellas lograron ser, como dice Laclau, una *construcción hegemónica* a través de la concatenación equivalencial de distintas teologías, distintos sujetos, distintos proyectos.

En otras palabras, significa revalorar la composición plural que caracterizó la identidad de las teologías latinoamericanas de la liberación. Como afirma Jonathan P. Chacón: "Comprender las teologías latinoamericanas de la liberación como condensación y expresión de una multiplicidad de experiencias y testimonios

---

[231] En este sentido, ver las resignificaciones de Rieger a la teología dialéctica barthiana, las teologías liberales, las posmodernas y las liberacionistas. Ibíd., pp.17-127.
[232] Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, p.257.

trastoca, en su constitución, la noción misma de teología. Esta ya no sería una reflexión que retorna una y otra vez a un único texto sagrado, sino que ha asumido la densidad revelatoria de otras prácticas humanas en las que acaece nuevamente la encarnación, es decir donde Dios se comunica radicalmente".[233] Esto significa que la relevancia política de las teologías latinoamericanas de la liberación no sólo reside en ciertos discursos particulares que expone sino en su misma *constitución identitaria*, la cual evoca a una amplia pluralidad de identidades socio-políticas que la componen (grupos feministas, pueblos originarios, afroamericanos, etc.), y que de esa forma ofrece un *sitio de acontecimiento* que permite la emergencia y desarrollo de la sujeticidad en tanto tal, no atada a una particularidad concreta. Más bien, ofrece un espacio de deconstrucción en el encuentro con diversas particularidades.[234]

En resumen, *podemos definir la sujeticidad política como la emergencia de una singularidad identitaria desde la contingencia de lo ideológico, en tanto opción libre dentro de un marco de sentido que actúa como referente deconstuctor de toda segmentación ontológica que nomina lo político, en medio de un contexto abierto y fisurado en su condición azarosa, y por ello mismo plagado de particularidades potencialmente nominantes de dicho espacio socio-político*. Desde una perspectiva teológica, esta definición referiría a comprender la economía divina como espacio acontecimental, que irrumpe en la situación histórica y en las segmentaciones socio-políticas que lo representan. De esta manera, posibilita su encarnación en distintos tipos de particularidades contextuales, como manera de vivir la fe en tanto marco de sentido posibilitante de lo político, como dinámica simultáneamente inauguradora y deconstructora de lo identitario.

Desde la fe en el Dios encarnado en Jesús de Nazaret, quien asume una particularidad pero que en dicho acto desabsolutiza tanto la historia como su propia *decisión* ontológica (Dios encarnado es escisión en sí mismo), debemos procurar la promoción de un espacio de apertura de lo identitario e histórico, partiendo de la comprensión del contexto como azaroso, a partir de donde Dios mismo se revela en la acción libre de cada individuo y grupo.[235] Dicha apertura promueve la potenciación de la construcción de diversas sujeticidades políticas y la

---

[233] Jonathan Pimentel Chacón, "Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza", en: Jonathan Pimentel Chacón, ed., *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*, San José, SEBILA, 2010, p.21.

[234] Aquí es central la propuesta de Ivan Petrella en torno a la noción de las teologías de la liberación como "proyecto histórico" cuestionante del capitalismo y la democracia, en tanto proyectos hegemónicos. Ver Ivan Petrella, "Teología de la liberación, democracia y capitalismo: hacia un nuevo proyecto histórico" en *Cuadernos de teología* (2000), pp.213-230.

[235] Ver Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

deconstrucción de cualquier sistema u orden que intente presentarse suturado o absoluto. Parafraseando a Gustavo Gutiérrez, podríamos decir que optar por la libertad de los sujetos políticos y la intrínseca apertura de la historia que desabsolutiza toda construcción social, es una opción *teocéntrica*.

Por otro lado, dicho punto de partida implica que toda particularidad se encuentra constantemente "vaciada" por la irrupción acontecimental de lo divino y de lo humano. Con respecto a esto último, la ética cristiana del amor al prójimo en el testimonio de Jesús de Nazaret ofrece un rico campo de abordaje con respecto a la importancia del encuentro con el otro (especialmente en tanto excluido, como resaltan Metz y Rieger) como subversión de la institucionalidad dominante y apertura hacia *lo nuevo* (aquí la imagen de reino de Dios como *horizonte utópico*[236]).

Por lo tanto, cuando hablamos de sujeto (político), nos referimos a la segmentación que encarna, en forma precaria e inestable, el exceso (¿un "exceso teológico"?) manifiesto en su contexto, transformándose en escenario y proyector de la dinámica socio-política, y por ende de la transformación crítica de la situación.[237] La afirmación de dicho vacío no sólo responde a la deconstrucción de una identidad política emancipatoria sino también al mismo escenario de lo social, el cual se presenta dado, opresor, instituido, supuestamente inamovible (esto es "ideología" para Laclau y Žižek, como vimos en el capítulo 1). En otras palabras, esto muestra la intrínseca irrupción de la Otredad (divina y humana) en cualquier tipo de segmentación (sea una opción socio-política como la misma lógica del mercado), favoreciendo la crítica constante frente a lo dado y la apertura de nuevos caminos de praxis.

Podríamos decir, concluyendo, que *liberación* no significa solamente asumir un tipo concreto de praxis o discurso, sino, por el contrario, o más allá de ello, la "liberación" de cualquier tipo de cerradura discursiva o práctica en la praxis cotidiana y socio-política. Liberar es abrir un espacio de apertura frente a todo aquello que, como dice Segundo, limita la creatividad y dinámica humanas en cualquiera de sus facetas: lo corporal, económico, institucional, político, social, sexual. Esto es, también en palabras de Segundo, abogar por una *liberación de la teología*, comenzando por su ejercicio y siguiendo por la misma noción de Dios que

---

[236] Ver Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas*, pp.45-50.

[237] Esto recuerda a Giorgio Agamben y su concepto de "pueblo" como *resto excluido*. Dice: "El pueblo, pues, lleva siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre". *Medios sin fin*, Madrid, Editorial Nacional, 2002, pp.28-29.

permita promover, prioritariamente, una liberación de lo histórico frente a cualquier absoluto particular que pretenda cooptar su dinámica, encarcelar los cuerpos, limitar los discursos y diluir las posibilidades de creación política.

Conclusiones

Podemos concluir diciendo que cuando Segundo afirma que "fe sin ideologías, es una fe muerta", refleja la intrínseca relación entre lo teológico y lo político. Más allá que parezca una verdad de Perogrullo, esta frase muestra no solo que lo teológico promueve un movimiento *hacia* lo político sino que sus propios elementos y marcos proponen *por sí mismos* una forma de construir lo político en un sentido amplio. De aquí que encontramos que algunos de los abordajes analizados en Segundo nos invitan no solo a una manera original de construir lo teológico en América Latina sino también una propuesta política innovadora. Proponemos los siguientes elementos:

La Biblia como acontecimiento

Decíamos, analizando a Badiou, que el acontecimiento refiere a aquel marco que funda y atraviesa las situaciones en tanto espacialidades y prácticas concretas. El acontecimiento es la nominación o universo simbólico que se mueve al *borde* del vacío, por lo cual entra y sale de cada situación, así como funda nuevas. Veíamos que esta dinámica potencia las diversas particularidades, pero articulándolas en un espacio que las deconstruye y redefine. Esto lleva a cuestionar la universalización de cualquier particularidad, reinscribiéndola dentro de un espacio más amplio (universal) que multiplica universos de sentido y prácticas políticas.

Podemos ver algo similar en la relación que Segundo hace entre los conceptos de *sentido* (círculo hermenéutico), *verdad* y *dogma*. Ya en su definición de *círculo hermenéutico* ofrece una alternativa de lectura de los textos bíblicos, cuya interpretación se encuentra unida a un marco ideológico y un contexto social determinado.[238] El énfasis de Segundo se encuentra en comprender la Biblia, no como un cúmulo de verdades absolutas sino como un texto donde se cristalizan innumerables historias, que son retomadas constantemente para ser resignificadas en la búsqueda de "la verdad". En otras palabras, su centralidad se encuentra en ofrecer un espacio de sentido multifacético que permita la redefinición del lugar del

[238] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, pp.11-45.

sujeto creyente. Dice: "Un pueblo, lo mismo que una iglesia, no se identifica nunca por la exactitud de un hecho material, sino por un 'sentido' constitutivo, por algo en lo que se "cree".[239] Para Segundo, esta apertura de sentido tiene que ver directamente con la manera en que los sujetos actúan en la historia redefiniéndola.[240]

De esta manera, el texto bíblico es comprendido por Segundo como una búsqueda constante por parte de grupos humanos que reinterpretaban sus historias a la luz de sus vivencias concretas y con el objetivo de buscar la "verdad" adyacente. En otras palabras, se produce un proceso dialéctico en donde, por un lado, la búsqueda de la verdad lleva a ir más allá de las particularidades históricas y, por otra, a comprender la entidad ontológica de dicha verdad desde dichas particularidades múltiples. En palabras de Segundo: "Por encima de 'la' historia de la salvación había que establecer una *meta*historia, porque resultaba que, en lugar de 'una' historia de la salvación, la Biblia volvía una y otra vez sobre los mismos sucesos, interpretándolos en cada época de manera diferente, de acuerdo con las necesidades igualmente diferentes de Israel. Y entre esas 'historias' había que hallar 'la verdad'".[241] Aquí, entonces, la importancia del término *dogma* en Segundo, como la convergencia entre sentido y experiencia; o sea, entre aquella búsqueda de la verdad que atraviesa la situación histórica desde donde se parte, no anulándola sino incluyéndola. En sus palabras:

> Recordará el lector que el interés del "dogma" no residía en penetrar en una región teológica enrarecida y exclusivamente abierta a un determinado grupo de mortales, sino en puntuar el flujo de los acontecimientos de manera tal que se percibiera su "sentido". Las secuencias similares percibidas como resultado de ese aprendizaje, depositadas en una memoria activa –esa memoria organizadora de conocimientos que llamamos "experiencia" en un sentido existencial, no científico- capacitan así al hombre para prever los acontecimientos frente a la significación y los valores que el ser humano pretende introducir en aquéllos.[242]

---

[239] Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, p.72.
[240] "Lo que en primer término importa para el mundo del sentido es su función literaria: que sean claros y elocuentes en mostrar un esquema de puntuación que permita, en lo sucesivo, construir una "experiencia", abriendo así el espacio para saltar más humanamente al plano de lo histórico." Ibíd., p.73.
[241] Ibíd., 86-87
[242] Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, p.98.

En resumen, podemos ver que este abordaje hermenéutico posee una profunda potencialidad política. Este ayuda a ir más allá de un simple *uso político* de los textos bíblicos, sumiendo su interpretación a la conexión con ciertos marcos ideológicos predeterminados, como han hecho muchas veces las teologías de la liberación.[243] Por el contrario, *la proyección política del texto bíblico se deposita en ofrecer un espacio compuesto por una pluralidad de trayectorias teológicas (reflejadas a su vez en una pluralidad de historias y experiencias concretas) que se orientan en la búsqueda de "la verdad", en tanto especialidad vacía (Badiou) y universalidad (Laclau), circunscrito en el dogma como nominación acontecimental y espacio límite entre lo plural y lo particular.* En otras palabras, el uso de los textos bíblicos, desde el abordaje de Segundo, nos muestra cómo la identidad reflejada en una tradición religiosa, la judeo-cristiana en este caso, puede ser releída hacia una superación de lo particular que permita la apertura de un espacio de acción histórica, que desde la *búsqueda* de la verdad amplíe los campos de significación política.[244]

Mesianismo antropológico

La antropologización en el abordaje de Segundo alcanza también su mesianismo. Esto implica que el énfasis se encuentra en el *sentido* que la fe en Jesucristo encuentra para el creyente. Por ello, la fe religiosa no cree otra cosa que la fe antropológica. La diferencia reside en que la primera lo cree de una manera específica. De aquí que afirma lo siguiente: "No se busca 'la fe *de* Jesucristo', su sistema de valores, sino 'una fe *en* Jesucristo' en cuanto instrumento poderoso para lograr esa salvación."[245] Por ello, el concepto de lo mesiánico en Segundo no se deposita en el "objeto" de fe sino en el *sujeto creyente*. En otras palabras:

> El problema de la fe religiosa –no de la ideología religiosa- no es el de negar o aceptar la *existencia* de Dios o, si se quiere, su *presencia* puntual en tal o cual momento de la historia. Radica, si se me permite la expresión, en *estar de antemano de acuerdo con él.* Frente a una potencial revelación, el primer

[243] En este sentido, Néstor Míguez habla de la necesidad de pasar de un "canon de la liberación" a una "liberación del canon". "Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos" en *Cuadernos de teología* (2001), pp.90-93.
[244] Esto es lo que Severino Croatto indica en su comprensión de la hermenéutica bíblica como una constante apertura y clausura del texto en su polisemia. Ver Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires, LUMEN, 1994.
[245] Jun Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p.105.

planteamiento válido –la clave hermenéutica- no es si *Dios* esta ahí, sino *qué* Dios puede estar ahí y si es aceptable para mi "fe" (antropológica).[246]

Desde el abordaje que hemos realizado anteriormente, especialmente de las nociones de acontecimiento (Badiou) o plenitud fallida (Laclau), la antropologización de lo cristológico en Segundo podría llegar a caer en un inmanentismo histórico que, contrariamente a lo que pretende, limite el poder hermenéutico, y por ende socio-histórico y político, que posee lo mesiánico de la historia de Jesús de Nazaret.[247]

Vemos aquí útil volver a la idea de acontecimiento de Badiou, quien enmarca la vida de Jesús alrededor de tal noción. En otras palabras, "Jesús" es acontecimiento y, como tal, representa un marco que comprende las singularidades que lo definen, y por ende a los sujetos nominantes. Pero a su vez posee una entidad ontológica que la proyecta más allá de ellas. Badiou lo explica de esta manera: "Lo que ha dicho y hecho la persona particular llamada Jesús sólo es el material contingente del que se apodera el acontecimiento para un destino muy diferente. Jesús, en este sentido, no es ni un maestro, ni un ejemplo. Es el nombre de lo que nos sucede universalmente."[248]

Esto se complementa a la relación fe antropológica-fe religiosa en Segundo, especialmente en lo referido a lo cristológico, potenciando su *fuerza de sentido* desde la noción de acontecimiento como aquel "significado flotante" (Laclau) depositado inevitablemente en la *acción* del sujeto, pero a su vez superándola. De esta forma, continúa y amplía el abordaje de Segundo, enfatizando la inevitabilidad antropológica de lo cristológico (o sea, como discurso emergido en la experiencia contingente del sujeto creyente o, en palabras de Badiou, en la *fidelidad al acontecimiento*) pero potenciando su entidad simbólica como acontecimiento superador de dicha particularidad y creadora de otras.

---

[246] Juan Luís Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p.95. Dice más adelante: "Lo verdaderamente importante es la estructura determinada de sentido y valores que cada uno construye para dar significación en su existencia en medio de lo real. El que esa fe sea o no religiosa –y aun el que, siendo religiosa, mencione o no explícitamente a Dios- constituye, si, una diferencia, pero no la diferencia central." Ibíd., p.102.

[247] David Roldán encuentra este mismo peligro en lo que llama "humanismo mesiánico", principalmente en la no creencia de Segundo de la real muerte y resurrección de Jesús, lo cual limita, según Roldán, lo *novum* (Moltmann) que puede aportar lo cristológico. Más allá de acordar con alguna de estas críticas, no pienso que ese elemento mencionado sea efectivamente limitante de la eficacia socio-histórica de lo cristológico en Segundo. Como veremos a continuación, la noción de fe como universo de sentido ofrece una alternativa si es releída desde la noción de acontecimiento. Ver David Roldán, "Problemas en el 'mesianismo humanista' de Juan Luis Segundo", en: *Revista El Títere y el Enano* (2010), pp.121-135.

[248] Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, p.64.

En conclusión, a esto llamo mesianismo antropológico: *la construcción de un universo simbólico alrededor de la fe en la persona de Jesús que se gesta en la experiencia histórica y existencial del sujeto creyente, pero que la trasciende desde una lógica reconstructora de sí misma y (re)creadora de nuevos universos desde las nuevas experiencias que encuentra y atraviesa.* Las experiencias históricas (y con ellas los sujetos) son potenciadas en su ubicación dentro de la construcción de la fe. El sentido acontecimental de esta última es establecido en la precariedad y contingencia de las mismas experiencias. Antonio Negri lo explica de la siguiente manera:

> La idea del Mesías representa el intento de vivir la relación hombre-Dios fuera de toda determinación, fuera de toda teología; el Mesías es una liberación que se sitúa en el borde de la nada, en el margen de la destrucción, es la necesidad que se ha transformado en acontecimiento, la urgencia ontológica de un fundamento, de un valor que se transforma en presencia.[249]

Sujeto de fe

El sujeto de fe de Segundo, en línea con Laclau, es un *sujeto dislocado*. Decíamos que este último emergía de la imposibilidad de que una estructura se construya como tal en forma suturada y absoluta, debido a la proliferación constante de sujeticidades que superan todo contexto constituido. Por eso Laclau prefiere hablar de "posiciones de sujeto", como aquella dinámica que caracteriza a este último como tal en su constante (re)constitución.

Esto remite a la relación entre fe(s) e ideologías de Segundo. Por un lado, la fe, en cuanto universo simbólico, no puede manifestarse fuera de una particularidad ideológica como expresión histórica concreta. Pero esta última encuentra su precariedad y contingencialidad en la constitución hegemónica que caracteriza la fe en tanto *significante vacío* que la atraviesa. Como dice Segundo, la fe implica una crisis generadora de descubrimientos. Dicha dinámica se juega en un contexto inscripto por el azar compuesto de una innumerable cantidad de particularidades (ideológicas en este caso).

---

[249] Antonio Negri, *Job, la fuerza del esclavo*, Buenos Aires, Paidós, 2003.p.131.

En este contexto, el lugar de la *gracia* cobra un lugar central como espacio que proyecta un "dinamismo liberador" a través del cual, como ya hemos mencionado, el ser humano *construye su propio ser en la desviación de los proyectos por la fuerza que encuentra en la multiplicidad de determinismos*. Ella redefine la acción de los sujetos desde el traspaso constante de las particularidades a través de sus (re)posicionamientos en ella. Badiou lo dice de la siguiente manera: "Declarar la no diferencia del judío y del griego establece la universalidad potencial del cristianismo; fundar el sujeto como división, y no como mantenimiento de una tradición, hace apropiado el elemento subjetivo a esta universalidad, invalidando el particularismo predicativo de los sujetos culturales."[250]

Por último, el sujeto de fe de Segundo complementa el sentido de alteridad u otredad, tan presentes en las corrientes posestructuralistas analizadas, con el muy evangélico principio de *projimidad*. Esto lo podemos ver en dos sentidos. En primer lugar, Segundo afirma que la fe del sujeto siempre proviene de experiencias ajenas. Es lo que llama, como vimos, *testigos referenciales*. Esto encauza la fe dentro de una tradición, de una comunidad, de un tipo concreto de construcción de lazos fraternos. Por otro lado, la fe de este sujeto se construye en el amor como principio axial. En palabras de Segundo: "El cristiano no tiene otra ley que amar, y de manera creadora. Cada uno de nosotros tiene que construir un amor único, inédito, frente a las necesidades únicas e inéditas de nuestros *prójimos*, es decir, de nuestros próximos, de los seres con quienes compartimos la existencia.[251] Esto indica que la fe no es vista desde la simple contingencia, sino más bien desde la contingencia inscripta en una tradición y desde un marco relacional y fraterno. La falta de amor, para Segundo, es uso barato de lo energético. Por eso, la projimidad del sujeto de fe es fuerza política: es un movimiento hacia el Otro que funda una especialidad fraterna que conlleva impresa la responsabilidad ética hacia la potenciación de la libertad graciosa en el reconocimiento de toda sujeticidad y la lucha contra todo aquello que bloquee dicho movimiento.

---

[250] Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, p.61.
[251] Juan Luís Segundo, *Teología Abierta*, Tomo I, p.224.

Conclusión

Al comienzo del trabajo realizamos una breve construcción histórica del concepto "ideología". Vimos cómo este término representa una variedad de significaciones, debido a la mutación de su definición a lo largo del tiempo. Como hemos resumido, el estudio de lo ideológico intentó evidenciar las dinámicas explícitas e implícitas dentro de los procesos socio-políticos y económicos, desde el análisis de los elementos que entran en juego en dicha dinámica, sean clases, grupos de interés, personas particulares, ideas ocultas, etc. Una de las conclusiones que adujimos fue que dicha dinámica se concentraba, prioritariamente, en la famosa disputa universalidad-particularidad (o colectivo-individuo), traducida en el binomio ideología-sujeto. Son, precisamente, las actuales corrientes posestructuralistas las que han desarrollado más profundamente este abordaje, concentrándose en el lugar del sujeto, en la comprensión de la complejidad del espacio social y la relación dinámica, determinante y antagónica entre ambos.

Pasando al plano de lo teológico, escogimos a Juan Luís Segundo como uno de los referentes en el abordaje de la relación fe-ideología. Hemos notado que su desarrollo supera las lecturas tradicionales en torno a dicho tema (tanto en el ámbito filosófico como teológico), precisamente por el reconocimiento del lugar del sujeto en las dinámicas socio-políticas, que encontramos en su abordaje. Como vimos, Segundo llega a este punto desarrollando el concepto de libertad como aquella potencia divina inherente a cada persona y a toda la realidad, y representada, por ende, en las dinámicas sociales. Dicha libertad representa el espacio que proyecta la fe en tanto reservorio simbólico, sobre toda ideología comprendida como particularidad operativa dentro de una realidad abierta en su composición azarosa. En otras palabras, dicha libertad es fundada en y por Dios mismo como el poder de toda sujeticidad, asumida en la especificidad de su universo simbólico (fe), que se toma de -pero a su vez supera- toda ideología. De esta manera, toda acción política es comprendida no desde la sutura de una ideología que se enarbole como única y absoluta sino como la apertura de un espacio (libre) que facilite la acción de todo sujeto en la diversidad de acciones que ofrece el contexto azaroso en donde se encuentra, y que comparte con otros sujetos.

Por último, relacionamos y profundizamos este abordaje desde los trabajos de Alain Badiou y Ernesto Laclau. Podemos resaltar tres aportes principales al trabajo de Segundo. Primero, la idea de contexto azaroso desde la idea de vacío

(Badiou) y universalidad (Laclau). Desde estas nociones, el contexto social no se entiende como una entidad única y autovalidante sino desde la diversidad de elementos que la componen, articulados en un espacio heterogéneo que permite su movimiento constante, y creando, de esa manera, un número irreducible de acciones (políticas). Segundo, ayudan a desarrollar más explícitamente la idea de sujeto y su emergencia dentro del contexto, comprendiéndolo como fisura de lo social. Como dijimos, Segundo no trabaja explícitamente con la noción de "sujeto", pero su antropologización teológica y el lugar de la contingencialidad subjetiva de todo absoluto (dogma), nos permite tal relación. Por último, los conceptos de hegemonía (Laclau) y acontecimiento (Badiou) ayudan a ver la complejidad que posee lo ideológico en tanto construcción articulante de esfuerzos y "posiciones de sujeto", pero inmersas en el movimiento y la dinámica que provocan las fisuras de lo dado.

Lo que intentamos proponer con este abordaje es, en primer lugar, una resignificación de la comprensión de lo ideológico como temática transversal en las teologías latinoamericanas desde una redefinición del espacio de lo político. Las corrientes contemporáneas de corte posestructuralista que hemos analizado, nos han llevado a la necesidad de ampliar ciertas categorizaciones que definen dichos campos, que por momentos se presentan estrechas para comprender las complejidades que definen las dinámicas sociales y que, por sobre todas las cosas, limitan la intrínseca apertura que caracteriza lo político en la acción del sujeto como elemento dinamizante de éste. De esta forma, lo político se comprendería desde la relacionalidad de los sujetos y desde los procesos complejos, contingenciales y antagónicos que se crean en los encuentros con los otros.

Desde esta perspectiva, la asunción de la contingencialidad del pensamiento teológico y la comprensión de lo divino como Otredad que irrumpe en la historia, lejos de mostrar una imagen ahistórica y apolítica, abre una brecha para la deconstrucción de las propuestas políticas que promueven los discursos teológicos latinoamericanos, hacia la creación de una propuesta política en tanto espacio de acción que encuentra su eficacia y potencialidad en la promoción de una apertura constante frente al encuentro con el Otro (entendiendo esta dinámica desde la economía divina inmersa en la historia) y desde los caminos abiertos por las fisuras inherentes a toda dinámica social, que proyectan las acciones políticas hacia un sinnúmero de posibilidades. En resumen, lo político implica la apertura de un espacio tal, caracterizado por la pluralidad de acciones como dimensión inexcusable donde los sujetos ponen en juego su fe.

Bibliografía utilizada

Filosofía, ideología y sujeto

AAVV, *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973

Adorno, Theodor, *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1987

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Editorial Proteo, 1969

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica del Iluminismo*, Madrid, Editora Nacional, 2002

Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, Madrid, Editorial Nacional, 2002

Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988

Badiou, Alain, *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999
-- *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009

Balibar, Étienne, *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006

Benjamín, Walter, *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2007

Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007

Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001
-- *Vida precaria*, Buenos Aires, Paidós, 2006

Canclini, Néstor García, *Ideología, cultura y poder*, Buenos Aires, UBA, 1997

Capdevila, Néstor, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006

Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Madrid, Editorial Nacional, 2002

Eagleton, Terry, *Ideología*, Barcelona, Paidós, 2005

Foucault, Michael, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992
-- *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002

Gramsci, Antonio, *Antología*, México, Siglo XXI, 1999
-- *La política y el Estado moderno*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p.76.
-- *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972

Gruppi, Luciano, *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978

Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1984

Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1985
-- *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996
-- *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000
-- *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE, 2000
-- *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005
-- *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 1987

Laclau, Ernesto, Bulter, Judith, y Zizek, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2004

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Instituto del Libro, 1970

Larrosa, Jorge, "Sujetos e identidades en Filosofía. La travesía del sujeto moderno", España, Universidad de Barcelona, 2009, p.13. Texto inédito.

Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, México, FCE, 1941

Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, FCE, 2009

Marcuse, Herbert, *La sociedad industrial y el marxismo*, Buenos Aires, Editorial Quintaria, 1969
-- *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1993

Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, México, FCE, 1973

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editores, 2005

Mouffe, Chantal, comp., *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005
-- *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007

Negri, Antonio, *Job, la fuerza del esclavo*, Buenos Aires, Paidós, 2003

Paltí, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005

Pino, Israel López al respecto, "Marx, Lenin y Gramsci ante el problema de la hegemonía", en: *ISLAS* (2000)

Strizzi, Marisa, "The unbearable question of the subject. A summary of readings", Universidad Libre de Amsterdam, Holanda, 2003. Texto inédito.

Therborn, Göran, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, México, Siglo XXI, 1987

Weber, Max, *Economía y sociedad*, Buenos Aires, FCE, 1992
-- *Sociología de la religión*, Buenos Aires, Leviatán, 1996
-- *La ciencia y la política como profesión*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991

Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001
-- *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003
-- *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 2003
-- *El títere y el enano*, Buenos Aires, Paidós, 2006

Juan Luís Segundo

Croatto, Severino, *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires, LUMEN, 1994

de Chardin, Teilhard, *El fenómeno humano*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984

Juan Luis Segundo, *Masas y minorías*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1973
-- "Capitalismo-socialismo: 'crux theologica'", en: *Concilium* (1974)
-- *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1975
-- "Perspectivas para una teología latinoamericana", en: *Perspectiva Teológica* (1977)
-- *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982
-- *Teología abierta*, Tomo I, Barcelona, Ediciones Cristiandad, 1983,
-- *Teología abierta*, Tomo III, Barcelona, Ediciones Cristiandad, 1983, p.238.
-- "Disquisición sobre el misterio absoluto", en: *Revista Latinoamericana de Teología* (1985)
-- *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985
-- "El cambio dentro de la teología latinoamericana" en *Cuadernos de Teología* (1985)
-- "Las dos teologías de la liberación en Latinoamérica", en: *Selecciones de teología* (1986)
-- *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, Sal Terrae, 1991
-- *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, Sal Terrae, 1993

Mura, Afonso, "A 'teologia inquieta' de Juan Luis Segundo", en: *Perspectiva Teológica* (1994)

Verdugo, Fernando, "Fe y modernidad en América Latina: la teología de Juan Luis Segundo" en *Teología y vida* (2007)

Teología política

AAVV, *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, San José, DEI-CETELA, 2004

Alves, Rubem, *Teología como juego*, Buenos Aires, La Aurora, 1982

Batstone, Mendieta, Lorentzen, Hopkins, *Liberation theologies, postmodernity and the Americas*, London-New York, Routledge, 1997, p.162.

Bonhoeffer, Dietrich, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, pp.41-62.

Caputo, John y Vattimo, Gianni, *Después de la muerte de Dios*, Buenos Aires, Paidós, 2010

Chacón, Jonathan Pimentel, ed., *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*, San José, SEBILA, 2010

Gutiérrez, Gustavo, *¿Dónde dormirán los pobres?*, Lima, CEP, 2002
-- *Beber en su propio pozo,* Lima, CEP, 2004 [1983]

Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón utópica*, San José, DEI, 1990
-- *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998
-- *El sujeto y la ley*, La Habana, Editorial Caminos, 2006

Maduro, Otto, *Hacer teología para hacer un mundo distinto: una invitación autocrítica latinoamericana*, USA, 2005, p.4, en:
http://www.fundotrasovejas.org.ar/articulos/Otto%20Maduro.pdf

Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007

Míguez, Néstor, "Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos". En: *Cuadernos de teología* (2001)

Mo Sung, Jung, *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación*, DEI, San José, 1994
-- *Sujeto y sociedades complejas*, San José, DEI, 2005

Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, *El pueblo: ¿dónde estás?*, Buenos Aires, Publicaciones del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, 1975

Petrella, Ivan, "Teología de la liberación, democracia y capitalismo: hacia un nuevo proyecto histórico". En: *Cuadernos de teología* (2000)

Petrella, Ivan, ed., *Latin American liberation theology. The next generation*, Maryknoll, Orbis Books, 2005

Rieger, Jeorg, *God and the excluded*, Minneapolis, Fortpress Press, 2001

Roldán, David, "Problemas en el 'mesianismo humanista' de Juan Luis Segundo", En: *Revista El Títere y el Enano* (2010)

Trillini, Coca, *¿Qué son las Comunidades Eclesiales de Base en la Argentina?*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1993

Vattimo, Gianni, *Después de la cristiandad*, Buenos Aires, Paidós, 2004