

La relación y la misericordia: exigencias para una nueva etapa cultural

José Carlos Caamaño*

Resumen

El autor nos propone en este texto una reflexión que toma como punto de partida el capítulo 3 de la obra de Juan Carlos Scannone *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Retomando las tres etapas de la modernidad, allí descritas, explicita la asociación de las dos primeras desde una propuesta hermenéutica que pone el eje en la cuestión cultural.

Desde aquí ofrece una propuesta final centrada en la lógica de la relación y la misericordia como claves para una transformación de la crisis del tiempo que vivimos.

Palabras clave: Historia; Cultura; Capitalismo; Individuo; Relación; Misericordia.

* José Carlos Caamaño es Profesor Ordinario Titular e Investigador en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es director de la revista *Teología*. Perito de la Comisión Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina. Ha sido vicedecano de la Facultad de Teología y presidente de la Sociedad Argentina de Teología en dos períodos. Es miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos. Correo electrónico: josecarcaa@uca.edu.ar.



Relationship and mercy: requirements for a new cultural stage

Summary

In this text, the author proposes a reflection that takes as its starting point chapter 3 of Juan Carlos Scannone's work *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Returning to the three stages of modernity, described there, he makes explicit the association of the first two from a hermeneutical proposal that places the axis on the cultural question.

From here he offers a final proposal centered on the logic of relationship and mercy as keys for a transformation of the crisis of the time that we live.

Key words: History; Culture; Capitalism; Individual; Relationship; Mercy.



1. LAS ETAPAS DE LA LÓGICA MODERNA

Juan Carlos Scannone, en el capítulo tercero de su magnífica obra *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, nos propone un análisis sumamente profundo de las etapas de la sociedad occidental moderna.

La primera estuvo caracterizada por la lógica de la razón formal e instrumental. En ella se dio una universalización abstracta que

tuvo como cruel contrapartida dejar indefensos a los pobres, sin sus derechos específicos, sus gremios, su inserción institucional en la comunidad política y ético-cultural. Aún más, la abstracción de la mercancía llegó a aplicarse al trabajo humano mismo, librándolo al movimiento del mercado y a la competencia de intereses, aunque la universalización de ese fenómeno corresponde a la etapa siguiente¹.

Esta lógica, a la vez que provocó una nueva forma de pobreza —un pauperismo subordinado al éxito individual—, forjó el mito del progreso indefinido.

La segunda etapa es la de la lógica sistemática y totalizante caracterizada por

¹ *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (Barcelona-México: Editorial Anthropos-Universidad Iberoamericana, 2009), 68.



la *síntesis* en sistema, que tiende a autodeterminarse. Lo propio de éste es la interdeterminación relacional (estructural) de *todos* sus momentos entre sí y su tendencia a abarcarlo *todo*, sea que se lo practique y piense en forma *funcional* (por ello puede hablarse de radicalización de la razón formal), sea que, reaccionando contra esta última, se lo haga en forma *dialéctica*².

La relación, en esta perspectiva, se vuelve necesidad, atrapa la libertad y despersonaliza el destino individual, incluyéndolo en un proceso general que se despliega autónomamente.

Esto se expresó tanto en la lógica dialéctica y la sociedad comunista como en la lógica funcionalista de la sociedad capitalista.

Quizás uno de los ejemplos más acabados de esa lógica totalizante lo encontramos en el *mercado* entendido como *autorregulado y regulador* de la síntesis social. Así es como entonces comunidad y sociedad devienen conceptos anti-téticos. Mientras la primera ordena las relaciones sociales sobre la base del sometimiento a un principio moral rector, garantizado por las instituciones y la tradición, la sociedad consigue su ordenamiento por el mecanismo puramente formal del intercambio regulado por los precios³.

Ante estas perspectivas omnicomprendivas y totalitarias de la racionalidad sistemática, Scannone reconoce la crisis de la sociedad contemporánea que, finalmente, se topa con sus límites. Esta captación, del maestro argentino, resulta profética en el actual contexto de pandemia, en el que vivimos mordiendo nuestra caducidad, buscando respuestas que terminan siendo insuficientes y ponen en tela de juicio viejas seguridades y certezas.

La tercera etapa la califica, simplemente, como «una etapa y lógica diferentes». Hay dos aspectos fundamentales en este giro. Por un lado

² SCANNONE, *Discernimiento filosófico...* 70.

³ SCANNONE, *Discernimiento filosófico...* 74.

El reconocimiento de la *novedad* histórica, irreductible al progreso indefinido o la contradicción dialéctica, el de la *diferencia* —no reductible a la identidad formal o dialéctica y a totalizaciones funcionalistas o sistemáticas—, el de la trascendencia ética de la alteridad *del* otro (no de *lo* otro) en cuanto otro: todos esos pasos motivaron la búsqueda filosófica de una nueva lógica o de nuevas lógicas que articulen el *logos* de modo nuevo tanto en la praxis como en la reflexión⁴.

Pero, el otro aspecto, posee también una importancia fundamental, pues supone quebrar la idea de un sistema que pueda dominar la comprensión del momento histórico. La realidad es siempre novedosa y exige nuevos esfuerzos que no están administrados desde lógicas prefabricadas. Por eso

como se trata de un *desafío* ético-histórico: el de superar la lógica cultural de la razón unidimensional y sistemática, por ello mismo queda claro que no se da una necesidad lógica históricamente ineludible, sino que se ofrece a nuestra libertad una *posibilidad real* alternativa, cuyos gérmenes pueden ser *discernidos* en el proceso histórico cultural actual, los cuales ya implican su propia lógica⁵.

El nombre sugerido, para esta nueva realidad histórica, es la comunión/comunicación. Se vuelve más una aspiración que una realidad. Creo que esta no es posible si no se cuece en el crisol del amor y la misericordia. De allí que propongo un camino reflexivo en torno a una pregunta inicial y retomando ejes propuestos por Scannone ¿Es posible pensar un orden social que sea atravesado transversalmente por la misericordia? ¿Puede ésta determinar un nuevo modelo que tenemos recorrer con valentía?

2. LA ASOCIACIÓN DE DOS MODELOS

El punto de partida de mi reflexión está ya propuesto por Lucio Gera, para quien la cuestión de la cultura ha sido fundamen-

⁴ SCANNONE, *Discernimiento filosófico...* 78.

⁵ SCANNONE, *Discernimiento filosófico...* 79.



tal y atraviesa gran parte de su itinerario de pensamiento. Tiene de ella una visión bien diversa a la que ha imperado en las lógicas modernas descritas, caracterizadas por la dimensión individual como expresiva del genio subjetivo, del hombre que desarrolla sus propias potencialidades. El genio individual aparece tanto como átomos constitutivos de lo social cuanto como sujeto que encarna en sí los imaginarios colectivos. De esta última visión, antes que los totalitarismos contemporáneos, el absolutismo regio es una indudable expresión. Esta imagen cultural encontró en el renacimiento su basamento decisivo.

Para Gera, sin embargo, la cultura es un hecho comunitario y personal, transformador de la creación y de la historia. Esta consideración exige cualidades éticas pues, a través de ella incidimos sobre la creación y la historia, transformándolas. De allí que podamos afirmar que la cultura es perfección de la naturaleza. Esto es a la vez un riesgo, pues significa que la naturaleza no ha sido llamada a existir en estado puro, como si su diseño consistiera en vivir aislada. Ella está en permanente transformación y tiene como aspecto —quizá más desafiante— la relación con los seres humanos.

En estado puro es —y sólo en el sentido de que no tiene relación con la comprensión humana— la naturaleza desconocida. Aquella a la que se ingresa por primera vez, a un hábitat nunca explorado, o la que se alcanza con un telescopio o una sonda, o una nueva conquista en la investigación aeroespacial. En ese momento debe activarse, en quien contempla, un sentido moral que resguarde a las cosas de la misma mirada humana. El conocimiento y el acto humano —interiores a los procesos de una de las naturalezas— son los capaces de incidir de un modo absolutamente diverso en el conjunto de las cosas.

Uno de los grandes desafíos de la condición humana, entonces, es la mutua relación. En el modo de establecerla se encuentra el *quid* de esa experiencia ética a la que he aludido. La noción misma de relación excluye la posibilidad del dominio. La toxicidad del control, y del extractivismo utilitario y manipulador, la convierten en colonización ontológica. La relación es siempre transformadora

y desafiante, pues hay autonomía previa a ella, pero no hay plena autonomía sino con ella.

El debate en torno a la noción de relación, en vinculación con la consideración de las personas divinas, llevó a examinar a fondo en qué consisten ambos términos. De allí que, ante la noción clásica latina, consagrada por Boetio, que sostenía que la persona es «sustancia individual de naturaleza racional»⁶, Ricardo de San Víctor operó una ampliación decisiva, afirmando que lo propio de la persona es *esse incommunicabilis*; esto significa una realidad única, intransferible. De modo que lo propio individual reside en una subsistencia única. Esta afirmación victorina, que puede parecernos individualista y aislada, relativiza el tono excesivamente sustancialista de la expresión boeciana permitiendo el decisivo paso que dará Santo Tomás. Este último, no obstante reconocer la importancia de la definición boeciana, asumirá la visión de Ricardo, dando al conjunto de la noción de persona un nuevo sentido. Éste le permitirá afirmar, en Dios, que las personas son «relaciones subsistentes». La identidad es relacional. Ese incommunicable y propio en el que consiste lo más profundo de la persona, es relacional.

De modo que la relación ya no puede ser comprendida como algo posterior y accidental en relación a las sustancias.

El Documento de Puebla⁷, define la cultura como relación. Y una de las relaciones constitutivas de la cultura es la relación con el mundo. Esta relación, como toda relación, es transformadora. Esto significa que se vuelve interior al acontecimiento, a la realidad. De Heráclito a Hegel esta comprensión abonará diversas tradiciones que deben ser valoradas en su aporte al dinamismo de lo real.

Pero, toda relación humana sobre lo dado, puede modificar la realidad con distintas consecuencias. Por ello, todo hecho cultural

⁶ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*. ML, LXIV, 1343: «Persona est rationalis naturae individua substantia». Cf. Tomás de Aquino: *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1.

⁷ Documento de Puebla, n° 386.



es relacional y en cuanto tal tiene consecuencias. Al afirmar la cultura como relación estamos señalando también su carácter ético. Siempre incide sobre los otros y sobre la realidad; no es inocua ni decorativa. Es, además, un conjunto de símbolos y narraciones que funciona, a la vez, como imaginario fundamental. En este sentido es previa a la relación con la que, paradójicamente, es coextensiva. Por tanto, es dinámica e histórica. Existe siempre en proceso.

Como todo hecho ético la cultura es decisión y exige finalidades concretas. Es algo en lo que existimos sumergidos; pero si es verdaderamente cultura decidimos en ella. Y ella es el resultado de esa decisión, de modo que la cultura es ámbito en el que se realiza el acto humano, pero además es comunión, entrelazamiento de actos solidarios en un destino.

En cuanto acción debe ordenarse a algo, para que la construcción que en ella se decide impacte históricamente de un modo u otro. Un hecho cultural orienta a algo. Por ello posee símbolos —colonizadores o liberadores— y narraciones —vinculando o enfrentando— que nos dirigen a algo. De modo que no puede no incidir, de allí que afirmé poco antes, que posee una dimensión ética.

Hay realidades de los últimos siglos que han marcado aspectos de nuestra actual convivencia en la línea de dos grandes modelos que se han asociado.

Por un lado, aquella comprensión, que ha sido hegemónica, y ha entendido que la cultura es un hecho que toca, fundamentalmente, al individuo. Cuando hablamos de un hombre culto, normalmente nos referimos a aquel que ha sido consagrado por el ideal humano llamado enciclopedismo. Es la gran tentación de considerar la cultura en los límites de la adquisición de conocimientos y, fundamentalmente, de aquellos saberes que nos permiten obtener beneficios de la realidad. Esta forma de comprender el conocimiento puede contrastar con la verdadera sabiduría, que no se mide por la cantidad de erudición acumulada sino con la hondura de la penetración lograda sobre la realidad.

El hombre sabio queda relegado a un segundo escalón, ya que éste no es el que atesora mayor cantidad de material bibliográfico, sino aquel capaz de construir una síntesis posibilitadora de interpretar al mundo y a los demás de un modo prudente y cargado de caridad. El hombre sabio puede ser un erudito, no todo hombre sabio lo es, ni todo erudito es sabio. Lo cierto es que, el ideal enciclopédico, que comenzó a gestarse en el desarrollo científico ya en ciernes a final del medioevo y auge y ebullición en el renacimiento, pasó a ser el determinante para la comprensión de la realidad que se vuelve verdadera sólo en el ámbito de la ciencia. La ciencia como proceso que verifica y evidencia lo real. Atado a esto, la cultura se referirá al patrimonio que una persona posee intelectualmente. Esto último se consideró, a su vez, como una posibilidad de desarrollo en otros aspectos, de tal modo que el enciclopedismo se asoció con otro concepto de cultura, también perteneciente al momento moderno, y es el que llamamos capitalismo. Esta asociación condujo a una interpretación de la cultura coaptada por la lógica de mercado. La validez de una cultura fue así discernida en relación a sus posibilidades de desarrollo económico, dentro de la lógica de mercado. Así, lo moderno será sinónimo de avance y prosperidad en todos los ámbitos.

La cultura se vuelve así objeto de mercado convirtiendo al saber en algo destinado a ser útil para la obtención de capital. Esto lo legitimará. Se necesita saber más para atesorar más capital. Si bien estas cosas pueden no sonarnos tan mal, y poseer cierto carácter de sensatez, se vuelven un problema cuando resultan ser la finalidad última de los procesos de relación y conocimiento. La sabiduría se vuelve algo útil al capital. El problema en ambos casos no es ni el saber ni el dinero sino la proyección de estos objetos al ámbito de las finalidades configuradoras de sentido; necesito saber para tener más.

Allí está el *quid*: constituir al saber en tanto medio para un fin considerado más alto, el dinero. Ese último, entonces, ubicado en el nivel de las finalidades, se vuelve “escatológico”, poseerlo da la seguridad de que nada nos puede pasar, pues todo se controla desde allí. Si hay elemento clave en la configuración religiosa del



capitalismo es la certeza de que poseer dinero permite esquivar la muerte y otorga a la vida una sólida seguridad. A su vez, corona esta comprensión, entender ambas cosas —saber y capital— entendidas en relación al sujeto individual. Tanto el saber, como el capital, se vuelven necesidades del individuo que pretenda éxito, constituyendo, a esta última búsqueda, la virtud cardinal de todo este proceso. Estos elementos funcionan en torno al individuo.

Otro aspecto que debemos considerar es que el capital necesitará consumo y éste consumidores. Dado este mecanismo de tensión, lo que sigue es disputarnos la clientela de nuestra oferta. De modo que saber y dinero, en cuanto finalidades últimas, no son realidades que permitan el desarrollo de una comunidad, sino que se vuelven botines disputados entre individuos o entre grupos que actúan al modo del individuo aislado. En esta disputa obtengo más seguridad cuando más concentro de esos dos elementos y, a la vez, más invisibilizo mi posición. En efecto, si en la antigüedad el poder se exhibía, en nuestro tiempo posee grados de ocultamiento que lo vuelven misterioso e inalcanzable.

Pensemos la relación del capital con el mundo de los laboratorios, en el contexto de esta pandemia. Si los Medici manifestaban su poder y grandeza a través del mecenazgo (Donatello, Lucca Della Robbia, Fra Angelico, Lippi, Botticelli, Miguel Ángel, entre otros), ahora se trata de expresar la grandeza a través del dominio de aquello más arraigado en amplias capas de la civilización occidental actual: el temor a la muerte.

En la Italia del Quattrocento la muerte se administraba desde el arte, ahora desde las vacunas y la salud. Ambas cosas, el arte y la salud, han sido convertidas en el lugar de exhibición del poder.

3. LOS QUE PIERDEN

Ante estas cuestiones uno puede hacerse la siguiente pregunta ¿qué pasa, en este proceso de individuación del capital y del saber, con los que pierden? ¿Qué pasa con los que quedan tendidos y heridos a la vera del camino? ¿Qué pasa con quienes por su origen no

se pueden preparar para esa lucha? Al no poder participar de la contienda por el saber y el capital su existencia se realiza entre paréntesis. Además, a partir del siglo XVI se dio un proceso religioso sumamente sugerente: el fortalecimiento de la antigua idea veterotestamentaria de la doble retribución. Según ella el bueno siempre triunfa mientras que al injusto le llueven desgracias. De modo que, así como el éxito se vuelve certificado de bendición, el fracaso indica una condición de culpa que ha llevado a la derrota y la postración. Sabemos que el hermoso libro de Job pone en crisis esta concepción, al elevar la cuestión del sufrimiento del justo al ámbito de aquellos misterios que sólo tienen sentido en el seno de Dios. Se da a conocer, este designio y su sentido, de un modo ambiguo, sostiene Ricoeur en *El mal*. La teofanía final, del libro de Job, no aporta ninguna respuesta directa al sufrimiento personal de este hombre de la tierra de Us. Sólo es posible, el reconocimiento que Job hace de haber pasado de la ignorancia al conocimiento de Dios, en la medida que experimenta el quiebre con aquella antigua ley de la relación retributiva entre éxito y virtud o desolación y pecado.

En el libro de Job, él, un hombre lleno de virtud y bondad y, por tanto, rico, con tierras, ganado y numerosa familia, entra en desgracia con el consentimiento de Dios. Pero el balance final del texto está lejos de dar una solución; aumenta la ambigüedad, tensándola, hasta el punto de volverla misterio.

¿Es posible vincular esta salida del horizonte de la evidencia, volviendo a la sabiduría una pregunta, con la tentación adámica que conduce a poseer un tipo de conocimiento que permite movernos como dioses?

En el profetismo post exílico se consolidará la asociación del sufrimiento con planes misteriosos de Dios y la convicción de su presencia en aquellos que están solos, despojados, o son extranjeros.

A partir del siglo XVI, reaparece aquella idea de la doble retribución, de la mano de la teología reformada del calvinismo. Esta posición adquirirá mucha fuerza, otorgándole caracterización teológica a la obtención, a veces hasta injusta, de la riqueza. En cues-



tiones de orden geopolítico estamos acostumbrados a escuchar justificaciones acerca de la riqueza y la forma religiosa que los pueblos diversos sostienen, simplificando la problemática de las desigualdades.

Esta explicación mecánica, que asocia la riqueza a la virtud y la pobreza a la experiencia de pecado, tiene mucho que ver con el retorno de aquella antigua posición de la doble retribución. Lo cual no significa que podamos apelar al argumento inverso, esto es, que la riqueza sea una maldición; simplemente expresa que la retribución es un misterio que encuentra su medida en el corazón de Dios. Hacen falta corazones solidarios y creativos que generen bienes, que puedan ser compartidos para alegría y vida de muchos. No provoca bendición quien genere pobreza, al contrario, es promotor de injusticia y dolor. Así como también es fuente de tristeza quien acumula riquezas para su exclusivo provecho y desarrollo. La confusión entre ideología y política —que relega el acto concreto a la eterna discusión y al gusto por la deliberación de las ideas, cuanto la suspensión del valor y la convicción que vuelve al acto político un constructor de medios no importa su entidad moral— abona indefinidamente estas lógicas volviéndose cómplice de pobreza y explotación.

Las consideraciones que vengo desarrollando se asociarán a otra idea: el esfuerzo de mi libertad es el que logra la bendición de Dios. No podemos negar la importancia ética del hecho religioso, la que nos conduce a pensar el rol de la libertad y sus actos ante el misterio que nos excede. Sin embargo, el olvido de un paradigma relacional auto justifica esta forma de comprender la libertad convirtiéndola en autónoma. Esta posición será proféticamente anticipada por Nietzsche. No obstante ser una batalla perdida, el hombre insiste en esa búsqueda de dominio tratando de realizar el cometido ya señalado en *La Gaya Ciencia*. Allí, Nietzsche, superando la etapa negativa de Zaratustra, se adentra en una construcción apoyada en el optimismo y la fuerza. No hay aquí lugar ya para la mirada compasiva y anticipa su «maldición sobre el cristianismo» (Fluch auf das Christentum) desplegada, unos años después, en *El Anticristo*.

Me parece muy apropiada la descripción que hace, de aquel vaivén, Byung-Chul Han:

La sociedad disciplinaria de Foucault, que consta de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya “sujetos de obediencia”, sino “sujetos de rendimiento”. Estos sujetos son emprendedores de sí mismos. Aquellos muros de las instituciones disciplinarias, que delimitan el espacio entre lo normal y lo anormal, tienen un efecto arcaico. El análisis de Foucault sobre el poder no es capaz de describir los cambios psíquicos y topológicos que han surgido con la transformación de la sociedad disciplinaria en la de rendimiento⁸.

4. UNA ANTROPOLOGÍA PROBLEMÁTICA

En el fondo de todo esto hay una antropología problemática que considera como absoluto al sujeto individual. No podemos dejar de considerar que, la consolidación de esta perspectiva, en los últimos cincuenta años, se ha dado como reacción a los colectivismos que volvían absoluto al sujeto colectivo encarnado en el líder, poniendo en peligro la dignidad de los miembros de la comunidad. Creo que la conocida posición de Rousseau acerca del «gran legislador» que cuida al pueblo puede ser entendida ingenuamente si se la desconecta de las concreciones históricas y la complejidad de los liderazgos macrocefálicos y su poderosa tentación de identificar al líder con el espíritu del pueblo.

En ambas situaciones, finalmente, aparece un individuo con carácter de absoluto: éste puede ser el líder, o también el miembro

⁸ BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), 19.



de la comunidad que se disputa los beneficios con otros equivalentes en poder, ante los cuales la mayoría observa como el perro abajo de la mesa, esperando que caiga algo de la mesa de los señores.

Esta perspectiva antropológica se olvida del carácter relacional del individuo, esquivando el dato decisivo de que el valor se encuentra en el encuentro. No existe lo absolutamente individual, si así fuera cada uno podría existir sin referencia a otros. Las evidencias muestran lo contrario: necesitamos de los otros, aunque sea para explotarlos. El dolor de la injusticia y la desigualdad muestra en los despojados la evidencia de que nadie existe asilado, y que, como fruto de aquella visión aislada del sujeto, en realidad lo que se provoca es una toxicidad letal en las relaciones constitutivas de la existencia. Necesitamos, para vivir, de los recursos que brotan del afecto, del trabajo y de la paciencia de los demás. Heredamos, por más que lo neguemos, nadie autogestiona de modo absoluto su identidad. Cuando dice hacerlo, enferma por ocultar aquellos aspectos heridos de sí, que se niega a reconocer y transitar para sanar. El psicoanálisis es otra fuente de evidencia de esta radical condición relacional de la existencia. La expresión del papa Francisco, «nadie se salva solo», no sólo expresa un clamor, sino también una convicción antropológica.

478

5. MEMORIA, COMUNIÓN Y TRANSMISIÓN

La convicción expresada en el punto anterior indica la importancia de tomar conciencia de que tenemos destinos compartidos que debemos cultivar y cuidar. Nada está fuera de la relación. Gregorio de Nisa recordaba que

en el propio mundo sensible, a pesar de la gran oposición que se da entre los elementos, la sabiduría que preside el universo ha concebido y acordado cierta armonía mediante los elementos contrarios, y así se origina la consonancia de la creación entera consigo misma, sin que ninguna disonancia natural venga a romper la serie de los acordes⁹.

⁹ *Oratio Catechetica Magna* PG 45, 26^{ed}.

Ni siquiera en la mayor de las diversidades hay ausencia de relación. Es entre los contrarios en donde está presente una vocación misteriosa a la armonía.

Sabernos existentes en relación es tomar conciencia de que poseemos destinos compartidos que debemos cuidar y cultivar. El camino hacia estos destinos los hacemos entre todos. La solidaridad en estos caminos nos trasciende, esto significa que se vuelve valor compartido, heredado y transmitido. Lo vivimos, lo recibimos y lo comunicamos. Esto es un don y una obligación. El conjunto de estas dinámicas (destinos compartidos, comunidad de destino, solidaridad que nos trasciende —pues se vuelve un conjunto de valores que no sólo resultan coyunturalmente reactivos—) es lo que hace que una comunidad sea un pueblo.

Un pueblo es el fruto de una herencia, de un compromiso y un destino. Es un movimiento de aceptación y de renuncia. Cada uno asume no ser absoluto y desarrollarse solidariamente, compartiendo, levantando, siendo curado, perdonando, siendo perdonado. Esta aceptación de no ser absoluto tiene una consecuencia fundamental: el reconocimiento de que por encima de mi éxito está aquello que construimos juntos. De esta convicción surgen los héroes, pero también la entrega silenciosa de tantos y tantas hombres y mujeres, que trabajan por los demás desde la certeza de que son hermanos. Hay pueblo, entonces, cuando hay lazos que superan las obligaciones establecidas por el orden civil (que deben estar como resultado de nuestra limitación y debilidad) y hunden en la experiencia que llamamos fraternidad. Difícilmente podamos, sin estas convicciones, eludir la violencia que surge por la lucha de protagonismo, poder y reconocimiento. La violencia social tiene en su raíz la ruptura con las tres relaciones que constituyen un pueblo. Ruptura con la memoria, haciendo del protagonismo el eje del relato; ruptura con el acto de comunión, ejerciendo el poder en función del propio beneficio; ruptura con la transmisión de destino, haciendo del reconocimiento una escatología que garantice la presencia de uno como si fuera fundacional. Los pueblos hacen los relatos de sus héroes. Quien pretenda imponer su autorrelato para la identidad futura se vuelve el cómico de su propia historia.



Cuando *soy* se vuelve amenaza al *somos* se da la violencia. Un pueblo es esa tensión de misericordia, en la que la felicidad se obtiene compartiendo el destino, construyendo una identidad que acoge la propia, a la vez que cuida la de los otros desde el amor; del que ya nos hablaba Aristóteles cuando pensaba la *polis*.

A su vez que en esas tensiones se da una identidad que llamamos pueblo, se despliega una acción a la que llamamos cultura.

A la forma de comprender la cultura, en este sentido aludido, se la ha llamado popular para expresar la distinción de aquella otra expuesta al principio de este texto. Sin embargo, debemos afirmar que todo auténtico proceso cultural es popular en el sentido que surge de la memoria compartida, recibida, vivida y transmitida.

Esta forma, de existir socialmente, hace de la apertura a los demás la clave de la convivencia. Se trata de una disposición a existir con los otros que es pre utilitaria. Antes que aquello que puedo pactar para obtener beneficios está la convicción de la fraternidad social y, por tanto, la misericordia como presupuesto de la existencia en común. Este elemento garantiza el desplome de la competencia como modo fundamental de establecer vínculos, ya que incluye la lógica del don anticipándose por encima de la de conquista y posesión.

Sólo así cada uno valdrá por sí mismo y no por la eficiencia que tenga para la sociedad, comprendida como un conjunto de pactos de comercio. La misericordia no invalida el desarrollo de una sociedad en el plano científico y económico, al contrario, lo hace necesario en función del bien común, socavando la pretensión adámica, que atraviesa la humanidad. Pretensión adámica que piensa la consolidación del propio yo, ganándole la partida a Dios, y la actitud caínica, que busca triunfar ante el hermano, aún a costa de su propia vida.