



FRANCISCO Y LA TEOLOGIA DE LA CULTURA: DISCERNIMIENTO SOBRE VIOLENCIA-MISERICORDIA EN LA MODERNIDAD POSTSECULAR

*Pope Francis and Theology of Culture: Discernment on Violence-Mercy
in Post-Secular Modernity*

Emilce Cuda *

RESUMEN: El discurso pastoral del Papa Francisco representa una teología de la cultura situada que llama a discernir sobre violencia-misericordia. El Papa denuncia los resultados del sistema y ataca sus causas. Comprenderlo implica una reflexión académica interdisciplinaria sobre las características de la cultura actual que actúan como condición del discernimiento. Reflexionando de manera situada, se observan cambios tecnológicos significativos en los medios de comunicación que generan transformaciones en la cultura de un Estado moderno que aún continúa pero que, en el siglo XXI, da signos de un giro postsecular donde lo político requiere nuevamente de lo teológico, no ya como fundamento sino como pensamiento crítico que tienda a desacralizar dioses mortales. Se presentarán, en un intento de diálogo interdisciplinario, los puntos de vista de cuatro autores: Antonio Spadaro SJ y su noción de cultura ciberespacial desterritorializada; Giacomo Marramao y su noción de postsecularismo y constitución de identidad; Miguel Yañez SJ y su interpretación de pobreza como violencia; y Luis Sarasa SJ con su lectura bíblica de la reconciliación en la tensión del conflicto.

PALABRAS CLAVE: Postsecularismo. Discernimiento. Cultura. Populismo. Misericordia.

ABSTRACT: The pastoral discourse of Pope Francis represents a theology of the culture situated that calls to discern on violence-mercy. The Pope denounces the results of the system and attacks its causes. To understand it implies an interdis-

* Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires.

ciplinary academic reflection on the characteristics of the current culture that act as a condition of discernment. Reflecting in a situated way, there are significant technological changes in the media that generate transformations in the culture of a modern state that still continues but which, in the 21st century, shows signs of a postsecular turn where the political again requires theological, not as a foundation but as critical thinking that tends to desacralize mortal gods. In an attempt for interdisciplinary dialogue, the views of four authors will be presented: Antonio Spadaro SJ and his notion of deterritorialized cyberspace culture; Giacomo Marramao and his notion of postsecularism and constitution of identity; Miguel Yañez SJ and his interpretation of poverty as violence; and Luis Sarasa SJ with his biblical reading of reconciliation in the tension of conflict.

KEY WORDS: Postsecularism. Discernment. Culture. Populism. Mercy.

Introducción

¿Cómo hablar de violencia sin haberla conocido en la experiencia? “Mucha gente simplemente no conoce la violencia porque proviene de culturas o subculturas de la cual se es muy distante. Pero yo he crecido en un lugar donde la violencia era parte de la vida, y me era muy vecina” (SPADARO, 2017, p. 39), dijo Martin Scorsese a Antonio Spadaro, en una entrevista que el teólogo italiano de la *Ciberteología* le hace al cineasta italoamericano director de la película *Silencio*, en su departamento de Nueva York en marzo del 2017. Para Scorsese, “La violencia es la vulgaridad. La vulgaridad y la obscenidad existen, lo cual significa que son parte de la naturaleza humana” (SPADARO, 2017, p. 39). Scorsese, considerando que lo que en política es acción, en cine es edición, y ante el desafío de la violencia, decide filmar *Silencio*, una película que intenta mostrar con un lenguaje simbólico-espiritual, y no científico, la destrucción. El objetivo del director en esa película, según relata en la entrevista con Spadaro, es hacer evidente que la salvación es un proceso de aceptación de sí mismo, de las propias miserias, como camino a la aceptación de la miseria del otro. Eso es, para Scorsese, ser misericordioso, y aun santo. *Silencio* en lenguaje estético por un lado, del mismo modo que *Aparecida*, *Evangelii Gaudium* y *Laudato Si* en lenguaje teológico, plantan el par categorial violencia-misericordia como problema teológico-político. Por lo dicho, considero que estudiar la cultura como contexto de discernimiento teológico y político frente al problema violencia-misericordia se torna imprescindible. Se presentará, al respecto, la posición de dos autores italianos, la del teólogo y comunicador Antonio Spadaro sobre las características de la cultura desterritorializada, y la del filósofo político Giacomo Marramao sobre las características de la política postsecular. Como aportes estrictamente teológicos que colaboren con el discernimiento sobre violencia-misericordia en una cultura desterritorializada y postsecular se presentará la posición de

dos teólogos latinoamericanos, la del moralista Miguel Yañez para mostrar la pobreza como violencia, y la del biblista Luis Sarasa S.J. para mostrar la reconciliación como misericordia.

El papa Francisco es un pastor-teólogo precisamente por ser un teólogo de la cultura, es decir que hace teología a partir de la práctica pastoral; hace teología entre y para los pobres. Así, con su discurso pontificio tiende a desacralizar falsos dioses.¹ Quizás sea la primera voz con *autorictas* de la teología -y no solamente de la teología-, en enfrentar la modernidad tomando la iniciativa de secularizar la cultura de falsos dioses. Eso hace de Francisco un hombre de su tiempo y lo pone a la vanguardia de los intelectuales de la política. La violencia es denunciada por él en todas sus formas: desocupación, trata de personas, refugiados migrantes, falta de techo, tierra y trabajo, adoración del consumo, corrupción política, crimen organizado. Como alternativa a una cultura de la muerte propone una cultura del encuentro, donde la condición de posibilidad no es aniquilar la diferencia en una igualdad idéntica sino una diferencia equilibrada por la misericordia. Para Francisco practicar la misericordia es primerear, salir primero al encuentro del otro (EG, n. 24). La misericordia para Francisco es la mayor de todas las virtudes, “ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo” (EG, n. 37), y citando a pie de página a Santo Tomás dice: “No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por Él mismo, sino por nosotros y por el prójimo. [...] Por eso, la misericordia, que socorre los defectos ajenos, es el sacrificio que más le agrada” (*Summa Theologiae* II-II, q. 30, art. 4). La virtud, como todo eticista sabe, es un hábito si de las cardinales se trata, y un hábito y un don si hablamos de las teologales. Por un lado, misericordia es la práctica cultural capaz de tender el puente que logre la unidad en la diferencia. La misericordia es amor, es poner el amor en acción. Dice Francisco que los preceptos sin amor hacen de la religión una esclavitud, cuando «la misericordia de Dios quiso que fuera libre» (EG, n. 43). Por otro lado, misericordia es un don, de Dios al hombre y de un hombre a otro; es un don porque es gratuita, primerear al otro por nada, “Dios, por pura gracia, nos atrae para unirnos a sí” (EG, n. 112). La encarnación, muerte y resurrección de Dios en la segunda persona de la Trinidad es misericordia infinita (EG, n. 164); como puente entre Dios y el hombre. La

¹ Para la corriente teológica de la liberación desarrollada en Argentina por Lucio Gera y Rafael Tello, conocida como Teología del Pueblo, la teología se construye *a posteriori* del contacto con lo real, es decir en la práctica pastoral. Si bien se tiene en cuenta, como en toda teología católica, el dato revelado en los evangelios y el aporte de la tradición, no obstante se re-construyen las categorías teológicas a partir de una teología situada. El teólogo del pueblo es un pastor que está entre el pueblo, se hace pueblo el mismo, y desde allí hace teología, por eso el pastor es teólogo, y por eso mismo se habla de pastoral teológica.

misericordia triunfa en el juicio (St 2, 12-13) si es misericordia para con los pobres. Misericordia en Francisco es la modalidad de la justicia. Pero misericordia es una práctica en una cultura particular, por consiguiente es imprescindible conocer las condiciones culturales en las que se practicará la misericordia para saber si un discernimiento justo es posible.

1 La cultura desterritorializada de Antonio Spadaro

¿Cuáles son las condiciones objetivas culturales actuales en las que se constituye la identidad de los sujetos y del pueblo como sujeto? Tomaré una apreciación de la cultura actual, la de un teólogo italiano, Antonio Spadaro, por hablar desde la teología de la cultura del ciberespacio.

El lenguaje estético del siglo XIX fue la novela, el del siglo XX el cine y el del siglo XXI, uno de los nuevos lenguajes parece ser el de la red, según sostuvo el escritor argentino Ricardo Piglia en un seminario dictado en CIA (Centro de Investigaciones Artística dirigido por Roberto Jacoby), Buenos Aires, 2013. Según Antonio Spadaro, teólogo, filósofo y comunicador social, el lenguaje de la red ha generado un nuevo modo de cultura, la del ciberespacio. Ahora, si acordamos con el principio teológico-antropológico del ser como relacional (CUDA, 2016, parte III), y sostenemos que las identidades se constituyen en la comunicación entre personas siendo el lenguaje la condición de esa relación y de la identidad misma, por fuera del cual no hay posibilidad de ser ni identidad, entonces, posibilitada por un salto tecnológico cualitativo en el campo de los medios técnicos de comunicaciones, la red o *internet* es uno de los nuevo espacios de la cultura donde se constituye la identidad de los sujetos y se juega el discernimiento. Por eso estudiar el ciberespacio se torna imprescindible como contexto cultural de discernimiento. El ciberespacio aparece como un nuevo campo de constitución de las identidades que disciernen y juzgan sobre violencia-misericordia.

El príncipe nuevo, como sujeto político moderno requiere, para ejercer su poder, un nuevo terreno, decía Maquiavelo (LEFORT, 2010, p. 273-488). Eneas escapa de Troya y funda la casa de los Ilios en el Lazio; Abraham, lo mismo. El ciberespacio es hoy esa tierra nueva donde se practica el poder, el liderazgo, la militancia política y la misionariedad evangélica que discuten el sentido del par categorial teológico-cultural que denomino: violencia-misericordia. Esto indicaría que el terreno cultural en que se da la batalla por el sentido es otro. Eso obliga a conocer el nuevo terreno. Si se toma en cuenta que el 46% de la población mundial tiene acceso al ciberespacio, aunque ese porcentaje no supere el 50%, debe considerarse que es el sector de mayor influencia en los consumos culturales que luego influyen sobre la el discernimiento y juicio de las identidades constituidas en ese terreno.

La red, según Spadaro, no es un instrumento o un dispositivo, sino “un ambiente en el cual se vive” (SPADARO, 2012, p. 9). Según este autor, la tecnología hace que vivamos siempre, de tiempo continuo, dentro de la red, no ya en las computadoras de escritorio, sino en los teléfonos celulares -*smartphone*-. A mi modo de ver, la red es un nuevo lenguaje -no un nuevo idioma, no confundir-, que genera un nuevo pensamiento, un nuevo modo de ver y juzgar la realidad, un nuevo modo de actuar, un nuevo hombre. De Jaques Lacan a Marshall McLuhan mucho hay para decir y citar al respecto: la cultura es la-lengua, y el-medio-es-el-mensaje. Para el cristianismo Jesús el Cristo es lo dicho, es palabra encarnada en un hombre singular y en una cultura particular. La cultura es el espacio de la experiencia donde el ser constituye su identidad relacional, aparece y dice. Pero resulta que hoy la cultura en red es una cultura *touch* -como la llama Spadaro-, que elimina la mediación de los cuerpos y se da de manera deslocalizada en el ciberespacio y allí se discierne-juzga-decide. Por consiguiente, el ver-juzgar-obrar, método teológico asumido por los obispos latinoamericanos en sus conferencias regionales desde Medellín hasta Aparecida, hoy se da en otro terreno, y merece atención.

El cristianismo nace como cultura en red, como comunicación, eso es la Iglesia en salida, misionera, de dos en dos, a todo el mundo y a todos los tiempos. Entonces, la que está en cuestión no es la red, ni menos la idea de comunicación como modo de constitución de las identidades, sino cómo garantizar la libertad de discernimiento en la cultura ciberespacial donde los que más sufren estén fuera de ese 46% que tiene acceso al ciberespacio, pero el 46% que está dentro de la red exhibe de modo parcial o distorsionado una realidad sobre la que juzgará de manera racional el 54% excluido -vale recordar la primera observación de Kant sobre la dialéctica del juicio estético, en la *Crítica del Juicio* (KANT, 1876, p. 166 ss). A partir de allí puede observarse, por analogía, que el problema en cuestión no es el libre discernimiento -el cual queda siempre a salvo por ser lo propio de lo humano, la libertad o juicio-, sino qué es lo que se le exhibe a la razón para discernir y juzgar. ¿Se trata de determinismo o de *re-forma-mentis*, como dice Spadaro? (SPADARO, 2012, p. 15-36).

La misión evangélica busca la conversión, operación que desde siempre implica comunicación, es decir lenguaje y escucha: “Escucha Israel” (Dt 6-4), dice en las Sagradas Escrituras, como menciona Spadaro. Para la antropología teológica el ser es relacional, estamos usando una categoría moderna. Antes de la modernidad no se usaba el vocablo es relación, comunicación; el mismo misterio de la Trinidad se explica por la comunicación de personas. Hoy hablamos del ser relacional, y con eso estamos diciendo que el sujeto se constituye como identidad a partir de la relación; su identidad es en la relación, y fuera de eso no hay nada. En términos antiguos y medievales podría decirse que el ser es comunicación, es decir que su identidad se constituye en la comunicación, en un lenguaje, en la

lengua. Ahora, nota Antonio Spadaro que, en la cultura en red del ciberespacio, la comunicación -tanto lo dicho como la escucha- se produce en modo *shuffle*, es decir de manera fragmentaria y casual, mezclada. Por consiguiente, si es cierto que el modo de relación o comunicación constituye la identidad, entonces eso determina, además, el modo de vida como la “vida en el caso” (SPADARO, 2012, p. 39).

Según Spadaro, en este “modo radar” de la cultura, hay respuestas antes que preguntas. Pero la respuesta ya es la determinación, entonces: ¿No hay lugar para el discernimiento? Sí, porque en la cultura del ciberespacio, a modo radar, “la respuesta es el lugar del que emerge la pregunta” (SPADARO, 2012, p. 42), y esto tampoco es una novedad ya que el cristianismo fue el primero en plantear que el hombre es la respuesta, no la pregunta. Cristo es la respuesta que genera la pregunta de Pilatos por la verdad. Allí está la diferencia entre filosofía y teología: la primera es pregunta, la segunda respuesta. Por eso, la respuesta es el mensaje que pregunta: si Jesús el Cristo redimió el sufrimiento por pura misericordia, por qué la violencia?

Un problema que aparece en la cultura del ciberespacio, respecto del discernimiento sobre el par categorial violencia-misericordia, es que la comunicación allí deviene conexión, que no es sinónimo de encuentro entre personas, según Spadaro, porque falta lo encarnado, lo físico (SPADARO, 2012, p. 52). Nótese que en el nuevo terreno cultural del ciberespacio se elimina la mediación, no solo de las instituciones, sino también de la experiencia inmediata con el cuerpo del otro. Sólo hay discurso aleatorio. Pero resulta que el contacto consigo mismo y con el otro es, en última instancia, lo que neutraliza la violencia y genera la experiencia de la misericordia. Un ejemplo de lo dicho puede observarse en otra película, *I como Icaro* de Henri Verneuil, cuando en el episodio de la experiencia de Milgram el victimario al tocar a la víctima duda de la legitimidad de su castigo. Por consiguiente, si bien Hannah Arendt advirtió que cuando se suspende la palabra aparece la violencia (ARENDR, 1993, p. 40), pero parece que sin cuerpos en contacto también, y donde reina la violencia se suspende la política entendida como palabra al modo aristotélico. Sin embargo, la política, en la modernidad y sobre todo a partir de Maquiavello, no es palabra sino relación de fuerzas, pero parecería que en el siglo XXI la política es discurso.

En un “espacio conectivo” – *hub* –, el liderazgo también deviene conectivo, según Spadaro (SPADARO, 2012, p. 59). El líder conectivo será el que tenga autoridad comunicacional, es decir, una autoridad legitimada por la capacidad de articular, conectar o meter en relación las demandas generadas por respuestas determinantes – y no por una inteligencia partidaria –, para que se enfrenten a esas respuestas. Si bien en el principio está la palabra, según el relato evangélico, en el campo de lo social agónico

como lo llama Chantal Mouffe (MOUFFE, 2014), — es decir violento consigo mismo y con el otro —, esa palabra es respuesta protagónica (proto-agónico) que posibilita la violencia de quien la tiene, e impide la pregunta antagónica (anti-agónico) de demanda por pura misericordia de quien está enmudecido. Si esto es cierto, entonces, en la cultura del ciberespacio, lo político no pasará por organizar la demanda -como en el viejo estilo de la política partidaria del siglo XX — sino meramente por conectarla, pero: ¿quién conecta la demanda? ¿Un líder o un servidor web? ¿Los cyber conectados, son el el pueblo? ¿El espacio es la plaza o el *hub*? Finalmente, el ciberespacio: ¿Es comunidad o mera agregación?

En la cultura del ciberespacio no hay centro; es pura comunicación horizontal, y no vertical. La red no tiene intereses o necesidades comunes, ni fundamentos mítico-culturales. Es una cultura de mera conexión casual posibilitada por la disponibilidad permanente y en tiempo real al dispositivo. Ante este panorama, Spadaro propone para la misión evangélica el método teológico colaborativo, “entendido no como mero estudio académico, sino como actividad comunicativa que se desarrolla dinámicamente al interior de contextos históricos precisos” (SPADARO, 2012, p. 83). Es una cultura de descentramiento y desjerarquización, en la cual los conceptos teológicos y políticos han sido *cybertizados* -así como en la cultura liberal los conceptos teológicos fueron secularizados, según apuntaba Carl Schmitt en su conocida *Teología Política* (SCHMITT, 2001, p. 43). Según Spadaro, habría que tener en cuenta, por ejemplo, que: el cuerpo deviene *cyborg*, es decir un cuerpo que está y no esta; los elementos son presencia real, como en la liturgia, no simples medios del mensaje; el mensaje no es información sino experiencia performativa, aquí y ahora; la inteligencia pasa a ser conectiva antes que colectiva; y los errores/pecados del ciberespacio pueden ser salvados (SPADARO, 2012, p. 102-120).

2 La política postsecular: Giacomo Marramao

¿Cómo se constituye la identidad del sujeto en la cultura desterritorializada e incorpórea? Para pensar una posible respuesta a esta pregunta tomaré la obra de un filósofo italiano, Giacomo Marramao, no solo por ser el más destacado en el análisis de la constitución de la identidad política en un escenario cultural desterritorializado en la época postsecular, sino también porque el eje principal de su argumento es un principio propio del cristianismo, la unidad en la diferencia, lo que le permite hablar de una cultura *glocal*, es decir: global-local.

Un componente no menor a tener en cuenta al momento de discernir teológicamente sobre el par categorial violencia-misericordia es la noción de secularización. En términos teológicos, secularizar es desacralizar dio-

ses. En términos filosófico-políticos, el proceso de sacralizar consiste en entronizar al sujeto con decisión soberana. Como puede verse a lo largo de toda la obra de Marramao, la modernidad secularizó al Dios trascendente de las religiones monoteístas, pero en su lugar sacralizó un dios mortal, el Estado. La Revolución secularizó al dios mortal del Estado-nación y sacralizó la opinión pública de la parte del pueblo incluida en la sociedad civil como ciudadano. El siglo XXI, según mi modo de ver, el *ochlos* -parte excluida del pueblo- parece estar intentando secularizar la opinión pública soberana del *demos*, sujeto político que se expresa como voluntad absoluta en la cultura del ciberespacio, es decir como cultura hegemónica desterritorializada en los medios de comunicación digital.

Intentaré mostrar, a partir de la obra de Giacomo Marramao que, en el siglo XIX, la idea de liberación social desplazó a la de salvación escatológica, y provocó que, aun en un contexto secular, la salvación fuese una buena noticia solo si se presentaba como respuesta a las demandas por necesidades urgentes. Como se vio anteriormente, el escenario cultural en el que se constituyen las identidades está cambiando debido a los saltos tecnológicos. Discernir sobre el par categorial violencia-misericordia, de manera situada en el modo de cultura actual, para dar una respuesta teológica a un problema urgente, implica pensar cómo se constituye la identidad y cómo se construye el poder en el nuevo escenario.

Según el filósofo político Giacomo Marramao, así como en el siglo XIX fue un proceso de desacralización -como el operado por los filósofos griegos sobre el mito, o por los profetas judíos sobre las religiones mágicas-, mediante el cual la modernidad separó religión y política para afirmar la soberanía del Estado por un lado, y la libertad religiosa por otro, parecería que ahora se asiste a una nueva desacralización, la del Estado-nación. Ahora se asiste a un des-orden global como producto de un desplazamiento desde la globalización económico-tecnológica a una político-cultural. En consecuencia, la estructura de la realidad global se presenta al mismo tiempo unipolar y multicéntrica, ya que por un lado se tiene la uniformación técnico-económica y por el otro la diferenciación cultural-identitaria manifestada en el tiempo real de la tecnología digital. A eso Marramao lo llama “universalismo de la diferencia” (MARRAMAIO, 2010, p. 49ss). Sin embargo surge la duda de si la nueva modernidad/mundo — como la llama Marramao —, una vez derribadas las identidades particulares de la unidad/nacional, admitirá la unidad en la diferencia o establece un nuevo principio de unidad, el identitario-contrario. En principio parecería, según el filósofo italiano, que la nueva cultura es al mismo tiempo finita y desterritorializada, donde la comunicación constituye la única frontera interna y al mismo tiempo la unidad fundamental del sistema social — y en esto se vincula con la posición de Spadaro presentada anteriormente. Es cierto que asistimos a un momento de la historia donde el espacio social no coincide con la localización física, y esto es consecuencia de combinar

comunicación mediática en tiempo real y migración de masas. Una nueva diáspora, en la cual “la noción de diferencia constituye la característica más preciosa del concepto de cultura” (MARRAMAQ, 2010, p. 49).

El dios-mortal, el Estado moderno, para Marramao tiende a desaparecer porque la soberanía no pasará por el control centralizado de los bienes y los cuerpos, sino por una estructura sin centro y sin cuerpo, con una pluralidad de potestades soberana. Marramao sostiene que “hoy, a diferencia de la fase industrial-colonial de la modernidad-nación, los intereses no se estructuran más respecto de la dinámica del orden y del conflicto social [...] la articulación de los intereses se presenta como una variable dependiente del proceso de identificación simbólica” (MARRAMAQ, 2010, p. 60), donde la idea de diferencia se presenta como freno a la lógica de dominio que enfatiza la unidad. Esto representa el fin de la secularización, el retorno de la religión como fundamento ético del sentido, y la identificación simbólica como constitutiva de la identidad. Esto se debe a que, si bien la teología cristiana, respecto de las religiones paganas, fue un pasaje del pensamiento mítico al racional — tal como lo explica Joseph Ratzinger en su debate con Paolo Flores D’Arcais (RATZINGER, 2008) —, sin embargo, para Marramao, permanece un núcleo mítico-simbólico a nivel de cultura popular particular que les da su identidad al marcar la diferencia respecto de otras culturas (MARRAMAQ, 2010, p. 55-63).

La teología cristiana de la redención, como paso de lo múltiple a lo uno manteniendo la diferencia — es decir, una semejanza sin identificación absoluta —, mediante la idea del Dios Uno-Trino (CUDA, 2016, parte III), es un avance respecto de la religión como simple ética de adaptación al mundo. En el contexto de la cultura *glocal*, como la denomina este autor, el par categorial unidad-diferencia — que además es el fundamento teológico político del programa pastoral del Papa Francisco expresado en *Evangelii Gaudium*, vale recordarlo- (CUDA, 2016, parte IV) recobra relevancia en el nuevo escenario de configuración del poder y las identidades. Unidad-diferencia reaparece como atipicidad-identidad, según Marramao, ante una aparente crisis de fundamentos y descentralización del poder. El retorno a la unidad como proceso de redención, ante un escenario global o multi-céntrico, no sería a una unidad de individuo sino de comunidad, por eso Marramao lo llama *glocal*. En el nuevo terreno cultural *glocal*, los estilos democráticos no responden, según Marramao, a la participación racional sino a una identificación simbólica. Dicha identidad se constituye a partir de trazar una frontera entre nosotros-ellos como momento de lo político — una suerte de nueva “ciudadanía moral” (MARRAMAQ, 2010, p. 70-99).

La noción de Estado moderno no es la unidad en la comunidad de valores como producto de identificaciones religiosas o identitarias, sino el monopolio de la fuerza física, como lo explica Weber. El Estado moderno no se funda en el mito sino en el ejercicio de la fuerza. Eso fue la secularización,

es decir, la suspensión de la horizontalidad del conflicto teológico por la verdad, tornándose vertical entre los de arriba y los de abajo de la sociedad industrial — es decir, entre patronos y trabajadores — por derechos. En el Estado moderno, el fundamento no es la verdad, sino la fuerza. El conflicto no es entre verdades sino entre derechos naturales inalienables e imprescriptibles por un lado, y poder del Estado por el otro. El conflicto es derechos-poder (MARRAMAO, 2010, p. 113-125).

Las características que asume en el siglo XXI la cultura indican, según Marramao, que se está dejando atrás la forma de gobierno que, frente a conflicto de intereses, mantiene la unidad del Estado mediante la impersonalidad de ley, para entrar a una forma de gobierno ética que, frente a conflicto de identidades, mantiene la pluralidad del Estado mediante la decisión impersonal. Esta sería una nueva forma de gobierno llamada populismo. Cuando la decisión soberana de juzgar qué es la verdad la ejerce el teólogo, el gobierno es religioso, pero si la ejerce el político es secular. En ambos casos el Estado mantiene el monopolio de la fuerza física como su característica esencial. Sin embargo, mientras en el gobierno republicano la fuerza de la ley normaliza — separando, discerniendo y fundando sobre ella —, en el gobierno populista juzga — corta, irrumpe y funda de la nada (MARRAMAO, 2010, p. 127-137).

Para Carl Schmitt, el criterio de juicio político no es el de bueno-malo como en el juicio moral, ni el de bello-feo como en el juicio estético, sino amigo-enemigo. Esto tiene una lógica — y en esto concuerdo con Marramao —, ya que no confundir enemigo público con enemigo privado evita la criminalización del adversario y ayuda a delimitar la frontera social entre nosotros y ellos sin que esta se trace porque ellos son malos, ni porque ellos son diferentes. Esa frontera social — y concuerdo con Marramao —, en el estilo de gobierno populista del siglo XXI, no responde a una lógica política de persona-poder-influencia como las del siglo XX, sino a una lógica política de momento-discurso-reagrupamiento bajo ningún criterio moral al margen del nosotros-ellos, es decir: amigo-enemigo público. Es enemigo porque está al otro lado de la frontera discursiva momentánea de reagrupación, no es ni bueno ni malo, es enemigo. Esta lógica política populista se asimila -y hasta puede marcar un retorno- al modelo de guerra de religión, por pura creencia y no por argumentos nacionales, partidarios o clasistas.

Según Marramao, en este nuevo contexto cultural, la deslegitimación como “modalidad simbólico discursiva de la propaganda política”, es una práctica operante que no se origina en el campo de la política (MARRAMAO, 2017, p. 23). Para este autor, los pares categoriales a tener en cuenta son “legitimidad/ilegitimidad y legitimación/deslegitimación, el uno constituido de una relación vertical de tipo estructural-ordinamental, el otro de una relación horizontal de tipo histórico-dinámico” (MARRAMAO, 2017, p.

24). Según Carl Schmitt, soberano es quien tiene el poder de suspender la legalidad y trazar con su decisión la frontera entre amigo-enemigo, determinando con ese acto qué es lo legítimo y qué lo ilegítimo, delimitando amigo-enemigo público, evitando su criminalización (SCHMITT, 2001, p. 176 ss). Sin embargo, nota Marramao que los pares categoriales que hasta hoy se usaban en política para trazar esa frontera entre amigo-enemigo se formaron entre el siglo XVIII y XIX -tales como progresistas-conservadores, izquierda-derecha, nacionalistas-liberales-, y eran pares que indicaban visiones de mundo. Advierte que hoy la frontera social amigo-enemigo no se produce por la adhesión a una idea o ley, sino a un discurso de deslegitimación, con lo cual la frontera que se traza ya no es política sino moral y podría significar “el fin de aquel conjunto de saberes y prácticas que le hemos dado por dos mil quinientos años el nombre de Política” (MARRAMAIO, 2017, p. 27).

Para Marramao, no es posible un secularismo en el sentido de una separación absoluta entre lo sagrado y lo profano, porque cuando el secularismo absolutiza criterios políticos y culturales ya está practicando un proceso de secularización. Por consiguiente, lo que se seculariza en la modernidad no es la idea de absoluto sino la de redención. El judeo-cristianismo rompe con el mito del eterno retorno e introduce la noción de historia como tiempo lineal hacia un fin. La parusía, para el cristianismo, es el fin de los tiempos donde la historia se redime, es decir se salva o libera. Con la recapitulación, que no es vuelta o reversa al punto de partida sino redención de todo en Cristo, el modelo de hombre nuevo es la victoria. Este fin esperado da sentido a la historia, algo que no ocurre en la noción de historia pagana donde el orden político desplaza la de redención escatológica. El mundo moderno a partir del siglo XV excluye lo simbólico y deja de lado la analogía que permite entender la unidad en la diferencia. La política moderna ordena, protege y garantiza, no libera, porque es estrategia y no jerarquía de fines o sistema ideológico, y el Estado, cual dios mortal, es la máquina que construye esa política para prevenir los golpes de la fortuna. La tarea humana no consistirá en determinar la historia sino el Estado. Así, la moral individual se seculariza en moral social y torna la redención en liberación. De ese modo, la guerra civil entre burgueses por redención religiosa devino revolución entre burgueses y proletarios por liberación política, y la filosofía y la teología política, en sociología (MARRAMAIO, 1989, p. 28-92).

En el siglo XV surge el debate sobre la libertad moral del individuo. El discernimiento situado intenta primar sobre el determinismo de la manualística (CUDA, 2016 b, p. 155-160). Allí aparece la noción de hombre como sujeto crítico capaz de discernir y juzgar por sí mismo ante cada situación. Pero en el siglo XVIII esa moral deja de ser discernimiento interior individual y se convierte en discernimiento público social; la moral individual viene moral social cuando la crítica moral se plasma como opinión pública.

El “se” de la opinión pública es el nuevo soberano que discierne-juzga-actúa trazando la frontera entre lo justo-injusto, bueno-malo, lindo-feo, amigo-enemigo. La soberanía, que al comienzo de la modernidad pasaba del monopolio jurídico del monarca al monopolio de la fuerza física del Estado, en el siglo XVIII pasa a la sociedad civil no ya como monopolio jurídico del individuo sino como opinión pública. Para eso fue necesario secularizar los fundamentos del Estado moderno como dios mortal. Por consiguiente, en la modernidad se dan dos procesos de secularización -entendiendo secularización por disputa del poder soberano-: uno entre el Dios trascendente del judeo cristianismo y el dios mortal del Estado; otro entre dos dioses mortales, es decir, entre el Estado y la opinión pública. A mi modo de ver, ahora se trata de secularizar la opinión pública, quitándole al nuevo dios mortal la soberanía de la palabra (MARRAMAQ, 1989, p. 66-131; ROSANVALLON, 2007, p. 36-123).

3 Pobreza como violencia y misericordia como reconciliación: Miguel Yañez y Luis Sarasa

¿Quién es el sujeto de discernimiento en una cultura postsecular? Si fuese cierto, según lo visto en estos dos autores italianos de relevancia, que la actual cultura cibernética y *glocal* tiene como sujeto soberano a la opinión pública, y que ésta como nuevo dios mortal exhibe y deslegitima como respuesta a una mayoría que no pregunta qué es la verdad, entonces, eso presenta muchos desafíos a una teología de la cultura que pretenda tomar en serio el par categorial violencia-misericordia como problema urgente. Cabe preguntarse, por ejemplo: si la mayoría es sujeto de discernimiento; si esa mayoría es la que se conoce como pueblo; si pueblo es la parte pobre del pueblo; y si es posible una reconciliación entre amigos-enemigos en los nuevos populismos pos-seculares donde parece re-instalarse la pregunta por la verdad como pregunta política.

Se concede, aunque más no sea por un momento, que el nuevo dios mortal a secularizar es la soberanía de la opinión pública, en tanto ejercida sólo por una parte del sujeto político — un 46% según lo mencionado en el punto primero de este artículo. Ese 46% de la sociedad es el que condiciona el juicio del resto mediante el monopolio de la palabra. A través de la cultura ciberespacial, ese 46% exhibe el dato sobre el cual el 54% restante discierne. Entonces, el silencio del 54% restante en ese espacio cultural aparece como la otra cara de la violencia, el rostro de las víctimas. Esto lleva al punto de partida del presente artículo: el par categorial violencia-misericordia como objeto de discernimiento teológico. Esa otra parte del sujeto político, el 54%, es el pueblo pobre -según el punto de partida de la filosofía y la teología de la liberación latinoamericana. En esa parte del pueblo se sitúa

la Teología del Pueblo o de la Cultura, la cual se encuentra a la base de la pastoral teológica del papa Francisco (CUDA, 2013, p. 11-27).

La Teología Latinoamericana de la Liberación, y su corriente local, la Teología del Pueblo o de la Cultura, denuncia en las décadas del setenta y ochenta que una parte del sujeto político, es decir, una parte de quien discierne-juzga-actúa, es la parte pobre del pueblo. Pero esa parte del sujeto político que discierne, sufre la violencia ejercida por la otra parte, y su sufrimiento es invisible e inaudible porque no tiene palabra pública. El actual pontífice, quien fue formado en ese contexto cultural y teológico, propone, ante ese escenario violento, la justicia de la misericordia posibilitada por una cultura del encuentro, del diálogo, de puentes que posibiliten la unidad en la diferencia. Miguel Yañez, teólogo jesuita argentino y actual profesor de moral de la Universidad Gregoriana de Roma, en un artículo donde reflexiona sobre el discurso del Papa Francisco en EG, dice que para el Papa pobres son los hambrientos, los migrantes, los refugiados, los que padecen la injusticia social traducida en falta de trabajo, de educación y de salud. Según Yañez, en la Sagrada Escritura pobre aparece como *ani* 80 veces, mayormente en los salmos y los profetas, y significa pobreza económica y social; y como *anaw* 25 veces, también en los salmos y los profetas, y significa humillado y solo con el tiempo, señala, adquiere un significado moral y religioso. El término refiere a curvarse, inclinarse ante el poderoso social (YANEZ, 2015, p. 125-191). Pobreza es violencia.

La pobreza es un concepto que atraviesa toda la Historia de la Salvación y está presente en las diversas etapas del pueblo elegido por Dios como parte de su ethos; la pobreza constituye su identidad. Dios elige al pobre, y se compadece de este solo por ser pobre, no por mérito. Si bien la pobreza, en las Sagradas Escrituras, es un valor delante de Dios, al mismo tiempo es un mal social a superar. La lectura creacionista fundamenta la responsabilidad social por el otro en el hecho de que todos fueron creados iguales por el mismo padre, y eso no solo hermana sino que compromete y reclama justicia. El *sensus fidei*, o sapiencia, garantiza en los pobres el libre discernimiento, ya que les permite, por co-sufrimiento con Cristo, discernir y juzgar de qué lado está la verdad y legitimar su lucha por la liberación. De acuerdo con la Sagrada Escritura, pecado es atentar contra la obra de Dios, que es el hombre y el mundo. Por consiguiente, de acuerdo con Yañez, la injusticia social que genera y perpetúa la pobreza es pecado. Jesucristo es soberano, no por su discurso profético contra la violencia sino porque venció el monopolio de la fuerza física del enemigo, la muerte, con su resurrección. La conversión es imitación de Jesús en su realidad de pobre y en su proclamación del Reino de los Cielos como salvación escatológica y como liberación que es justicia para los pobres. Jesús, según Francisco, es “instrumento para la liberación y proclamación de los pobres de modo que ellos puedan integrarse plenamente en la sociedad” (EG, n. 187).

Misericordia con el que padece la violencia supone conversión al pobre. A la base de toda conversión — o, en términos políticos, concientización —, al pobre, para aliviar su sufrimiento, está la lógica del reconocimiento que significa reconocer en la experiencia con el otro, *cum-scientia*, como modo de constitución de la conciencia moral social —sostiene Miguel Yanez. La misericordia supone saber la violencia, y ese saber se constituye en la experiencia de la pobreza que genera la violencia, experimentando la propia miseria, la propia indignidad (ANEZ, 2013, p. 49-61)—como señalaba al comienzo citando la entrevista a Scorsese.

Pero resulta que el terreno cultural actual — el ciberespacio, el desterritorializado de la cultura glocal — no facilita el reconocimiento de la pobreza y la violencia porque elimina la mediación de los cuerpos, el encuentro con los cuerpos que la padecen, haciéndola invisible e inaudible. Un actor de no poca relevancia en la cultura ciberespacial y *glocal* es el Papa Francisco, quien promueve la unidad en la diferencia y dice que el camino que posibilita el encuentro de los aparentemente irreconciliables es el diálogo. Me pregunto: ¿Diálogo es sinónimo de reconciliación? ¿Reconciliación significa silencio, perdón, olvido y suspensión de la justicia positiva? Luis Sarasa, teólogo jesuita colombiano de la Universidad Javeriana de Bogotá, cita una frase de San Ignacio de 1550: “reconciliar a los desavenidos” (SARASA, 2017, p. 4ss). Haciendo referencia al P. Juan Manuel Granados, en su libro *La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo* (GRANADOS, 2016), Sarasa señala que, en cuanto al término reconciliación, que la raíz semántica es (*avlla, ssw*) y significa cambiar, intercambiar, mutar, transformar, modificar una situación. Cita como ejemplo Mt 5, 24: “Si mientras llevas tu ofrenda al altar te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja la ofrenda delante del altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y después vuelve a llevar tu ofrenda...” (SARASA, 2017, p. 6).

Sin embargo, señala Sarasa, en Lc 12, 58 se usa el término en otro modo: “Cuando acudas con tu rival al juez, procura lograr un acuerdo con él mientras vas de camino, no sea que te arrastre hasta el juez, el juez te entregue al guardia y el guardia te meta en la cárcel.” Con esta cita el autor quiere señalar que reconciliación no siempre es sinónimo de perdón, misericordia o paz. En relación al caso alemán, en el contexto de la II Guerra Mundial, Sarasa señala que estos nunca se disculparon con las víctimas lo que resulta en una convivencia entre dos partes no reconciliadas, es decir no-amigos, pero de respeto hacia el otro. El autor señala que el término reconciliación como aparece en Hch 19,12 significa cambiar una situación de enfermedad, y como aparece en Hch 19, 12 significa liberar: “para liberar a los que, por miedo a la muerte, pasan la vida como esclavos”. Este contenido semiótico le sirve para destacar que reconciliación no significa soluciones fáciles apelando al amor y al perdón solamente “sin confrontar con lo que se denominan las estructuras anónimas de injusticia y violencia, por ejemplo: el trabajo precario legal pero ilegítimo; la falta

de acceso a la educación y a la salud; el desalojo de asentamientos de pobres...” (SARASA, 2017, p. 6).

Para Sarasa, reconciliar y liberar es atender la enfermedad social. Encuentra que en Hch 7, 26 reconciliar es cambiar la situación de conflicto social interno, solo que mientras en el Antiguo Testamento se presenta sólo entre seres humanos, en el NT se recurre a la divinidad. La hostilidad entre enemigos tiene ahora un mediador, Jesús el Cristo, y dice Sarasa en su conferencia dada en la Universidad Javeriana de Colombia: “la reconciliación, para Pablo, es la identificación con Cristo (...). Se trata de la transformación moral del sujeto (...). El que va a reconciliar es una criatura nueva, el reconciliado se vuelve una criatura nueva” (SARASA, 2017, p. 8). Reconciliación supone crear nuevas condiciones. Un acuerdo no resuelve el conflicto si no se cambian las condiciones que lo originan, y eso requiere creatividad.

En la entrevista que Antonio Spadaro realiza al Papa Francisco a modo de introducción a su libro sobre las homilías de Bergoglio (SPADARO, 2016), y que analizo en mi artículo publicado en la Revista Criterio (CUDA, 2017, p. 55-57), oposición es creatividad ya que se requiere de un lenguaje nuevo para crear un mundo nuevo. Desde esa convicción le pregunta a Francisco, si el pastor es un creativo, ya que debe generar esa oposición estructural a través del discurso para que lo nuevo aparezca. A lo cual el Papa responde en esa misma entrevista: “Si no es creativo es estéril”. A esa modalidad Spadaro la llama “doctrina oral”, la cual explica la claridad y la pasión que genera el discurso en el pueblo pobre; y al mismo tiempo es acción, porque le permite aparecer en su “estar”. Para Francisco, según responde a Spadaro, “la homilía siempre es política, porque se hace en medio del pueblo. Todo lo que hacemos tiene una dimensión política y busca la construcción de la civilidad”. La política de un jesuita es la política grande, aquella por la cual el cristiano construye el Reino de los Cielos. “No se puede decir que los cristianos son apolíticos. Los cristianos no deben ser apolíticos”, afirma Francisco, para quien hacer política significa crear conciencia de solidaridad más allá de cualquier frontera, ocupándose de eso que está allí, de la realidad, y encontrando la vía para manifestar cualquier cosa nueva a partir de eso.

Conclusión

Es relevante comenzar a pensar sobre la pertinencia, o no, de una vuelta del discernimiento teológico en la cultura moderna. Es pertinente hacerlo desde la idea de misericordia como modo de justicia. El contexto de reflexión es el del debate político actual, sobre la posibilidad de una unidad sin aniquilar las diferencias, para enfrentar la violencia como causa

estructural de la pobreza. Se debe tener presente lo que señala el Papa Francisco sobre una cultura de la muerte y del descarte que trata a los hombres como desechos (CUDA, 2016, parte IV). Además, es necesario aclarar -para un lector no familiarizado con lenguaje teológico católico y cristiano en general-, cuál es el punto de partida a nivel de conceptos. De ese modo se evitará, por un lado la acusación de una vuelta a la cristiandad; por otro lado se evitará caer en el error de suponer que todos, en la cultura actual -aun los bautizados-, conocen y creen en los mismos principios o, pero aún, que los mismos conceptos significan lo mismo en todos los contextos, ya sean estos geográficos o sociales. ¿Qué entiende por Dios el otro cuando digo Dios? Aclarar esto explicaría algunas de las resistencias que se levantan en contra del pontificado de Francisco, y ayudaría a despejar muchas de las sospechas sobre una supuesta ideología marxista o populista de su parte.

De acuerdo con la antropología teológica cristiana, cada hombre -que es creatura y no dios-, es sujeto de conciencia y de derecho, y se constituye como tal en la relación. Eso significa que su identidad se constituye en un proceso histórico, es decir en una cultura situada, como unidad en la diferencia, es decir a partir del antagonismo que se produce cuando a una palabra protagónica que determina las relaciones sociales en su beneficio afirmando su identidad en la negación del otro como persona, se le opone una palabra antagónica reclamando identidad como garantía de su dignidad humana. La identidad, originada en un proceso de lucha, y por tanto contingente, nunca es previa a esa relación como lugar de verdad preexistente y necesario. Por consiguiente, el juicio es situado, es decir el discernimiento, supone el antagonismo. La unidad del sujeto, entendido ahora este como pueblo, en el agonismo cultural manifestado desde siempre en la pobreza como resultado de la violencia estructural, es signo de reconciliación de los antagónicos y no de su aniquilamiento. Dicho de otro modo, unidad del sujeto pueblo, no significa que la tensión sea absorbida en una síntesis de igualdad idéntica, sino que se mantiene en el equilibrio de las partes mediante una relación de equivalencia donde la misericordia es como comunicación entre lo uno y lo otro entendidos como personas. Esta visión cristiana de hombre y mundo/cultura, entendidos como relaciones contingentes, es decir susceptible de cambio, y no necesarias, tiene su fundamento en un discurso teológico que postula un dios que es y existe, que es trascendente al hombre y al mundo/cultura por ser su creador, que por ser creador no tiene ni principio ni fin por lo cual no tiene devenir y es necesario, y que es unidad de naturaleza en la diferencia de personas gracias a la comunicación o relación entre ambas. Dicho de otro modo, el fundamento teológico de las ideas de hombre como identidad relacional, y de la cultura como unidad en la diferencia, está en la creencia de la existencia de un Dios Uno y Trino -una naturaleza, tres personas-, trascendente, que se encarna en una cultura particular por pura misericordia

para liberar y salvar al hombre reconciliando el mundo con su creador. Si se anula en el concepto de dios la diferencia se lo reduce al uno creador garante de la igualdad y la libertad política en una cultura sin conflicto, pero no podría funcionar como fundamento de unidad en la diferencia sin anularla o superarla -eso fue el deísmo de la ilustración. La misericordia, entendida por analogía en la cultura como reconciliación de identidades antagónicas requiere de la comunicación carnal entre ellas. La encarnación de la segunda persona de la Trinidad es un acto de misericordia, no por necesidad de Dios sino del hombre, que lo libera y salva para siempre.

Según se vio a partir de Giacomo Marramao, hoy esa diferencia social se expresa en la palabra pública como espacio de lo político. También se vio que la tarea pastoral, como la política, pasa por la constitución de una identidad del sujeto, entendido como Pueblo de Dios, a partir del reconocimiento de una situación agónica de violencia para, a partir de allí, intentar una reconciliación que no sea silencio del conflicto sino saneamiento de las causas que lo origina, según Luis Sarasa. Según Miguel Yañez, *Evangelii Guadium*, en tanto programa pastoral, reconoce la identidad de la Iglesia como constituida a partir de su estar en el mundo. Eso refleja, a mi modo de ver, la expresión pontificia de una Iglesia en salida; una identidad, o conciencia moral, cristiana constituida en el reconocimiento del sufrimiento del otro, y del propio, como violencia. Sin reconocimiento carnal, situado, no es posible la misericordia como acción de unidad en el mundo, tal como se vio a partir de Antonio Spadaro. El sujeto Pueblo de Dios -como todo sujeto relacional-, constituye su identidad en la acción misionera, según explica Yanez a partir de *Evangelii Guadium*.

Si acordamos con Spadaro que la red es uno de los nuevos espacios culturales donde las identidades se constituyen y disciernen, entonces las características del ciberespacio son ahora las condiciones objetivas donde el 46% de la población mundial va constituir su identidad en una práctica deslocalizada e incorpórea discerniendo sobre lo que se les exhibe, de manera aleatoria, como respuesta racional y verdadera determinante de las demandas. En ese escenario cultural será líder quien tenga la capacidad de conectar demandas generadas por respuestas determinantes, y no por una *intelligentzia* partidaria o clerical como lo fue en el siglo pasado. Quien logre conectarse constituye identidad, en ese momento pero por un momento, y estará salvado solo por un momento. En la cultura sin centro ni cuerpo el sujeto se constituye de manera contingente en la articulación de demandas, solo en el momento discursivo de la articulación. Es una cultura donde la identidad se constituye como posición discursiva de sujeto, y no como posición democrática de sujeto, tal como lo explicó Ernesto Laclau (LACLAU, 2005, p. 91-174).

Según Marramao, el mundo moderno a partir del siglo XV excluye lo simbólico al desplazar la idea de redención religiosa por liberación po-

lítica, pero en el siglo XXI lo simbólico reaparece. En el siglo XVIII, con la Revolución Industrial: la guerra civil entre burgueses -nosotros/ellos- por verdad religiosa devino revolución entre patrón y proletarios -los de arriba/los de abajo- por derechos políticos; el discernimiento moral interior individual se secularizó y devino discernimiento moral público social; y la teología deja su lugar a la sociología. Pero en el siglo XXI lo simbólico reaparece en lo político y la teología recupera su lugar como disciplina interpretativa de la realidad cultural y política. Para este autor, el dios-mortal del Estado-nación tiende a desaparecer y la soberanía ya no pasa por el control centralizado de los bienes y los cuerpos sino por una estructura sin centro y sin cuerpo. El nuevo sujeto soberano que discierne-juzga-actúa trazando la frontera entre lo justo-injusto, bueno-malo, lindo-feo, amigo-enemigo es la opinión pública del "se" que constituye su identidad en una cultura desterritorializada, donde el principio de unidad en la diferencia deja de ser la identidad religiosa, nacional o de clase y pasa a ser identidad-contra. Según se vio, para Marramao la secularización fue la suspensión del conflicto horizontal-moral-teológico por la verdad, tornándose conflicto vertical-político-secular por derechos. Sin embargo, hoy queda atrás la unidad del Estado mediante la impersonalidad de ley y emerge la pluralidad de la decisión, también impersonal soberana, del "se" de la opinión pública, quien ahora juzga moralmente qué es la verdad.

Según estos dos planteos -Marramao y Spadaro-, puede concluirse que hay un modelo cultural hegemónico instalado por la opinión pública -conocido vulgarmente como populismo-, de carácter teológico ya que decide y juzga desde un "se" soberano sobre lo legítimo e ilegítimo. A este modelo se enfrenta otro modelo antagónico -también conocido como populismo-, que pretende desacralizar la opinión pública y trazar la frontera social siguiendo una lógica política, y no teológica, de momento-discurso-reagrupamiento donde el criterio sea amigo-enemigo público -evitando la demonización y criminalización del otro. Parecería que en el primer modelo, el soberano asume el rol divino, ya que pretende tener el poder de suspender la legalidad y trazar con su decisión la frontera entre amigo-enemigo determinando qué es legítimo y qué ilegítimo en función de la verdad. En el segundo modelo, parecería que el soberano es político si delimita amigo-enemigo público evitando su criminalización. En un contexto de esas características, la teología asume su función profética de secularizar la opinión pública, quitándole al nuevo dios mortal la soberanía de la palabra, y diciendo: si hay un Dios, no es mortal y es, además, garante de la unidad en la diferencia.

¿Quién es el sujeto de discernimiento en una cultura postsecular? Si fuese cierto, según lo visto en estos dos autores italianos de relevancia, que la actual cultura desterritorializada tiene como sujeto soberano a la opinión pública y que ésta, como nuevo dios mortal, exhibe como respuesta la

verdad antes que la demanda aparezca, entonces, eso presenta muchos desafíos a una teología de la cultura que pretenda tomar en serio el par categorial violencia-misericordia como problema urgente. Muchas preguntas emergen de esta hipótesis.

En cuanto a violencia, se vio que el término “pobre” en las Sagradas Escrituras, refiere a curvarse, inclinarse ante el poderoso social, con lo cual toda pobreza es violencia. En cuanto a si el pueblo pobre es sujeto de discernimiento, es decir soberano, se vio que el *sensus fidei* o sapiencia garantiza en los pobres el libre discernimiento, ya que les permite, por co-sufrimiento con Cristo, discernir y juzgar de qué lado está la verdad y legitimar su lucha por la liberación social y salvación escatológica.

Si el interés teológico está en cómo discernir en el terreno de la cultura la resolución del par categorial misericordia-violencia, primero deben definirse de manera situada ambos conceptos, es decir, preguntarse qué significan hoy. En cuanto a violencia, se observa que se instala y se sostiene culturalmente mediante una vuelta al juicio soberano, ahora de la opinión pública de una minoría incluída socialmente, sobre la verdad y no sobre el juicio soberano de los pobres por garantizar su derecho a la vida misma. En cuanto a misericordia, se vio que se practica con el que padece la violencia, y como el que sufre siempre es el pobre, entonces supone conversión al pobre. Esa conversión refiere a constitución de una identidad en relación con el pobre, lo cual es una *cum-scientia*, como modo de constitución de la conciencia moral social para que la violencia pueda experimentarse como la propia miseria,

Pero resulta que el terreno cultural actual -el ciberespacio, el desterritorializado de la cultura *glocal*- no facilita el reconocimiento de la pobreza y la violencia porque elimina la mediación de los cuerpos. Hacer visible la pobreza como violencia supone reconciliación porque, como Sarasa señala, el término reconciliación significa cambiar una situación de enfermedad que se manifiesta como conflicto social interno, liberar a los que, por miedo a la muerte, pasan la vida como esclavos. El conflicto social, sostiene este autor, es hostilidad entre enemigos y tiene como mediador a Jesús el Cristo, por eso reconciliación es, como dijo Pablo, identificación con Cristo, y de eso se trata. La transformación moral implica constitución del sujeto en relación con el otro. En el caso del cristianismo, esa relación implica tres polos porque, como dice Scannone (SCANNONE, 1990, p. 11-188), es una relación curvada hacia arriba que implica en el proceso de constitución a la persona del Salvador, Jesús el Cristo, el Hombre-Dios que en sí mismo es la unión en la diferencia por pura misericordia para terminar con el sufrimiento. Para un cristiano, además, esa lucha está ganada por Cristo que venció la muerte.

Referencias

- ARENDDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- CUDA, E. Teología y política en Francisco. El Pueblo, ¿Dónde está? *Nueva Sociedad*, Venezuela, 247, p. 11-27, nov./dic. 2013.
- _____. *Para leer a Francisco: teología, ética y política*. Buenos Aires: Manantial, 2016a.
- _____. La ética teológica situada de Boston College: de la casuística al liberalismo político a partir de la impronta jesuita de discernimiento. *Teología*, Buenos Aires, 103, Tomo XLVII, p. 155-160, dic. 2016b.
- _____. El nuevo libro de Antonio Spadaro sobre el Papa Francisco: una obra intervenida. *Criterio*, Buenos Aires, Año XC, n. 2434, p. 55-57, 2017.
- GRANADOS, J. M. *La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo*. Madrid: Verbo Divino, 2016.
- KANT, I. *Crítica del Juicio*. Madrid: Iravedra, 1876.
- LACLAU, E. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2006.
- LEFORT, C. *Maquiavello*. Lecturas de lo político. Madrid: Trotta, 2010.
- LIBANIO, J. B. As questões sobre a vida. *Vida Pastoral*, São Paulo, 43/4, p. 13-47, 2015.
- MARRAMAO, G. *Poder y Secularización*. Barcelona: Península, 1989.
- _____. *Passagio a Occidente: filosofia e globalizzazione*. Roma: Bollati Boringhieri, 2010.
- _____. Retoriche y logiche del discredito. En: BALDI, Benedetta. *Parole nemiche*. Roma: Viella, 2017.
- MOUFFE, CH. *Agonistica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2014.
- RATZINGER, J.; FLORES D'ARCAIS, P. *¿Dios existe?* Buenos Aires: Espasa Calpe, 2008.
- ROSANVALLON, P. *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- SARASA, L.G. Amigo, enemigo. Genética cristiana de la reconciliación. En: *Conferencia en la Universidad Pontificia de Comillas ICAI-ICADE*, 4 de abril de 2017.
- SCANNONE, J. *Punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- SCHMITT, C. Teología política. En: AGUILAR, O. (Ed.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001a.
- _____. El concepto de lo político. En: AGUILAR, O. (Ed.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001b.
- SPADARO, A. *Svolta di respiro: spiritualità della vita contemporanea*. Milano: Vita e pensiero, 2010.

_____. *Cyber Teologia: pensare il cristianesimo al tempo della rete*. Milano: Vita e Pensiero, 2012.

_____. *En tus ojos está mi palabra: homilias y discurso de Buenos Aires, 1999-2013*. Roma: Rizzoli, 2016.

_____. *Silencio*. Milano: Ancora, 2017.

YANEZ, H.M. Indiferenza o soliedarità? La moralita personale como cammino al riconoscimento. *Credere Oggi*, Padova, Año XXXIII, n. 6, 198, p.49-61, 2013.

_____. Il povero in Evangelii Gaudium: nuove possibilitá d'inclusione? En: F. Fliche — Gennaro Taiani (Ed.). *Poveri e Ricci. La sfida: institucionalizzare l'inclusione sociale*. Roma: Lateran University Press, 2015. p.125-151.

Artículo sometido en 23.05.2017 y aprobado en 03.09.2017.

Emilce Cuda es doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesora investigadora de esa universidad, de la UBA y de la UNAJ. Visiting Professor en Boston College University, Northwestern University y De Paul University. Directora del GT CLACSO sobre Teología, Ética y Política. Presidente para América Latina de la CTEWC (Catholic Theological Ethics in the World Church); Presidente del Comité Internacional de Religión y Política de IPSA; Secretaria Académica de la Maestría FLACSO-UMET sobre Estudios del Trabajo; Directora del PEC-UNAJ sobre Estudios para la Cultura. [Orcid.org/0000-0002-8254-7071](https://orcid.org/0000-0002-8254-7071). emilcecuda@gmail.com

Dirección: Fray Justo Santa María de Oro 3074
(1425) CABA — Argentina