

Llevarse las raíces consigo. Ecosistema humano y espiritualidad

Joaquín García Roca*

Los procesos sociales en curso, especialmente la globalización socio-económica y la mundialización cultural, están cambiando no sólo las condiciones de vida y las formas de estar en el mundo, sino también las maneras de pensarlo y, sobre todo, de vivenciarlo.

Cambian las **formas de estar en la realidad**; algunas de ellas desafían las fronteras y los modos tradicionales de intercambio, a causa de la movilidad social y las migraciones. Los flujos migratorios están creando redes entre las sociedades de destino y las sociedades de origen; la interconexión e interdependencia conforman la figura de la realidad aunque sea en forma invisible. La metáfora de la navegación en condiciones inciertas y sin rumbo claro ilustra la transformación de los **modos de pensar** en sede a la complejidad y a la incertidumbre.

De este modo, este proceso social requiere de una espiritualidad como modo de vivenciarlo. Le atribuimos al espíritu una especie de energía inmaterial, que crea campos magnéticos a su alrededor; como la luz que causa la fotosíntesis, sin ser ella misma la planta; como la gravedad que causa la caída, sin ser ella misma la atmósfera; así el espíritu, que nadie controla ni conoce totalmente, se despliega en energía no material.

Son tres ámbitos de realidad -el físico, el mental y el espiritual- que se superponen unas veces y se suceden otras. Si queremos comprender la música no basta con tocar un instrumento y aprender alguna técnicas básicas, de manejo; ni siquiera es suficiente disponer de unas ideas de composición e interpretación. Los instrumentos físicos y las ideas técnicas son necesarias pero no suficiente para comprender o crear la música, si no somos capaces de captar y reflejar el espíritu de la música. El espíritu es la actualización, que se produce en la ejecución de unas técnicas instrumentales y de unas partituras en las que se objetiva el saber.

Vivir en espíritu consiste en reconocer que la vida puede “dar más de sí”, puede desplegarse en creación. La espiritualidad evoca “dar mas de sí”; es otro modo de significar plenitud. ¿Cuándo se alcanza plenitud? Cuando da de sí mismo. En la imagen de S. Weil, se trata de hallar el modo de contravenir la ley: “Cómo sustraerse a este efecto de la gravedad? He de buscar un método para escapar de la lógica implacable de la gravedad, para **elevarme**. Somos visitados por algo fuera de nosotros, tan sólo es necesario el valor de salir de uno mismo, de deshabituarse y exponerse a la acción creadora. Es la invitación a trascender el yo, a potenciarlo, a cultivarlo en contacto con los demás, en comunión con lo otros seres humanos y con la naturaleza.

El ecosistema humano

El ecosistema humano ¿puede dar más de sí? ¿Dónde reside su fuerza creadora? ¿cómo se supera y trasciende a sí mismo?

Vivir humanamente es estar en la contienda entre la tradición y la modernidad, entre el arraigo y la libertad, entre lo duradero y lo frágil, entre la estructura y la libertad. Estamos permanentemente capturados entre el enigma de la libertad y la pesadez de lo instituido. Escondemos los dilemas propios de dos dinamismos contrapuestos: soñamos y recordamos, permanecemos y creamos; somos ya -y todavía no- existencia y convocación, fatalidad y creación, destino y libertad. En el ser humano coexisten estos dos principios vitales, con equilibrios inestables y frágiles combinaciones. De hecho, en las orientaciones que presiden hoy las opciones políticas, económicas y sociales que resultan hegemónicas, está la contraposición entre ambos polos. Si decae a favor de la libertad, ésta se despliega en competitividad y entroniza al individuo, el mercado y el capital. Si decae de parte de la vinculación, ésta se despliega en destino, en

continuidad, en permanencia. (García Roca 2004)

Amasados con tantos abismos, la existencia humana vive permanentemente en la encrucijada, como decía Michel de Certeau “en el borde del acantilado”. “Hay operaciones que se hallan súbitamente en el punto extremo de su campo normal, como un automóvil que hubiera llegado al borde de un acantilado. Más allá no hay nada más que el mar”

El mar, en la metáfora del acantilado, densifica tres experiencias que constituyen la espiritualidad. Por una parte, la dualidad sustantiva de los seres humanos plantea la pregunta radical sobre si el hombre tiene en sí mismo sus propias raíces, o como dice Ernst Bloch “sus propias fuentes manan en otro lugar” (1973, Pág. 64)

Para convivir tantos elementos extraños, necesitamos de instrumentos físicos y de mapas conceptuales, pero sobre todo, se requiere de un “plus” que se despliega en creación personal y colectiva, en alternativa y discontinuidad, en espiritualidad.

Singularidad individual y vinculación comunitaria

Construir la nueva arquitectura mental y cordial, que respete ambos polos, exige vivir tanto la dependencia como la singularidad, la vinculación como la autonomía, la estructura como la libertad. En la confluencia de ambos polos, nace el ecosistema humano, que no renuncia a ninguno de sus componentes: ni a la libertad ni a la vinculación, ni a la autonomía ni a la dependencia. El ecosistema humano siempre se bifurca y está domiciliado en la tensión. En toda acción humana se anuncian olvidos y memorias, ilusiones y fracasos, continuidades y trasgresiones. El mapa conceptual del ecosistema humano se despliega en torno a la libertad y a la vinculación humana, en torno al “yo” y en torno al “nosotros” que constituyen simultáneamente las condiciones para la existencia humana. Por el arraigo quedamos vinculados a una historia y a una naturaleza, estamos ligados a una comunidad, a una cultura de la que formamos parte, a unas tradiciones que vienen de lejos; por la libertad, elegimos nuestras pertenencias y conformamos nuestra singularidad personal. El ecosistema humano inscribe al ser humano en un lugar que simultáneamente es creación y tradición, soberanía e interdependencia, acción humana y vinculación, derechos y responsabilidades. Vivir no significa arrogancia ni prepotencia sino incorporación activa y construcción de una historia con sentido.

El ecosistema humano tiene dos ejes sustantivos. Por el primero el ser humano queda vinculado a un lugar, a una comunidad, a una cultura, a una historia; por el segundo, queda libre para decidir sus opciones y su destino. En la confluencia entre ambos, emerge el ser humano. El ecosistema humano debe cuidar y fortalecer los dos niveles básicos representados por la dependencia y la singularidad. Gracias a la dependencia se mantienen las cadenas de la vida, de las que todos los seres vivos se alimentan. Gracias a la singularidad, se mantiene la diversidad de especies e individuos, que asegura la riqueza y estabilidad de los sistemas vivos. (Restrepo, L. C. 1996, Pág. 66)

Dependencia y singularidad permiten reconocer las diferencias sin negar las identidades y de este modo construye su identidad al modo del actor humano que crea y recrea sus pertenencias. Afirmar la identidad humana significa tanto reconocer la continuidad como el cambio, la memoria como la imaginación, el trayecto como el proyecto. Sin ambos elementos, la construcción de la identidad puede convertirse en pérdida de identidad si no se afirma en la continuidad y en la ruptura.

La singularidad constituye uno de los ejes de la ecología humana, que es la condición de posibilidad de su libertad y la riqueza creadora del ecosistema. Cada individuo es un organismo bioquímicamente único y tiene una singularidad en términos genéticos, bioquímicos y cerebrales. El mundo de lo humano está domiciliado en la diversidad y se distancia de lo uniforme y lo homogéneo. La vida es una aliada natural de la diversidad. Cualquier intento de homogeneizar la especie humana resulta a la postre desastroso.

En el ser vinculado y dependiente, se pone de relieve la estrecha relación que existe entre el ser vivo y su medio; existen nichos, o sea lugares, que los diversos seres vivientes prefieren para encontrar refugio y tomar alimento. Los nichos son los lugares donde el ser humano satisface su necesidad de dependencia. Su papel es proveer al individuo de afecto y seguridad, que resultarán básicos para el ejercicio de su singularidad.

La vida sin vínculos parece imposible. “La relación entre hombres y mujeres padece ahora un dilema central: por un lado existe el deseo y la obligación de ser un individuo independiente; por otro lado, se da la necesidad de una convivencia duradera con otras personas que sin embargo están sujetas las prefiguraciones y expectativas de su propia vida”, (Beck 1993, Pág. 139)

Una cultura de lo singular, de lo múltiple, de lo diverso, del movimiento, de la creatividad, se expresa allí donde antes reinaba de manera absoluta lo universal, lo único, lo uniforme, el orden. (Arocena, J. 1995, Pág. 36). Este ecosistema es el viático para salir de las visiones uniformes, de las pretensiones totalitarias y de las ideologías hegemónicas, y de este modo, superar los enfoques mecanicistas y reductores, para adoptar una espiritualidad que se concibe a sí misma mucho más polifacética y multipolar, que desafía toda racionalizaciones simplistas.

La construcción y mantenimiento de la espiritualidad requiere de ambos extremos: no es más idéntico el que se mantiene congelado sino el que es capaz de recrear sus raíces; la ausencia de rupturas no contribuye a fortalecer la construcción de la identidad; la identidad de la acción colectiva no es más fuerte cuando produce uniformidades sino cuando genera dinámicas participativas, interacciones, comunicaciones entre sí. Las identidades culturales se influyen unas a otras y nadie reconoce su propia humanidad si no la reconoce, primero, en los otros.

Identidad personal y diversidad cultural

Cada tiempo tiene su modo de articular los componentes y en consecuencia su particular tarea. El siglo XXI nos hará transitar del reino de la identidad a los mundos de la diversidad: diversidad moral, política, religiosa, sexual; nos hace transitar de la identidad a la alteridad, de la unidad a la diferencia. Todas estas transiciones están realizándose y son necesarias, pero el siglo tiene una encomienda pendiente: la diversidad cultural, que radicaliza todas las diversidades anteriores. La operación no será fácil ya que el siglo ha sido vencido por la homogeneidad cultural, el predominio del inglés y la unificación de Internet.

La diversidad cultural reclama de un “plus: la variedad mas que la uniformidad, el pluralismo más que la unidad, el conflicto mas que la tranquilidad. Para esta operación, que reconstruye el ecosistema humano, necesitamos reconvertir las identidades nacionales, étnicas y religiosas en procesos, es decir, en creación continua del espíritu. Nunca aprenderemos lo que es una cultura hasta que no se la entiende como un proceso dialéctico, en diálogo con sus contextos, en intercambio entre ellas. Las personas consiguen modelar las identidades en el diálogo y las “cosifican” en el monólogo. La identidad no puede ser una etiqueta para siempre, sino un proceso de diálogo. Las personas eligen con quién identificarse, cuándo y dónde, e incluso eligen cuándo aferrarse al discurso reificador y cuándo al discurso procesual. (Baumann, Pags. 168-169). Reificar significa hacer real algo que no existe, o convertir conceptos en cosas; “es la comprensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo más que productos humanos, tales como hechos de la naturaleza. El hombre como productor de un mundo, se considera como el producto de ese mundo” (Berger y Luckmann, 1967. p.106) Entonces ha muerto el espíritu

La identidad **se da**, la diversidad **se conquista**. La identidad nos viene por aquellas instituciones sociales, de las que formamos parte por nacimiento, como algo previo a la decisión: uno no elige a sus padres, a sus patrias, a sus tradiciones, a sus “fes”; la diversidad se construye voluntaria y libremente: se elige a los amigos, a los socios, a las iglesias.

“Todas las identidades culturales son, por lo tanto, procesos de identificación”. La cultura no es algo que tenemos y de lo que somos miembros, sino algo que creamos y de lo que somos moldeadores. La identidad se da, la identificación se construye; las primeras son bloques inflexibles y cosificadas; las identificaciones son flexibles y dependen de la situación, son imaginativas e innovadoras, preñadas de espíritu. La pregunta sobre la identidad se preocupa fundamentalmente por el origen, la identificación se orienta a los proyectos de futuro. Allí donde la identidad pregunta **¿de dónde vienes?**, la identificación pregunta **¿hacia dónde vamos?**

“Las culturas se influyen unas a otras. Las culturas perecen en el aislamiento y prosperan en la

comunicación. Como ciudadanos, como hombres y mujeres de ambas aldeas –la global y la local- nos corresponde desafiar prejuicios, extender nuestros propios límites, aumentar nuestra capacidad de dar y recibir así como nuestra inteligencia de lo que nos es extraño. La lección de nuestra humanidad inacabada es que cuando excluimos nos empobrecemos y cuando incluimos, nos enriquecemos” (Fuentes, C. 2002 Pag. 323)

Libertad y estructura

Todo ecosistema humano se compone simultáneamente de estructuras continuas y de invenciones históricas fugitivas. Por una parte existen las estructuras, que confieren estabilidad, continuidad, seguridad, al ecosistema humano y por otra la libertad que le otorga levedad, creatividad, apropiación. Las estructuras se despliegan en tradiciones, en códigos de conducta, en lenguajes, en memorias, mientras que las invenciones históricas convierten el lenguaje en palabras, las tradiciones en convicciones, las memorias en recuerdos, el pasado en presente.

La institución esconde tanto como revela; es la puerta de entrada del ser humano en la historia, que le confiere a la vez estabilidad y creación, fatalidad y libertad. Pero una institución sin espíritu se convierte en mausoleo y un espíritu sin estructura se disuelve en el aire. El sueño de la libertad se convierte en pesadilla cuando no se acompaña de estructura: la libertad es entonces quimera o naufragio.

En la actualidad, la institución y la libertad necesitan afirmarse con más vigor que nunca; por la estructura **estamos** en la historia, y por la libertad la **hacemos**. Con frecuencia las estructuras se burlan de nosotros, cuando sofocan las iniciativas, castran las voluntades e inviernan las imaginaciones.

La institución es un valladar contra lo ácrata que desprecia la historia y las raíces; ella es requisito para construir, para crear, para imaginar; y si no lo permite, es una institución sin espíritu. La institución valiosa es aquella que nos permite buscar la libertad, y si llega el caso fuera de la estructura y de este modo ser realmente libre. La institución tiene que ser inventada a cada hora para que sea digna del ser humano.

Recuerda Carlos Fuentes que San Agustín, en la disputa con Pelagio, niega una libertad que no pase por la Iglesia, es decir por la Institución. Pelagio, adelantándose un milenio a Lutero, otorga al individuo la libertad de salvarse a sí mismo fuera de las instituciones eclesiásticas. Pero esa libertad lo es también de actuar creativamente dentro de las instituciones, no por fatalidad, no por obligación, sino por libre determinación. Que ésta incluya partes de herencia, biología, educación, cultura, lengua, religión, política y moral, no hace más que darle a la libertad un rostro más humano por más complejo. (Fuentes, 2002. P. 176)

Los frutos del espíritu

No cabe duda que los elementos que conforman el ecosistema humano pueden descompensarse e incluso romper sus equilibrios internos, dada su fragilidad y elasticidad. El unificador y armonizador de estos dilemas es el espíritu, que de este modo enriquece la vida, los convierte en productivos; donde no hay espíritu los dilemas pueden ser mortales, proporcionan malestar y autodestrucción; donde hay espíritu, los dilemas son sólo ingredientes de humanización.

La modernidad cultural y el capitalismo económico han tenido serias dificultades para aunar los componentes del ecosistema humano, más bien se han ido sucediendo históricamente en una difícil y larga marcha. En algunos momentos, se ha impuesto la lógica de la contraposición: “o libertad o institución”; en otros, se han yuxtapuesto, como los países en un mapa: “singularidad junto a pertenencia”; y aún otras veces se enfrentan en un conflicto irreconciliable: “libertad contra institución”

Bajo sus efectos, el ecosistema humano se encuentra amenazado por la lógica binaria y por “la mentalidad de suma cero”, que se acercan a la realidad desde contraposiciones simples: “si o no”, “dentro o fuera”, “arriba o abajo”, “verdadero o falso”, “libertad o seguridad”. Se nos ha impuesto la mentalidad de suma cero, que complica y destruye el ecosistema humano. (Hirschman, 1991.) Funciona en el ámbito económico, donde ha mostrado sus virtudes, y desde ahí ha colonizado otros ámbitos de la vida, donde ha

mostrado sus disfunciones. Se ha debilitado la lógica de la complejidad e intentamos ir de lo complejo a lo simple, de la incertidumbre a los resultados ciertos, de lo imprevisible al control absoluto. De este modo, el espíritu se evapora y se desplaza. En lugar de creación, se rompen los componentes del ecosistema.

La pasión por la singularidad, la diversidad y la libertad, irrumpe hoy en todos los escenarios de la vida personal y colectiva y produce nuevas prácticas y herramientas para recrear el ecosistema humano. En el **escenario económico** equivale a desregulación y flexibilidad; la libertad se convierte en una función de la propiedad y dominio sobre las mercancía en un mercado libre; de este modo queda comprometida la comunidad a manos del individualismo y debilitadas las relaciones humanas como libre comunión. Frente a la libertad como poder, se necesita recrear la libertad como comunión.

En el **escenario político**, la singularidad, la diversidad y la libertad irrumpen en la constitución de la ciudadanía y se despliegan en el reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales; la libertad es una función de las capacidades y habilidades, y equivale a ser activos; de este modo compromete el sentido compasivo y la universalidad de los derechos. El equilibrio se produce mediante la participación social.

En el **escenario cultural**, genera niveles crecientes de autonomía, que consiente mal la conversión del ser humano en un simple medio; la libertad es una función de la autonomía individual y equivale a valerse por sí mismo; compromete la percepción del otro, que deja de ser un colaborador para convertirse en un competidor.

En el **escenario religioso**, se buscan relaciones horizontales en lugar de imposiciones verticales, donde se pueda experimentar la igualdad y el reconocimiento; donde se pueda experimentar otros modos de vivir, lo que Simon Weil ha llamado la gravedad y la gracia.

Lo importante, sin embargo, es mostrar sus mutuos entendimientos y el poder creativo que se despliega actualmente en los distintos escenarios sociales. La espiritualidad hoy transita en las convicciones sobre la libertad, sobre la ciudadanía, sobre el bienestar, sobre la felicidad y sobre la gracia.

La libertad-poder y la libertad-comunión

La globalización ha abierto un nuevo contexto para la espiritualidad. Si en el siglo XX la espiritualidad tuvo que acreditarse ante el holocausto nazi, en el siglo XXI necesitará hacerlo ante el nuevo holocausto que provoca una globalización depredadora de la naturaleza y de los pueblos, que desplaza a 150 millones de personas como la espuma amarga del neoliberalismo. Si no hay verdad de espaldas a Auschwitz, no se puede asentar una espiritualidad de espaldas a las pirámides de sufrimiento que causa el nuevo desorden mundial.

La globalización necesita un alma y los globalizados requieren de una espiritualidad tanto para que nazca humanamente como para crear resistencias ante el sufrimiento que provoca la globalización. Necesitamos una espiritualidad que practique la responsabilidad ante el sufrimiento globalizado que se despliega en la voluntad incondicional de justicia.

La existencia de los desplazados, los desarraigados, y las fracturas sociales, comprometen todos los narcisismos espirituales que pasan de puntillas por encima de los rostros humanos. De sus historias y de sus memorias. La confrontación con el sufrimiento no es una cuestión sectorial ni una cuestión meramente social, sino que afecta al corazón mismo de la espiritualidad. La espiritualidad no nos preserva del conflicto ni del peligro, sino que nos salva en el peligro y en el conflicto. El proceso globalizador puede vivirse como un destino que arroja a algunos a buscar un paraíso en otra parte y en otro lugar, o puede vivirse como expresión de la voluntad de trascender las situaciones en los lugares más pobres del planeta.

La globalización económica, realmente existente, ha convertido el mundo en un supermercado global, que va más allá de la pura economía para convertirse en una ley que regula toda la vida humana. El mercado es el huracán que invade todos los sectores de nuestra vida: los mercados de capitales, el mercado de trabajo, el mercado del amor, el mercado de las flores, el mercado de los matrimonios...(Martín Schumann, 1997). El mercado se ha convertido en religión universal y en concepción del mundo. No es algo exterior a nosotros,

sino que está en nosotros y nosotros en él. El secreto de la globalización económica está en liberalizar, flexibilizar o diluir las fronteras para que circulen selectivamente las mercancías, los productos y las finanzas, así como aquellos que saben y pueden consumirlas.

En este contexto, la libertad es una función de la propiedad y equivale al dominio sobre las mercancías en el espacio de un mercado libre. Se sacrifica la comunión y se compromete la comunidad y las relaciones humanas. La libertad, que propugna la cultura dominante, se enraíza en la esfera económica, se forma en la racionalidad funcional de lo económico, y se practica en la figura del supermercado.

El supermercado disuelve todos los lugares sociales y se apodera de la conciencia hasta descomponer los lugares de encuentro; desaparecen los vínculos y los nexos. Sus pasillos son lugares de tránsito, donde sobra el saludo y molesta la conversación; sólo permite un guiño para evitar el choque de los carritos de la compra; sus espacios se descargan de toda significación simbólica: no hay plaza ni campanario, ni centro ni periferia. (Barcellona, P., 1996).

En el supermercado, todo es funcional, desde la colocación de las mercancías hasta la disposición de los estantes; su intención primordial es hacer disponible las mercancías y ponerlas al alcance de la mano. En su interior se reduce todo a función, a cálculo económico, a relación utilitaria.

La sociedad ideal es la que está formada por individuos aislados, dueños de las cosas y de los otros. En el supermercado, la libertad es el poder de un sujeto sobre las mercancías disponibles; la libertad consiste en tener dominio sobre las cosas. Cuando puedo comprar lo que quiero, soy libre aunque nadie me conozca y la cajera ni siquiera me mire a los ojos. La libertad es, entonces, la opción individual, que me permite adueñarme y poseer un objeto. La libertad es una función de la propiedad y la autonomía personal es una función del dinero.

Se ha consagrado el principio de individualización frente a los modos de existencia comunitaria. Los grandes productores de exclusión son los mecanismos que atomizan, fragmentan y rompen los vínculos comunitarios. Cuando se debilita lo colectivo y el valor de estar juntos, los sujetos frágiles no pueden resistir al furor económico, ni a la prepotencia del poder ni a los egoísmos corporativos; de este modo, el globalismo neoliberal antepone el mérito individual a la colaboración, la competencia a la cooperación y el éxito personal a la tarea compartida.

La libertad, que hoy resulta hegemónica, destruye las estructuras colectivas con el fin de entronizar lo individual. Se devalúan los sistemas de protección en favor de los planes individuales de salud; se devalúan las pensiones para entronizar las jubilaciones; se devalúan las organizaciones para exaltar la generosidad personal; se critican los convenios colectivos para exaltar la relación personal del trabajador con la empresa. (Bourdieu, P., 1998)

Si sólo fuera posible la libertad del supermercado, existir sería dominar, nuestra riqueza empobrecería a los otros y nuestro poder haría impotentes a los más débiles. Entender la libertad como poder significa entenderse uno mismo como sujeto y todo el resto como objeto. No se reconoce a los otros seres humanos como personas y se pertenece uno sólo a sí mismo.

La libertad que subvierte el supermercado es la que se practica en la mesa compartida. Cuando un sujeto humano se refiere a los objetos, la libertad asume la forma de poder, cuando los sujetos humanos instauran relaciones interpersonales la libertad asume la forma de la comunión. Quien es libre es también amigo, solidario, disponible, abierto, afectuoso, tierno.

La relación humana, que se activa en la mesa compartida, comprende la libertad como relación de sujeto a sujeto, como libre comunión. El mundo humano de la mesa compartida está habitado por personas, símbolos, recuerdos y memorias. En la mesa compartida, todos forman parte de la libertad de los otros y se viven para los otros. La sociedad ideal no es la que está formada por individuos aislados, dueños de las cosas y de los otros, sino aquella que amplía incesantemente el “nosotros” social. Libertad es ser capaz de prometer y de mantener lo prometido, de tener y dar confianza, de participar y ocuparse de los sujetos frágiles.

En la mesa compartida, en lugar de estar rodeados de artefactos y gestionar funciones instrumentales, se producen valores y se crean sentidos. La eficacia, la producción y el éxito se transforman en cuidado, procura y servicio, en espiritualidad.

Ciudadanía activa y participación

La espiritualidad, requerida por la situación actual, se despliega hoy en el ejercicio de la ciudadanía activa. Ciudadanos en la esfera pública, ciudadanos en la esfera privada, ciudadanos en la esfera comunitaria, afirman la voluntad de participación en las decisiones que les atañen y en la gestión de los propios riesgos. La experiencia actual de la dignidad es el ejercicio de la participación, ya sea en las Administraciones, en las familias, en las iglesias. La pertenencia como ejercicio de participación es a la vez reconocimiento y elección. El concepto de “activo” se ha convertido en el “plus” de todas las propuestas sociales y de los sueños colectivos.

En el ámbito de las políticas sociales, cualquier medida que convierta en pasivos a sus receptores, es cultural y técnicamente incorrecta. “Debemos revisar la idea de la asistencia, proclamaba Martín Auby, desde el socialismo francés. Hay que pasar de una sociedad asistida a una sociedad responsable. Tanto o más que subsidiar a los que están en dificultad debemos resolver los problemas estructurales: educación para actuar en barrios difíciles, acceso a la Sanidad, a la vivienda social» (El País, 9-11-2001). Un correcto planteamiento de la ciudadanía activa no está condenado a elegir entre cambios estructurales y responsabilidad personal, sino que ambos pueden y deben coexistir, si no se quiere caer en el darwinismo social.

La espiritualidad, que se vehicula en el ejercicio de la ciudadanía rompe este dilema y en su lugar propone la creación de una sociedad solidaria como alternativa a la asistida, como voluntad de orientar las políticas hacia el protagonismo de la sociedad a través de la producción de tejido social, de redes de apoyo, de asociaciones de auto-ayuda. En segundo lugar, constata que una parte sustantiva de la humanidad no pueden mantenerse en pie, ni pueden ser activos al modo como lo define la rentabilidad económica. Por eso la espiritualidad introduce un concepto esencial: la socialización de la exclusión. Nos pertenece a todos, y no sólo a los que la sufren directamente.

En el ámbito de las políticas culturales asistimos al descubrimiento de las potencialidades de los ciudadanos; ellos no sólo tienen problemas sino también soluciones. El “empoderamiento” de las instituciones mediante la participación ciudadana se ha convertido en el horizonte de los movimientos sociales. La participación implica, por una parte, arraigo, y por otra, posibilidad de elegir entre opciones. Es tanto un elemento de la voluntad, que se activa de forma deliberada y autónoma como una estructura que lo posibilita. Participar es tanto “**ser parte**” como “**tomar parte**” “Tomar parte es incorporarse activamente a algo, que se siente como propio, es verdaderamente mío, decidido y perseguido libremente. No es un formar parte inerte ni es un ser obligado a formar parte”. (Sartori, 1993, Pág. 79).

La espiritualidad hoy implica el pasaje de una organización en la que prevalecen las autoridades, los estatus, las designaciones a unas organizaciones presididas por el reconocimiento, la competencia y el servicio. Las oportunidades de vida no dependen exclusivamente de los vínculos sociales impuestos por la tradición y la costumbre sino de las opciones disponibles (Dahrendorf, 1979, Guiddens, 1994, Beck, 1986).

La participación es al mismo tiempo un medio y un fin; es un instrumento que despliega las capacidades humanas y también un punto de llegada que forma parte de la calidad de vida y de la satisfacción personal, de modo que la participación activa, al permitir a la gente realizar todo su potencial y aportar su mayor contribución a la sociedad también es un fin en sí mismo (PNUD 1993, Pág. 26).

Particularidad y universalismo

La espiritualidad necesaria para que el ecosistema humano “dé más de sí” consiste en saber si hay algo universalizable, o por el contrario, estamos abocados a lo parcial y a lo fragmentario. En los últimos años esta operación se ha orientado en tres direcciones. La primera es que lo universalizable es la dignidad, cuyo

nombre actual son los derechos humanos; ellos significan el consenso mínimo alcanzado por la conciencia humana. Otra universalización se fundamenta en la pertenencia a la familia humana, que confiere a sus componentes unas raíces comunes: donde hay un ser humano, hay un elemento compartido.

Recientemente, en el contexto del 11 de septiembre en EE.UU, del 11 de marzo y de la guerra de Irak, se ha impuesto el miedo como el factor decisivo para la universalización. “Porque el terrorismo afecta a todos, todos debemos unirnos ante él”. El miedo crea más vinculaciones que la justicia. El otro es portador de amenazas ante el cual se producen mecanismos de defensa y odio contra grupos étnicos, insultos y amenazas. Se ha recrudescido la necia imagería maniquea del bien contra el mal. El miedo distorsiona las agendas de los gobiernos y desplaza las preocupaciones de los ciudadanos hacia su propia seguridad.

Hay una espiritualidad que intenta recuperar el universalismo moral, mediante la experiencia del sufrimiento que actúa con autoridad incondicional y pretensión de verdad; como advirtió Theodoro Adorno, “dejar hablar al dolor es la condición de toda verdad” y percibir el dolor del otro es la condición indispensable para toda pretensión moral universal.

¿Qué puede significar hoy esta responsabilidad universal ante el sufrimiento? Significa que “sólo alcanzamos la universalidad si partimos de una parcialidad, de los últimos, de los que están fuera, de los que ven negado su ser y sus derechos” (Dussel) Se puede y se debe universalizar desde los débiles, los marginalizados y los excluidos, los que no pueden dar la vida por supuesto. Hay un sufrimiento en la realidad, que nos pertenece a todos, tanto si se produce en Nueva York como en Bagdad. Cuando los últimos tienen reconocidos sus derechos, los tenemos todos. El lugar de la universalización son las víctimas y los perdedores.

Esta memoria del sufrimiento del otro es la base moral, política y religiosa de la universalidad, que se asienta sobre la autoridad de la silla vacía; es una autoridad que se impone absolutamente. El que no está sentado en la mesa tiene la clave y la autoridad del tiempo. Como afirma Agnes S  ller: “la silla vacía espera al Mesías y mientras la silla está ahí, emite bramidos y admoniciones, incluso patéticos, para que se le tenga en cuenta. Todo el resto es pragmatismo”. La cuestión hoy no es saber quién ocupar   la silla vacía, sino saber si la política democrática moderna se realizará bajo la constelación de la silla vacía, o si en nombre de la modernidad se deberá renunciar a esta prioridad. Esta centralidad, que escucha el hambre y la sed de justicia, es la categoría política central. (Metz, 1997)

Cuando la centralidad de la gestión política gira en torno a los intereses de la sociedad de la abundancia y dentro de ella en torno a los intereses de las clases medias, decir esto resulta contracultural. Si logramos poner en el centro a los últimos, la interculturalidad no será solo un encuentro entre culturas, que siempre están al borde del culturalismo, sino un camino de justicia con los que están peor situados.

Autonomía y solidaridad

La modernidad, en complicidad con el pensamiento ilustrado, enfatiza la autonomía personal frente a la responsabilidad comunitaria, la cultura del yo autosuficiente frente al yo situado. La modernidad promueve personalidades fuertes, competitivas, activas, asertivas, agresivas, frente a personalidades humildes, autolimitadas, tiernas, flexibles, adaptables, armoniosas, obedientes, no-agresivas. La modernidad fomenta las relaciones contractuales frente a las relaciones incondicionales, el cambio frente a la permanencia, la creación frente a la identidad.

Al sacralizar la individualidad, como juez y legislador de la propia vida, identificó la inteligencia con la razón y la confianza con el dominio. De este modo, la modernidad ha comprometido el sentido mismo de la espiritualidad al identificar el conocer con una forma de poder y de dominio, y la felicidad con una forma de poseer. De este modo, se compromete asimismo el sentido de la vida en común, en la medida que exalta el individuo y le reduce a dominio de objetos, olvidando de este modo que el mundo humano está habitado por personas, símbolos, recuerdos y memorias, e incluso compromete la percepción del otro, que se convierte en un competidor.

Desde la antigüedad se ha representado el conocimiento según una doble modalidad: al modo como lo hace la técnica y al modo como lo hace la sabiduría práctica. Mientras la técnica es el conocimiento de lo fabricable, capaz de alcanzar su propia perfección a través de la elección del material y de los medios correctos, la sabiduría práctica se ocupa del recto uso de las cosas, esto es, de la aplicación de los medios a los fines correctos. No existen buenos recursos de suyo, sino que alcanzan su justeza cuando se aplican a una situación concreta. La distinción aristotélica entre “*tejne*” y “*phronesis*” quería marcar los límites entre ambas operaciones. La *tejne* es enseñable y aprensible, y su eficacia no depende de la clase de persona que se sea en lo moral o en lo político. Lo contrario ocurre con el saber y con la razón que iluminan y guían la situación práctica del ser humano: hay también en él un saber general que puede ser enseñado, pero no hay una relación lógica entre la ley y el caso particular. (Gadamer, 1967, Pág. 164).

El hacer de la técnica tiene pretensiones de validez general y se sustenta sobre un proyecto disponible, que se ejecuta al modo de la deducción; el hacer de la sabiduría práctica supone la deliberación consigo mismo y con los otros y se sustenta sobre la decisión entre diversas posibilidades. No se trata sólo de buscar el medio adecuado para alcanzar un fin establecido, sino sobre todo de concebir lo que debe ser y lo que no debe ser, lo que es justo y lo que no lo es; el resultado de esa deliberación no es solo la realización de una prestación o el logro de un estado anhelado, sino una solidaridad que une a todos. La sabiduría se representa en el arte de la navegación que determina su trayecto en función de las señales percibidas en el propio camino; la técnica, por el contrario, se representa en el viaje en tren, que tiene predeterminado el trayecto y la meta. En su lógica late el impulso de lo vivo, cuyo secreto es la capacidad de crear significados y vincularse a los seres singulares y a los contextos vitales.

Hay una libertad que obtiene su acreditación de los medios que utiliza; otra libertad, por el contrario, obtiene su justificación en la vinculación interna al ethos (Gadamer, H. G. 1977, Págs. 59-100); si la primera tiene una especie de certeza e infabilidad, que se atribuye al saber científico, la espiritualidad es una nesciencia que se reviste de incertidumbre. Bajo el dominio de la técnica, la autonomía consiste en poder elegir. Bajo el dominio de la espiritualidad, la autonomía consiste en ser justo.

La espiritualidad de la sabiduría está cruzada de sentimientos, afectos, miedos, esperanzas para posibilitar la justicia; integra la emoción al cálculo, el tacto a la deliberación, el sentido común a la planificación, la intuición a la observación reglada. La complejidad es el estado natural de la realidad en la que cada momento crea nuevas indeterminaciones y abre amplias probabilidades. Las soluciones están en el mismo proceso y sólo advienen a través de la participación y de la implicación de los interlocutores.

La espiritualidad es un acto singular y a la vez dependiente, es a la vez pensar y ser pensado, crear el lenguaje y ser creado por el lenguaje. La autonomía no consiste en ser un sujeto fuerte, que pelea por su independencia psicológica y social con el fin de librarse de dependencias y sumisiones, de trampas y determinismos, sino una autonomía solidaria en razón de los fines o proyectos que intenta lograr. Somos protagonistas en la medida que incorporamos el bien de los otros.

En nombre de la modernidad, la autonomía se alió con la razón instrumental, calculadora y presuntamente neutral. Se esfumaba, de este modo, su compromiso con la innovación, la creatividad y la política. Se dotaron de planos, equipamientos y guías de recursos pero se debilitó “sentir con las entrañas” y transformar desde la justicia. Ganaron en planes pero perdieron en espiritualidad. Superar la disociación entre el conocimiento, la ética y la política es una tarea primordial en la recreación de la espiritualidad.

Felicidad humana y solidaridad

Una promesa de felicidad atraviesa en los últimos años los mercados, y de los mercados se ha difundido a través de los medios de comunicación, y de los “media” invade el imaginario social de Occidente. Las ilusiones son el motor de la economía y la ideología de la felicidad es el valor esencial de las mercancías que producimos, compramos, consumimos. La felicidad no es sólo un valor de uso que se accede a través de la mercancía sino que es la quintaesencia de la mercancía.

Es el valor esencial para aquellos que corren cada vez más veloz, obligados a dedicar sus energías a

competir con los otros por un premio que no existe. Vencer es el imperativo categórico de cada jugador, de cada gesto, de cada pensamiento, de cada sentimiento. El mito se mantiene a pesar de que el vencedor no gana nada. (Elizalde, 2003)

La felicidad está sostenida actualmente sobre la ideología del conquistador, que se despliega en dominio sobre las cosas y en insensibilidad frente al sufrimiento. La ideología de la felicidad como conquista convierte el mundo en una sociedad de artefactos, de mercancías y de soledades anónimas. El secreto consiste en librarse del sufrimiento y pasar de largo. Recientemente en nuestras ciudades empezamos a saber que hay gente mayor que muere en la soledad sin percibir que la puerta de su casa dejó de abrirse. En el interior de la gigantesca maquinaria anónima, hay seres humanos que son simples engranajes que nadie recuerda.

Con el anonimato, la felicidad se sostiene sobre la ceguera, el no querer mirar. Hay millones de excluidos del mundo laboral, pero no conocemos a ningún parado; hay millones de excluidos de las condiciones de vida, pero no tienen nombre; hay muertos en la guerra pero sólo son efectos colaterales. Se consagra así la incapacidad de mirar cara a cara al excluido. Y con la ceguera, la felicidad valora los objetos antes que las personas.

Ante esta idea de la felicidad como bienestar, necesitamos construir la espiritualidad de la austeridad solidaria. El sujeto humano se convierte en persona cuando recibe y da, cuando escucha y responde, cuando experimenta y toca. (Moltmann, 1997).

¿Dónde nos sentimos felices? ¿En un supermercado, o en el interior de un grupo humano donde los otros me aceptan por aquello que soy? Frente a los objetos, nos sirve el poder, frente a las personas sólo son apropiadas las relaciones solidarias. De esos espacios nacerá la esperanza para los excluidos, la libertad para los marginalizados y la dignidad para todos.

La felicidad como poder conduce a la ideología del tener, la felicidad como comunión conduce a la sociedad del ser. La felicidad solidaria es hija de una cultura cálida, que confía en la inteligencia emocional, que valora el sentimiento y la implicación de las entrañas. La felicidad es un dique contra el olvido y contra la abstracción, contra la ceguera personal y la colectiva, para hermanarse con la solidaridad.

Por **solidaridad** entendemos un modo de ser y de comprendernos como seres humanos, consistente en ser los unos para los otros para llegar a estar los unos con los otros, abiertos a dar y recibir unos a otros y unos de otros. Solidaridad es el dinamismo de dar y recibir, que permite sobrevivir al género humano. Lo más original de la solidaridad es que se trata de un movimiento de ida y vuelta. Como decía Helder Camara, “no hay nadie tan pobre que no sea capaz de dar algo, ni tan rico que no sea capaz de recibir algo”.

La felicidad solidaria nunca es un ejercicio de ida, por mucho que podamos y debamos dar. Podemos dar la palabra, incluso podemos darnos; pero sobre todo, la libertad solidaria empieza cuando somos capaces de **recibir**. Podemos recibir humanización, valores humanos, personales y sociales. Podemos despertar, abrir los ojos. Nos ofrece verdad y poderosa luz, ya que ilumina también nuestra verdadera realidad como seres humanos. Nos ofrece y podemos recibir **perdón**. (Sobrino, J., 2002)

La gravedad y la gracia

Mantener el equilibrio entre todos los elementos constituye la preocupación de Simone Weil, una de las más grandes místicas occidentales laicas, que anduvo buscando el punto de intersección entre la perfección divina y la desgracia de los hombres. “No solo interesa la caída de los cuerpos sino también las condiciones de equilibrio” escribió. La física le ayuda a entender el equilibrio. “El verdadero conocimiento de la mecánica social implica el de las condiciones en que la operación sobrenatural de una cantidad infinitamente pequeña de lo impuro colocada en un punto conveniente, puede neutralizar la gravedad”. La imagen de la contradicción como choque de fuerzas opuestas fue la preocupación mayor en la vida y en la obra de Simone Weil. Constata que ningún espíritu humano, sin excepción, tiene la fortaleza de sustraerse a los factores de engaño que envenenan la vida social: la dominación, la subordinación, la mentira. La

contradicción esencial de la condición humana es que el hombre está sometido a la fuerza y desea la justicia, está sometido a la necesidad y desea el bien. **La fuerza y el bien** son los dos polos. Quienes creen que el bien tiene la máxima fuerza son los idealistas, y quienes creen que la fuerza por si misma está orientada al bien son idólatras. Ella creó verificar la unidad de ambos extremos.

La ley de la gravedad ofreció a Simone Weil la metáfora oportuna para buscar la articulación entre los dos polos que constituyen el ecosistema humano. Todos los cuerpos caen, “la pesadez” no es solamente natural, es la ley de la naturaleza. “La miseria de nuestra condición somete a la naturaleza humana a una gravedad moral que la atrae continuamente hacia lo bajo, hacia el mal, hacia una sumisión total a la fuerza. Esta gravedad es lo que obliga al hombre por una parte a perder la mitad de su alma. Como la gravedad propiamente dicha, tiene sus leyes. Ese tirar hacia abajo equivale para Weil al mal, y el bien por el contrario es excepcional, es incluso una objeción contra las leyes de la física. El mal está emparentado con la fuerza y con el ser, mientras que el bien pertenece a la familia de la debilidad y de la nada. La gravedad sería la estructura y la gracia está representada por la libertad.

“La luz no es sólida ni pesa pero por ella las plantas y los árboles suben hacia el cielo a pesar de la gravedad; no se la come, pero las semillas y frutos que comemos no madurarían sin ella. Igualmente las virtudes puramente humanas no germinarían fuera de la naturaleza animal del hombre sin la luz sobrenatural de la gracia”.

En cada cuerpo es un punto el que triunfa sobre toda la masa, puesto que si está sostenido el cuerpo, no cae; ese punto es el centro de gravedad. El trabajo en las fábricas, la guerra de España y la mundial, le sirvieron como campo de pruebas para contrastar la vigencia de su teoría.

“El hombre no puede evitar el estar íntegramente sometido a la bestia, aún hasta el centro más secreto de su alma, excepto en la medida en que está liberado por la operación sobrenatural de la gracia” escribió la autora. La bestia se alía con la fuerza. La parte sobrenatural aquí abajo es secreta, silenciosa, casi invisible, infinitamente pequeña. Pero es decisiva. La gracia es el principio necesario para la pérdida de gravedad, sólo es posible allí donde hay un vacío para recibirla.

Bibliografía

- Arocena, J (1995), *El desarrollo local. Un desafío contemporáneo*. Nueva sociedad, Caracas.
- Barcellona, P. (1996), *Posmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Trotta, Madrid.
- Baumann, Z. (1998), *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge-Oxford
- Beck, U. (1998) *Qué es la globalización?* Paidós, Barcelona.
- Berger, Luckmann, (1967), *La construcción social de la realidad*, Paidós, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1998), *Contre-feux*, Raisons d'agir, Paris.
- Certeau, M. (1994), *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, Universidad Iberoamericana, México 1994. p.29.
- Dahrendorf, R. (1979), *Lebenschancen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Díaz Salazar, R. (2002), *Justicia global*.
- Elizalde, A. (2003), *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*, Universidad Bolivariana, Santiago.
- Folgueraiter y Donati, P. (1991), *Community Care*, Erikson, Trento.
- Fuentes, C. (2002), *En esto creo*. Seix Barral, Barcelona.
- Hirschman, A.(1991), *Retóricas de la intransigencia*, FCE. México.
- Gadamer, HG. (1967), *Über die Planung der Zukunft*, Mohr. Tübingen.

- García Roca, J. (2001), *Cultura de la solidaridad y exclusión social*, HOAC, Madrid.
- Idem. (2004), “Llevarse las raíces consigo. Libertad y pertenencia”, en *Iglesia Viva*, Abril-Mayo.
- González Faus, J.I. (2003), “¿Pobres o empobrits?”, en *Aldea global, justicia parcial*, Cristianisme i justícia, Barcelona.
- Guiddens, A. (1994), *Sociología*, Alianza, Madrid.
- Martín, H-P. Schumann, H. (1997), *La trappola della globalizzazione. L'attacc alla democrazia e al benessere*, Raetia, Bolzano.
- Martín, Sequi (1995), *La comunità locale*, NIS, Roma.
- Metz, J.B. (1997), *Jahrbuch Politische Theologie*, vol 2. *Bilderverbot*, a cura de
- Rainer, M. y Janssen, H-G. Münster.
- Moltmann, J.(1999), *Dio nel progetto del mondo moderno*, Queriniana, Brescia.
- Restrepo, L. C. (1994), *El derecho a la ternura*, Bogotá.
- Idem (1996), *El ecosistema humano*, Bogotá.
- Sartori, G (1993), *Democracia cosa è*, Rizzoli, Milano.
- Sobrino, J. (2002), “Solidaridad”, en *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaixa, Madrid.
- Vitoria, F.J. (1993), “Lecciones de la crisis de identidad de los sujetos”, en AA.VV. *El neoliberalismo en cuestión*, Presencia social, Santander.
- Weil, S. (2001), *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid.

Notas

* Doctor en Teología y Sociología, profesor de Políticas Sociales de la Universidad de Valencia y miembro del Comité Editorial de Polis.