

ESPIRITUALIDADES Y ÉTICAS PARA LA JUSTICIA GLOBAL

José Luis Soto Soto

Sumario: Tras el Foro Social Temático Español sobre "espiritualidades y éticas para un mundo mejor posible" celebrado en Sevilla, los días 10, 11 y 12 de octubre de 2009, recogemos en este artículo la reflexión colectiva realizada por la Iniciativa Cambio Personal Justicia Global, como preparación al foro, y con la que se pretende responder a la pregunta que ha vertebrado este primer Foro Social Temático Español: ¿Qué espiritualidades y qué éticas son necesarias para construir un mundo mejor posible? En el primer punto se presenta una espiritualidad entendida como vitalidad, como un impulso que nos lleva a cuidar de todo lo creado, una espiritualidad que puede ser formulada en diversos lenguajes, incluido el lenguaje secular, y que se manifiesta fundamentalmente en amor a la vida y en lucha por la justicia. En el segundo punto se presenta una ética construida desde lo que Adela Cortina denomina la "razón cordial", una ética de la compasión y del cuidado que está en total sintonía con las espiritualidades de vida. Finalmente en el tercer punto se presenta una idea de justicia basada en el enfoque de las capacidades y los derechos humanos. Una teoría de la justicia que apuesta por el cambio personal para el cambio global, ya que sin solidaridad y benevolencia no estaremos dispuestos y dispuestas a asumir los sacrificios que comporta el cuidado y el respeto de todos los seres humanos y de la creación entera.

Palabras clave: Espiritualidad, ética, justicia, Foro Social Temático Español 2009.

Summary: After the Foro Social Temático Español about "spiritualities and ethics for a better possible world" that took place in Seville the days 10, 11, 12 of October 2009, we collect in this article the collective reflection carried out by the "Iniciativa Cambio Personal Justicia Global" as preparation to the forum, which intends to answer the question that gives structure to this first Foro Social Temático Español: ¿Which spiritualities and which ethics are needed to build a possible better world?. The first point presents a spirituality understood as a vitality, as a boost that takes us to care for all things created, a spirituality that can be formulated in different languages, secular language included, and which declares itself essentially in a love for life and on a fight for justice. The second point presents an ethic built from what Adela Cortina calls "razón cordial", an ethic of the compassion and the care which is in total harmony with spiritualities of life. Finally, the third point presents an idea of justice grounded in the focusing in the abilities and the human rights. A theory of justice that goes for a personal change for a global change, since without solidarity and benevolence we will be not ready to take over the sacrifices that carries the respect of all human beings and of the whole creation.

Key words: Spirituality, ethic, justice, Foro Social Temático Español 2009.

Tras el Foro Social Temático Español sobre “espiritualidades y éticas para un mundo mejor posible” celebrado en Sevilla, los días 10, 11 y 12 de octubre de 2009, recogemos en este artículo la reflexión colectiva realizada por la Iniciativa Cambio Personal Justicia Global, como preparación al foro, y con la que se pretende responder a la pregunta que ha vertebrado este primer Foro Social Temático Español: ¿Qué espiritualidades y qué éticas son necesarias para construir un mundo mejor posible? En el primer punto se presenta una espiritualidad entendida como vitalidad, como un impulso que nos lleva a cuidar de todo lo creado, una espiritualidad que puede ser formulada en diversos lenguajes, incluido el lenguaje secular, y que se manifiesta fundamentalmente en amor a la vida y en lucha por la justicia. En el segundo punto se presenta una ética construida desde lo que Adela Cortina denomina la “razón cordial”, una ética de la compasión y del cuidado que está en total sintonía con las espiritualidades de vida. Finalmente en el tercer punto se presenta una idea de justicia basada en el enfoque de las capacidades y los derechos humanos. Una teoría de la justicia que apuesta por el cambio personal para el cambio global, ya que sin solidaridad y benevolencia no estaremos dispuestos y dispuestas a asumir los sacrificios que comporta el cuidado y el respeto de todos los seres humanos y de la creación entera.

La interdependencia de espiritualidad, ética y justicia, es la necesaria consecuencia de poner cada uno de estos términos al servicio de la vida en todas sus manifestaciones. No puede haber una verdadera espiritualidad que desprecie la búsqueda de lo bueno, ni una verdadera espiritualidad que prescindiera de una praxis de la justicia. Aunque pueda parecer algo evidente, hoy en día y siempre han existido “espiritualidades” que están y estaban preocupadas fundamentalmente por la salvación personal sin que esto implicase necesariamente un compromiso ético y una praxis de la justicia, e incluso sirviendo a los intereses de determinadas ideologías y procurando alejarse de todo lo ético y político para poder entenderse a sí mismas como verdadera espiritualidad. Pero tampoco puede haber una verdadera ética y una verdadera justicia sin esta dimensión espiritual del ser humano, que es la que nos hace salir de nosotros en búsqueda de comunión con los otros seres humanos y con toda la creación. Esta espiritualidad es inclusiva y no excluyente y puede formularse en muchos lenguajes, el lenguaje religioso es uno de ellos, pero no el único. Esta espiritualidad prepara el camino a una fraternidad universal de la que lo bueno y lo justo brotan de forma natural.

1. Una espiritualidad para la justicia global

En Occidente, este mundo ha sido concebido por no pocas espiritualidades como un “valle de lágrimas” que servía, según la más rancia tradición platónica, como purificación para alcanzar una vida superior, alejada de este mundo material, sombra del mundo de las ideas, de lo incontaminado por la materia y, por tanto, puro. La idea del cuerpo como cárcel del alma y del mundo sensible como simple reflejo del mundo de las ideas, ha dado lugar a una espiritualidad alejada de los problemas del mundo y de la gente. La espiritualidad era algo que servía para alcanzar la salvación personal y poder acceder así a la “otra vida”, que era en definitiva, la vida verdadera. No es de extrañar que una espiritualidad como esta no interesara casi nada a una sociedad secular. En nuestra sociedad la espiritualidad despierta sospechas y con razón.

Sin embargo, cuando nosotros hablamos de espiritualidad nos estamos refiriendo a algo muy distinto. Partimos de una antropología tripartita en la que se integran tres dimensiones del ser humano sin que podamos separarlas ni concederle a una más valor a que a las otras ya que todas se encuentran en relación de interdependencia formando un todo al que denominamos ser humano. Dichas dimensiones podríamos denominarlas: cuerpo, alma y espíritu¹, en la que la dimensión espiritual del ser humano nos recuerda la importancia del corazón, del amor, de la gratitud, del silencio interior, de nuestra actitud reverencial aunque no servil, en nuestra aproximación a la realidad. Es especialmente gracias a esta dimensión espiritual por la que salimos de nosotros mismos en búsqueda de comunión con un tú para formar un nosotros que “no es - dice Raimon Panikkar- mera comunidad de ideas o de ideales sino una participación (comunión) en la experiencia de la Vida”². Esta comunión a la que nos impulsa la dimensión espiritual no es únicamente comunión entre todos los hombres y todas las mujeres sino comunión con toda la realidad.

Para nosotros y nosotras, la verdadera experiencia espiritual no es posible prescindiendo de nuestra corporalidad y de nuestra razón-psyque. La antropología tripartita de la que hablamos no opone ni separa estas dimensiones sino que las integra para posibilitar una experiencia plena de la vida. Somos seres corporales, dotados de razón y psyque, y somos también espirituales y ninguna de estas dimensiones puede quedar fuera de una vida verdaderamente humana. La espiritualidad no es, por tanto, algo propio de algunas personas escogidas, sino de todo ser humano. Según Moltmann la verdadera espiritualidad es espiritualidad de la vida, *vitalidad*, amor a la vida. “Decir sí a la vida –escribe Moltmann- es decir no a la guerra y a su destrucción. Decir sí a la vida es decir no a la pobreza y a sus humillaciones. No cabe en el mundo ninguna afirmación auténtica de la vida, sino se lucha contra todo aquello que la niega”³. Esto mismo es lo que lleva a Panikkar a afirmar que “el hambre y la sed de justicia es una característica del espíritu místico”.⁴ Y es que el amor a la vida no puede mostrarse indiferente ante el dolor del mundo. Por esto, podemos decir que el criterio de verificación de toda espiritualidad es su amor a la vida. Sin olvidar que el amor es activo y que no puede quedarse con los brazos cruzados ante la injusticia.

¹ Somos conscientes de la dificultad de cualquier clasificación de dimensiones del ser humano que se dan siempre en un todo dotado de unidad e indivisible en el orden del ser, frente a cualquier forma de dualismo que pretenda separar dichas dimensiones como realidades independientes y jerarquizables al conceder más importancia bien a lo material, bien a lo no-material en el ser humano. Por otra parte, hemos preferido distinguir alma de espíritu, a pesar de que pensadores tan reconocidos como Pedro Laín Entralgo, integran en el término alma lo que nosotros hemos atribuido al alma y al espíritu. “Alma humana es- nos dice en su libro *cuerpo y alma*- si se desea conservar tan venerable nombre, el término de referencia de todo lo que el hombre hace por ser específica y personalmente la estructura que es: sentir, pensar, querer, recordar, olvidar, crear, imitar, amar, odiar [...], *Cuerpo y alma*, Colección Austral, Madrid 1991, 374. Nuestra opción de distinguir alma-psyque y espíritu se justifica por la importancia que han cobrado en este tiempo las “espiritualidades” intimistas, autocentradas en el sujeto, preocupadas por su salvación, sanación o pacificación personal, y sin posibilidad de enganche con el resto de la realidad. La espiritualidad entendida como amor, como deseo de fusión con todo lo creado, como unificación de toda la realidad, es cobrar conciencia de que somos parte de un todo, y que para los que aman, la salvación tiene que ser siempre total y universal.

² R. PANIKKAR, *De la Mística: Experiencia plena de la Vida*; Herder, Barcelona 2007, 181.

³ J. MOLTSMANN, *El Espíritu de la Vida*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1998, 112.

⁴ R. PANIKKAR, *o.c.*, 193.

Dicho esto, vemos que cuando hablamos de espiritualidad, nos referimos a una dimensión antropológica que es propia de todo ser humano. Está integrada con las otras dimensiones y no pretende situarse por encima de ellas, pues sin ellas dejaría de ser verdadera espiritualidad. Es inclusiva y no exclusiva de un grupo de escogidos. Puede ser formulada en diferentes lenguajes, y el lenguaje secular es uno de ellos. Nos une y nunca nos separa. Se manifiesta en amor a la vida y en lucha por la justicia.

Necesitamos promover esta espiritualidad para un mundo mejor posible, una espiritualidad de vida. Una espiritualidad que nos haga sentirnos parte de un pálpito universal, latido de la historia. Una espiritualidad que nos llama a vivir en equilibrio y comunión con la Naturaleza toda; con una visión ecológica integral (holística) que nos impulsa al cuidado esencial con todo lo creado, movidos por un amor a la vida en su majestuosa diversidad. De este empeño pende el frágil hilo de la vida.

2. Una ética para la justicia global

En este apartado expondremos muy sumariamente nuestra manera de entender la ética en relación con la justicia global. Un tema que suscita tan profundas reflexiones sobre la vida, libertad, dignidad, felicidad, igualdad, responsabilidad, etc., de hombres y mujeres, y que parte necesariamente de paradigmas y presupuestos antropológicos, sociales, políticos, económicos y culturales, por citar algunos de ellos, no puede ser nada más que presentado en forma de esbozo para más adelante sacar consecuencias teóricas y prácticas que nos pongan en el camino hacia un mundo más justo y más bueno.

1.1. *Ética de vida y de ética de religación*

Nuestro principal y primer presupuesto es que la ética⁵ está al servicio de la vida. Al servicio de todo este sorprendente e inagotable entramado de relaciones que hacen posible la vida y con la que todos y todas estamos en deuda. La vida forma parte de la evolución cósmica que tiene su origen en una energía primigenia que subyace a todo el universo, el “antes del antes”, como lo expresa Boff en su libro la opción-tierra, energía anterior al espacio y al tiempo. La vida aparece como organización del caos, autoorganización de la materia a partir de 20 aminoácidos y 4 ácidos nucleicos salidos del mismo corazón de las estrellas más antiguas. Estos 20 aminoácidos y 4 ácidos nucleicos constituyen el alfabeto de la vida que al combinarse de manera diferente originan las múltiples expresiones de la vida sobre nuestro planeta. Todo está interrelacionado en el universo. Somos materia proveniente de estrellas que se pierden en el arcano de los tiempos. Somos energía, autoorganización del caos, auto-regeneración de la materia, resultado de las fuerzas de religación que ponen en relación lo

⁵ Distinguiamos entre moral y ética: moral como ética vivida y ética como moral pensada, entendiendo que no podemos desligar la reflexión de la vida porque nuestro pensamiento se origina siempre como resultado de una experiencia vivida y nuestra experiencia es siempre experiencia interpretada y por tanto pensada. La moral sería en sentido estricto la práctica de la virtud en un contexto concreto mientras que la ética sería la reflexión sobre qué podemos considerar vida buena, virtuosa, en los diferentes contextos. Como consecuencia de la complementariedad de teoría y praxis suelen emplearse ambos términos indistintamente aunque a veces el empleo de uno y otro por un mismo autor pretende poner de manifiesto el acento sobre la praxis (y empleará *moral*) o sobre la reflexión (y empleará *ética*).

que está separado. La ética que nosotros defendemos es la que une, la que posibilita la vida, la ética de religación que nos lleva a la interdependencia solidaria con todo lo que existe, una ética de la solidaridad y de la religación:

“La ética es, para los individuos autónomos y responsables, la expresión del imperativo de religación. Todo acto ético, repitámoslo, de hecho es un acto de religación, religación con el prójimo, religación con los suyos, religación con la comunidad, religación con la humanidad y, en última instancia, inserción en la religación cósmica”⁶.

1.2. *Ética de resistencia*

Muchos podrían argumentar que hay una destrucción inevitable ligada a la vida y que, por tanto, del mismo modo que hablamos de una ética de la religación tendríamos que hablar de una ética de la separación. “El universo se organiza desintegrándose. Se desintegra organizándose” escribe Morin para expresar que la reorganización y regeneración de la materia conlleva desaparición de anteriores formas de vida. La muerte y el mal surgen ante nosotros como un misterio que se enfrenta incansable al misterio de la vida y el bien. “Los conflictos, los antagonismos entre individuos o grupos son continuadores y herederos de los conflictos y antagonismos del mundo de la vida”⁷, escribe Morin cuando reflexiona sobre el misterio del mal. Estas consideraciones podrían llevarnos a la exaltación de una “ética de la resignación”, a aceptar el mal como necesario en todas sus manifestaciones y a dejar que la historia siga su curso. Sin embargo, si lo que buscamos es un mundo mejor posible, se impone una ética de la resistencia:

“El bien está condenado a ser débil, eso quiere decir que hay que abandonar todo sueño de perfección, de paraíso, de armonía. Siempre está amenazado, perseguido. Esto quiere decir que induce a una ética de resistencia. Y podemos resistir a la crueldad del mundo y a la crueldad humana por solidaridad, amor, religación, y por conmiseración hacia aquellos y aquellas que son sus más desgraciadas víctimas. El combate esencial de la ética es la doble resistencia a la crueldad del mundo y a la crueldad humana. “Es imposible que el mal desaparezca”, decía Sócrates en el Teeteto. Sí, pero hay que intentar impedir su triunfo”⁸.

Y la resistencia no es sólo teórica y argumental sino que conlleva un nuevo modo

⁶ E. MORÍN, *El método: ética*, Vol. 6, Cátedra, Madrid 2006, 40.

⁷ *Ibid.*, 210.

⁸ *Ibid.* 216.

de vida, una praxis que frente al paradigma de la vida entendida como competitividad y exclusión, defiende la cooperación y la inclusión como única posibilidad de vida sostenible. “La cooperación es la ley suprema del universo y de la evolución humana”⁹, pero actualmente hay en expresión de Morin, una crisis de religación que es la raíz de la crisis ética de nuestro tiempo¹⁰. El camino –nos dice Boff– se presenta lleno de obstáculos y se hace necesario limpiar de obstáculos el camino, estos son algunos que él mismo señala¹¹:

- Inconsciencia e ignorancia de los estragos que estamos causando a la naturaleza y a la Madre Tierra.
- Nuestro inveterado antropocentrismo.
- Nuestro racionalismo y nuestra falta de sensibilidad, de corazón y de compasión.
- Nuestro individualismo cultural.
- La competitividad y la concurrencia.
- El consumismo.

A los que podríamos añadir otros:

- Androcentrismo cultural, social, político, económico y religioso.
- Formas institucionalizadas de violencia.
- Política al servicio de intereses privados.
- Ética como ideología de clases dominantes.
- Educación al servicio de la reproducción de patrones culturales y no como camino de liberación.
- Economía de mercado frente a la economía de la naturaleza y las economías de subsistencia.

⁹ L. BOFF, *La opción-Tierra*, Sal Terrae, Santander 2008, 121.

¹⁰ *cf.* E. MORIN, *o.c.*, 32.

¹¹ Para un desarrollo de los mismos *cf.* BOFF, *o.c.* 118-120.

1.3. *Ética de la complejidad y ética del pensamiento*

La complejidad estriba en que tratando de obrar bien obro mal, mientras que a veces tratando de hacer mal hago el bien. Esto nos lleva a lo que Morin califica como “incertidumbre ética”. Y cita a Rivarol: “Lo más difícil en tiempos de perturbación no es cumplir con el deber, sino conocerlo”¹². Esta complejidad genera una profunda incertidumbre. Y citando a Milgran: “Gente ordinaria, desprovista de toda hostilidad, simplemente cumpliendo su tarea, puede convertirse en agente de un atroz proceso de destrucción”¹³. La complejidad ética es una realidad. Conflicto de intereses, autoengaños, contradicciones éticas cuando entran en juego deberes antagónicos, antagonismo entre riesgo y precaución en la decisión ética, hiato entre la intención y la acción que lleva a que buenas intenciones no traigan aparejadas buenas acciones y al contrario, etc. Ante esta complejidad se impone, según Morin, una “ética del pensamiento” que no es otra cosa que aprender a pensar bien, es decir, pensar la complejidad¹⁴.

La consciencia moral – nos dice Morin- requiere de consciencia intelectual. La ética del pensamiento relaciona los conocimientos, apuesta por la interdisciplinariedad, contextualiza, une las partes al todo, está en actitud vigilante ante los posibles autoengaños, ilusiones, cegueras, olvidos, autojustificaciones, se esfuerza en la comprensión de los sujetos que realizan las acciones y no se queda sólo en el juicio de las mismas. Pero a su vez, y en un proceso circular, la inteligencia necesita ser iluminada por la moral, por las prácticas de vida buena, de la virtud y bien hacer de personas concretas que despiertan nuestra inteligencia de sus letargos inconscientes. Es así que la teoría acerca del bien (ética), se ve interpelada por la práctica del bien (moral), es así como el pensamiento cuestiona la acción y la acción al pensamiento siendo la teoría y la praxis las dos caras de una misma moneda.

1.4. *Ética discursiva*

La complejidad ética se manifiesta también en las diferentes maneras de entender y vivir aquello que denominamos “vida buena” o “virtud”. La ética del pensamiento implica necesariamente una “ética discursiva” que considera que no es posible conocer qué es una vida buena más que intersubjetivamente, en diálogo con hombres y mujeres, tenidos estos como “interlocutores válidos”: “Una sociedad, que en su organización y funcionamiento, no les tenga por tales, está muy lejos de haber llegado a su raíz, sufre de profunda desmoralización, se encuentra moralmente bajo mínimos, y es una simple exigencia de justicia que se apreste a cubrirlos”¹⁵. Es precisamente este convencimiento de que las demás personas son interlocutores válidos lo que nos lleva a tenerlos dialógicamente en cuenta y a construir socialmente espacios en los que ejerzan dicha competencia. Para Adela

¹² cf. E. MORIN, *o.c.*, 45.

¹³ cf. *Ibid.*, 51.

¹⁴ cf. *Ibid.*, 65 ss.

¹⁵ A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 2008⁵, 22.

Cortina no se trata únicamente de participación dentro del sistema político, limitando nuestra necesidad de participación al voto y confiando todo lo demás a los representantes mayoritariamente elegidos; una democracia radical se edifica sobre una participación constante en el sistema social. Y es que como dice Adela Cortina: “sólo una sociedad civil democrática puede mantener un Estado democrático; y este último factor ha sido olvidado en exceso por los buscadores de una democracia auténtica”¹⁶.

1.5. *Ética de la solidaridad y ética de la comunidad*

Para llegar a una sociedad civil democrática necesitamos espacios de solidaridad vivida, de comunidades en las que la participación sea una realidad, en las que los otros y las otras se sientan y los sintamos interlocutores válidos. Se trataría de fomentar “reductos éticos de esperanza, que no se dejan instrumentalizar por el dinero, pero tampoco por el poder político”¹⁷. El *hombre económico* y el *hombre político* no terminan de saciar la sed de solidaridad y universalidad de nuestro mundo:

“¿No es una sed de solidaridad y universalidad no saciada por el hombre económico ni por el hombre político lo que nos lleva a esos lugares sociales en los que sólo tiene sentido la solidaridad: a los grupos primarios, como la familia y los amigos, a los secundarios, como escuelas, iglesias, asociaciones desinteresadas y movimientos sociales? ¿No estamos reconociendo en definitiva que aquellos mundos en los que la mediación del poder –sea económico o político– es tan necesaria como la luz del día, no pueden ser la fuente originaria de una moral de la solidaridad y la universalidad?”¹⁸

Estos “reductos éticos de esperanza” no sólo se preocupan de defender la justicia, que consiste en las reglas mínimas de convivencia universalizables (como el respeto a los DDHH), de cuyo cumplimiento tendría que responsabilizarse el Estado, sino que además deberían ser propuestas de “vida buena”, de una ética de máximos, de una solidaridad positiva que va más allá del cumplimiento de esos mínimos universalizables. Se trataría de promover, utilizando expresiones de Ricoeur, además de la *lógica de la equivalencia* (que es la lógica de la justicia) una *lógica de la sobreabundancia*. “(...) lo justo es una forma de conciencia moral, pero no la única, [que] en el mundo moral suena la voz de la justicia, pero también ‘una voz diferente’: la voz de la compasión y del cuidado”¹⁹. Compasión y cuidado de las que las que tradicionalmente han sido las mujeres las principales garantes.

¹⁶ *Ibid.*, 151.

¹⁷ *Ibid.*, 152-153.

¹⁸ *Ibid.*, 153.

¹⁹ *Ibid.*, 155.

1.6. *Ética del corazón-razón y ética planetaria*

Esta ética de la compasión y del cuidado supone una dialógica razón-pasión²⁰, ya que como escribe Morin, “la afectividad que, que ciertamente puede inmovilizar a la razón, es la única capaz de movilizarla”. También Adela Cortina habla de la necesidad de una “conversión del corazón”:

“Sin la conversión del corazón de cada hombre concreto, sin su convicción sentida del propio valor y del de cualquier otro hombre concreto, el orden jurídico y político es impotente incluso para defender unos mínimos de dignidad. Y esto es lo que olvidaron cuantos, deslumbrados por la espectacular promesa de un cambio de estructuras, acabaron practicando más o menos conscientemente una inexistente escisión entre la dimensión íntima y el mundo social externo, y esperaron del cambio de estructuras la aparición de un hombre nuevo. No hay hombre nuevo sin conversión del corazón; ahí radica nuestra más profunda autonomía”²¹.

En el apartado anterior decíamos que la dimensión espiritual del ser humano nos recuerda la importancia del corazón y del amor, y ahora vemos que la ética de la sobreabundancia tiene que estar transida de espiritualidad para ir caminando hacia una conversión del corazón. La ética tiene que llenarse de espíritu que es lo que nos lleva a salir de nosotros mismos hacia el encuentro con los otros y hacia una comunión con toda la realidad. Del mismo modo que la espiritualidad, decíamos, no es sólo una comunión de sentimientos y emociones sino comunión en nuestra corporalidad, razón y sentir. Espiritualidad y ética son necesarias para una comunión con todo lo que existe, para unir todo lo que existe. La ética entendida como religión fue nuestro punto de partida y es así como queremos terminar este apartado. La ética no puede plantearse como algo con aspiraciones meramente locales o sectoriales. La ética que nosotros defendemos es necesariamente una ética planetaria. Una ética de comunión con todo lo creado. Según Morin, “la misión antro-po-ético-política del milenio es realizar una unidad planetaria en la diversidad”²², y más adelante escribe: “la ética planetaria y la ética de la humanidad son sinónimos”²³.

1.7. *Ética de la esperanza y ética de la felicidad*

Para muchos y muchas estaríamos hablando de un sueño imposible, de una utopía inalcanzable, pero como dice Moltmann en su *teología de la esperanza*, lo más

²⁰ Para este punto de la dialógica razón-pasión cf. E. MORIN, *o.c.*, 149-157.

²¹ A. CORTINA, *o.c.* 155.

²² E. MORIN, *o.c.* 182.

²³ *Ibid.*, 183.

realista es la esperanza, pues la realidad está en constante cambio. Tenemos, en palabras de Morin que “comprender la incertidumbre de lo real, saber que en lo real hay algo de posible todavía invisible”²⁴. Tenemos que ser capaces de, como nos propone Habermas, crear redes de asociaciones que se orienten por intereses universalistas, y capaces de ver que ya estamos en el camino. Tenemos que ser capaces de crear “islotas de bondad” como los denomina Morin, que sean anuncio de esta ética de la humanidad que defendemos. Defendemos una altercivilización que conlleva una regeneración moral y ésta, a su vez, una reforma de vida. Morin propone insistentemente un nuevo sistema de educación fundado en la mentalidad de religación, consciente de que sólo atacando el problema desde todos los frentes podremos regenerar la moral. Se trata en definitiva de una ética humanizadora, un arte de vivir que tiene mucho que ver con la felicidad. Y es que la ética tiene dos caras y no podemos prescindir de ninguna de ellas: “La primera es la resistencia a la crueldad y a la barbarie. La segunda es la realización de la vida humana”²⁵.

3. Justicia global

A lo largo de los siglos el término “justicia” se ha entendido de muchas formas diferentes y no siempre complementarias. Los fundamentos metafísicos, antropológicos, éticos y políticos de dichas definiciones han sido el motivo de interpretaciones muy variadas de algo que parece evidente: la justicia ¿Pero qué es la justicia? ¿Cómo entendemos este concepto y qué implicaciones tiene en nuestra praxis?

Podríamos haber empezado a la inversa, es decir, definiendo el término justicia para después llegar a una definición de la espiritualidad y de la ética. Pero nos ha parecido mejor ir de lo más general a lo más concreto, sobre todo porque cuando se habla de justicia, suele haber en nuestro contexto cultural unos mínimos compartidos a nivel teórico, que nos hacen pensar que ya sabemos a lo que nos referimos cuando hablamos de justicia. Algo que no ocurre, incluso dentro de nuestra cultura, cuando hablamos de espiritualidad y de ética. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, fue un paso importante que contribuyó de manera capital a fijar unos mínimos para alcanzar la libertad, la justicia y la paz en el mundo. Sin embargo, hay dos preguntas fundamentales que tenemos que hacernos ¿quién o quiénes deciden lo que es justo? ¿en qué se basan para decir que esto o aquello es justo o injusto? No son preguntas fáciles y de las diferentes respuestas a las que se ha llegado han surgido visiones muy distintas de la justicia, algunas de ellas críticas con la tradición de los DDHH. Por otra parte, si cómo defendíamos en los anteriores apartados, lo que pretendemos es la unión de todo lo que existe desde una espiritualidad y una ética de religación, está claro que nuestro concepto de justicia tendrá que enfocar no sólo hacia el hombre y la mujer sino hacia todo el entramado de seres y relaciones que hacen posible la vida.

Desde esta espiritualidad y ética de vida y religación, creemos que nuestra definición de justicia tiene que responder a todo lo que impide el florecimiento de la vida

²⁴ *Ibid.*, 94.

²⁵ *Ibid.*, 226.

y a todo lo que separa generando exclusión e impidiendo la relación e interdependencia de todos los seres. En este sentido podemos decir que la nuestra es una teoría de la justicia desde los excluidos y excluidas de la tierra, inclusiva y atenta a todos los seres con los que compartimos nuestra casa común.

Podríamos resumir todas las teorías de la justicia en dos posiciones extremas y otra que sería la que trata de mediar entre ellas. Por una parte los que defienden que la justicia deriva de la naturaleza humana, de la dignidad de todos los seres humanos; por otra, los que defienden que la justicia es fruto de un acuerdo entre los seres humanos para alcanzar un beneficio mutuo. La tercera, que media entre las anteriores, defiende que hay algo de natural y algo de convencional en la definición de lo justo. Los que construyen el edificio de la justicia sobre la naturaleza humana tienen problemas para justificar por qué su manera de entender la naturaleza humana ha de ser universalmente aceptada y por qué no admitir diversas concepciones antropológicas que den lugar a diversas teorías de la justicia. Los que por el contrario construyen el edificio de la justicia sobre la convención y el acuerdo entre las personas interesadas para alcanzar un beneficio mutuo, dejan fuera de dicho edificio a todos los seres humanos que por encontrarse en una posición de desventaja, tienen poco que aportar al interés común según el resto de partes contratantes. Para Hume, por ejemplo, “los muy débiles, ya sea de mente o de cuerpo, simplemente no forman parte de la sociedad política ni son sujetos de la justicia”²⁶. Con los débiles establecemos relaciones de benevolencia o amabilidad, pero no estaríamos obligados por la justicia, ya que el mutuo interés que origina la justicia no puede existir en relaciones tan desiguales, según este mismo autor. Falta por hablar de la tercera posición, la que cree que hay algo de natural y algo de convencional en la definición de lo justo. Nosotros nos posicionamos dentro de esta tercera vía que a continuación vamos a desarrollar. Nos sentimos especialmente próximos a Martha Nussbaum, en *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, por sus consideraciones acerca de una justicia global y por su interés en incluir en su teoría a las personas excluidas y a los seres excluidos, los que por unos motivos u otros no suelen estar presentes en otras teorías de la justicia.

El punto de partida en nuestra concepción de la justicia es doble: 1) la exclusión de seres humanos y no humanos, de comunidades y países, y 2) el dolor, tanto el que se deriva de dicha exclusión como el que se inflige para dominar a otros seres que se encuentran en situación desfavorable con respecto a otros. Entendemos que si lo que queremos alcanzar es un mundo mejor posible, sólo podremos mediante la inclusión, la interdependencia y el cuidado de todo lo que existe.

1.8. Una teoría de la justicia desde la dignidad de los excluidos y excluidas de la tierra

Cuando miramos el mundo vemos en él una brecha insalvable entre pobres y ricos. 3.000 millones de personas se alimentan mal y 1.300 millones viven en situación de pobreza extrema. Cada año 60 millones de personas mueren de hambre

²⁶ M. C. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona 2007, 66.

y 14 millones de jóvenes menores de 15 años mueren como consecuencia de las enfermedades provocadas por el hambre, 15 millones más de personas pasan a vivir en chabolas o favelas. Mientras tanto los países ricos se benefician de orden global económico injusto que hace que el beneficio económico global fluya hacia los estados más ricos en detrimento de los más pobres.

Dentro, tanto de los países pobres como de los países ricos, vemos personas que no cuentan, ya sea por razón de género, de capacidad, de edad, cultura, etc. Son en palabras de Bauman, los “parias de la modernidad”. Los *nadies* para los que no hay lugar, o su lugar son los vertederos del sistema.

Vemos un mundo amenazado en su biodiversidad y en su riqueza natural. Se estima que hasta el año 2020 desaparecerán el 38% de las especies de la tierra (de las que han sido descritas hasta el momento). Y en el año 2025, cerca de dos tercios de la población estará viviendo en condiciones de seria escasez de agua. En este momento más de 1.000 millones de personas carecen de acceso adecuado al agua potable.

Vemos un mundo afectado ya por el cambio climático producido como consecuencia de políticas de desarrollo poco o nada respetuosas con el ecosistema. Esto puede ocasionar dentro de pocos años y de seguir a este ritmo, grandes sequías, inundaciones, deshielo de los casquetes polares, subida del nivel de las aguas de los océanos, reducción drástica de la biodiversidad y amenaza para la vida de millones de seres humanos²⁷.

Es desde esta visión de profunda injusticia, generadora de exclusión, de dolor y de muerte, desde donde parte nuestra reflexión sobre la justicia. Está claro que desde esta situación de profunda desigualdad sería difícil negociar unos principios de justicia que persiguiesen el beneficio mutuo, ya que la posición de ventaja de una parte de la humanidad con respecto a la masa de personas excluidas, hace que los primeros no tengan ningún interés en negociar nada con los excluidos y las excluidas pues no obtendrían beneficio de dicha negociación. Esto es lo que hace decir a Martha Nussbaum que son precisamente estas dos premisas del contrato social; la necesidad de una posición de igualdad relativa entre las partes y la persecución de un beneficio mutuo, las que hacen del contrato social en sus versiones contemporáneas un enfoque no válido desde una perspectiva de exclusión. Por el contrario hay que partir de una idea intuitiva de la dignidad que permita el establecimiento de una serie de derechos fundamentales sobre los que pueda asentarse la justicia global. El concepto de dignidad es ampliado para dar cabida a otros seres no racionales, llegando a hablar de “distintos tipos de dignidad animal en el mundo, todas merecedoras de respeto e incluso de reverencia”²⁸.

²⁷ Para este desarrollo del estado de la Tierra cf. L. BOFF, *La opción- Tierra: la solución para la Tierra no cae del cielo*, Sal Terrae, Santander 2008, 68-75.

²⁸ M. C. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona 2007, 167.

1.9. Una teoría de la justicia como consenso entrecruzado entre ciudadanos y ciudadanas de distintas tradiciones culturales

El establecimiento de los derechos fundamentales a partir de una idea intuitiva de la dignidad, requiere en un segundo momento de un *consenso entrecruzado* que persiga la aceptabilidad para todos. De la aceptabilidad para todos depende la justificación y el respeto de dicha concepción. Partimos de una concepción intuitiva de la dignidad, sin por esto renunciar a la posibilidad de un consenso. Es aquí donde se cruzan las teorías de la justicia: las que la entienden como algo derivado de la naturaleza humana, con aquellas que la presentan como algo convencional, fruto de un contrato social. En este sentido decíamos al principio que estamos en la tercera vía, que es la mezcla de ambas y la defendida por Martha Nussbaum²⁹. Aunque le damos prioridad a una idea intuitiva del bien que permita la formulación de unos derechos fundamentales (en la línea de la tradición del los DDHH), perseguimos un acuerdo universal fruto de un consenso entrecruzado, respetuoso con la diversidad de culturas y la pluralidad de concepciones del bien.

1.10. Una teoría de la justicia que persigue el bien común desde el cuidado y el respeto a todo lo que existe

Nuestra concepción de la justicia persigue el bien común, lo que sin duda puede exigir sacrificios. “Dar a todos los seres humanos las opciones de vida básicas que hemos destacado requerirá, sin duda, sacrificios por parte de los individuos y los países más ricos”³⁰. Defender un enfoque de la justicia que parte de la necesidades de otros para llevar una vida digna y que convierte estas necesidades básicas en derechos fundamentales para poder llevar una vida digna, comporta, para todos aquellos que disfrutan de una posición ventajosa, una serie de deberes de cuidado y atención a dichas necesidades, que sin duda comportarán sacrificios. El mundo nos plantea una serie de desafíos que exigen una respuesta urgente de parte de todos y todas. Y una respuesta que es de justicia y no simplemente cuestión de caridad o benevolencia. La nutrición, la educación de las facultades, la protección de la integridad corporal, la libertad de expresión y de práctica religiosa, etc., son necesidades básicas que comportan deberes tanto para las personas como para las instituciones.

“Pero si los seres humanos tienen esa clase de derechos, entonces existe una obligación colectiva de proveer a todas las personas del mundo con aquello que necesitan. La primera respuesta a la pregunta “¿A quién corresponden los deberes?” es, pues, a todos. Puede que más tarde encontremos una buena razón para delegar esta obligación a un subgrupo de

²⁹ cf., 168-170.

³⁰ *Ibid.*, 273.

seres humanos, pero por el momento no ha surgido ninguna razón de este tipo, y partimos del supuesto de que estamos buscando entre todos una forma decente de vivir juntos”³¹.

1.11. Una teoría de la justicia que considera necesario el cambio personal para una justicia global

Si la justicia tiene como finalidad el bien común desde el respeto y cuidado a todo lo que existe, se hace necesario un cambio personal, un cambio de sensibilidad, que nos haga capaces de compasión (en la mejor acepción de la palabra: padecer con) y de solidaridad. Lo justo no puede separarse de lo bueno, ya que la justicia tiene que orientar a los individuos y a las instituciones hacia una vida buena (virtuosa), y será esta vida buena la que posibilite alcanzar la justicia.

“En el enfoque de las capacidades, la concepción de los beneficios y de los fines de la cooperación social es moral y social desde el principio. Aunque el enfoque no utiliza ninguna situación inicial hipotética (pues es un enfoque orientado al resultado y no al procedimiento), entiende que los seres humanos cooperan movidos por un abanico de motivos, entre ellos el amor a la justicia, y en especial la compasión moral hacia aquellos que poseen menos de lo necesario para llevar una vida decente y digna”³².

Este enfoque de la justicia desde la exclusión comporta una enorme dosis de solidaridad y benevolencia, que es lo que hace que a muchos y a muchas les parezca poco realista. Según Martha Nussbaum, las teorías clásicas de la justicia han concedido poca importancia a los sentimientos morales, pues consideran que estos están muy condicionados por los contextos culturales en los que nos socializamos.

“En conjunto, estos pensadores no parecen creer que exista mucho margen para el cambio personal a gran escala ni para las iniciativas sociales en apoyo de esos cambios (...) Esta ausencia de ambición moral es sorprendente, dado que todos estos autores estaban rodeados de (y, en algunos casos, eran partidarios de) una cultura cristiana que abogaba explícitamente por la reforma espiritual y por la autotransformación en cuanto a la benevolencia y a otros sentimientos básicos se refería”³³.

³¹ *Ibid.*, 279.

³² *Ibid.*, 164.

³³ *Ibid.*, 403.

En los anteriores apartados hablábamos de espiritualidad y de ética de religación con toda la realidad, de la necesidad del corazón en la construcción de un mundo mejor posible. “Esta comunión-decíamos en el apartado *una espiritualidad para la justicia global*- a la que nos impulsa la dimensión espiritual no es únicamente comunión entre todos los hombres y todas las mujeres sino comunión con toda la realidad”. Y en el apartado *una ética para la justicia global*, “La ética que nosotros defendemos es la que une, la que posibilita la vida, la ética de religación que nos lleva a la interdependencia solidaria con todo lo que existe, una ética de solidaridad y de religación”. Para nosotros los sentimientos morales brotan de esta espiritualidad y esta ética de religación, de comunión con todo lo que existe. La justicia global requiere este cambio personal ya que sin solidaridad y benevolencia no estaremos dispuestos y dispuestas a asumir los sacrificios que comporta el cuidado y el respeto de todos los seres humanos y de la creación entera.

“La solución de nuestros tres problemas³⁴ no resueltos pasa necesariamente porque las personas hagan gala de una solidaridad y una benevolencia muy grandes y mantengan esos sentimientos a lo largo del tiempo”³⁵.

Estamos convencidos de que es posible promover estas espiritualidades y éticas para la justicia global y creemos en la posibilidad de cambio de las personas. Entendemos que estos suceden de forma continua y cotidiana, otra cosa, es quién tenga el timón de los mismos. Se trata por tanto de cambiar de timonel.

1.12. Una teoría de la justicia que requiere de un cambio en las instituciones

La justicia no consiste simplemente en una vida buena (virtuosa) vivida en y con los demás. La justicia no queda encerrada en las relaciones interpersonales sino que tiene una mediación institucional. La ética de Ricoeur consiste en “vida buena, vivida en y con los demás, en instituciones justas”. Son las instituciones las que estabilizan determinadas acciones y determinados sentimientos y hacen que estos se vuelvan duraderos. El papel de las instituciones es clave para alcanzar la justicia global. En la teoría de la justicia desde la óptica de los derechos humanos, son las instituciones, los estados, los garantes del cumplimiento de los derechos humanos. Martha Nussbaum da tres razones fundamentales por las que las instituciones deben hacerse cargo³⁶: 1) muchos problemas requieren una acción colectiva, 2) Cuando se trata de cuestiones de *justicia* no basta con dejarlo a la buena voluntad de la gente, sino que se requiere cierta obligatoriedad que ha de ser exigida desde las instituciones, 3) las instituciones tienen una capacidad de la que los individuos carecen. Esto nos lleva a concluir que

³⁴ M. C. NUSSBAUM se refiere a las realidades de exclusión de las que parte su desarrollo teórico: discapacitados y enfermos mentales, países empobrecidos y en tercer lugar los animales

³⁵ M. C. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona 2007, 492.

³⁶ *Ibid.*, 304.

las responsabilidades de promoción de las capacidades humanas han de ser más institucionales que personales. Una vez aceptada la necesidad de las instituciones para una justicia global, debemos promover un cambio de las mismas para que estén al servicio del ideal de justicia global que perseguimos y no al servicio de los intereses de los más fuertes. En este apartado no nos detendremos en cómo podría realizarse dicho cambio en las instituciones, pero para nosotros es evidente que el cambio se hará sólo de la mano de una ciudadanía crítica y participativa capaz de cuestionar el orden mundial existente.

1.13. Una teoría de la justicia que confía en la importancia de la educación para la justicia

Martha Nussbaum, considera necesarios “programas e iniciativas de educación sentimental a gran escala”³⁷ para extender el sentimiento de benevolencia. El cuidado y el respeto a todos los seres, la atención a sus necesidades fundamentales para que estos puedan llevar una vida digna, la capacidad de sacrificio y de entrega desinteresada al bien común; no son fruto de la casualidad o de la buena suerte, requieren contextos educativos que nos permitan socializarnos en otras formas de pensar, sentir y actuar. Es un hecho constatado que se puede educar para la justicia:

“Si se nos conciencia del sufrimiento de otra persona del modo adecuado, acudimos en su ayuda. El problema es que nos distraemos la mayor parte del tiempo, no se nos educa bien para comprender los problemas de otras personas y (como Rousseau y Batson enfatizan, cada uno a su modo) tampoco se nos induce –mediante la educación de la imaginación- a hacernos una idea vivida de esos sufrimientos en nuestra propia mente (...) Parece que la extensión de la benevolencia es, cuando menos, posible y que las concepciones que las personas tienen de lo que se deben a sí mismas y a los demás son, en realidad, muy fluidas y responden a la enseñanza social”³⁸.

En esta misma línea decíamos en el segundo apartado *una ética para la justicia global*, que hace falta un nuevo sistema de educación fundado en la mentalidad de religación, tan defendido por Edgar Morin. Podemos educar para la justicia global desde unas espiritualidades y éticas de religación con todo lo que existe. La educación que proponemos es una educación integral (no sólo sentimental), capaz de hacer emerger una ciudadanía crítica y participativa del secuestro de la razón, del secuestro del sentimiento y de los deseos y del secuestro de la moral, llevados a cabo respectivamente por parte de las ideologías, del marketing y de los intereses.

³⁷ *Ibid.*, 404.

³⁸ *Ibid.*, 405.

1.14. Una teoría de la justicia desde el enfoque de las capacidades

El enfoque de las capacidades propuesto por Martha Nussbaum es una especificación del enfoque de los DDHH. No basta simplemente con tener derechos, sino que hay que tener capacidad para poder ejercer los derechos. Una persona puede tener derecho a voto, pero si no tiene la capacidad de votar (ya sea porque alguien se lo impide o porque no puede desplazarse hasta el colegio electoral o por cualquier otra razón), no podrá ejercer su derecho a voto.

“El enfoque de las capacidades insiste en los aspectos materiales de los bienes humanos, al dirigir nuestra atención hacia lo que las personas son realmente capaces de ser y de hacer. Todas las libertades básicas se definen como capacidades para hacer algo. No pueden considerarse garantizadas si las privaciones económicas o educativas hacen que las personas sean incapaces de actuar realmente de acuerdo con las libertades que se recogen sobre el papel. De este modo, el enfoque subraya la interdependencia entre las libertades y el orden económico”³⁹.

Por tanto no se trata simplemente de defender derechos, sino de crear las condiciones adecuadas para que las capacidades humanas florezcan permitiendo una vida digna (también defiende que hay capacidades animales que deberíamos respetar y promover). Se trataría de establecer unos mínimos, un “umbral mínimo” para poder vivir dignamente, y que habría de ser la base para un consenso entrecruzado entre distintas tradiciones culturales y concepciones del bien.

Para terminar queremos destacar que nuestro enfoque de la justicia pretende ser un enfoque desde la óptica de los excluidos y excluidas y que sólo desde un cambio personal y desde un cambio de paradigma a nivel mundial es posible una justicia global para la inclusión de los *nadies* que habitan en los vertederos del sistema.

4. A modo de conclusión

No es posible una espiritualidad sin ética y sin justicia. La espiritualidad nos lleva al encuentro con el otro, a la comunión con toda la creación, a una religación en el amor y en el sentimiento de ser parte de un todo y sentir todo lo creado como una parte de mi existencia y de mi ser. La espiritualidad nos hace sentirnos unidos en una fraternidad universal y total que nos conduce inevitablemente a la búsqueda del bien y a la vida buena, así como a la práctica de la justicia. Lo bueno y lo justo no son algo ajeno a la espiritualidad. Frente a las espiritualidades intimistas entendidas como salvación, sanación o pacificación personal, está la espiritualidad que conduce a la ética

³⁹ *Ibid.*, 288.

y a la justicia para la salvación de toda la creación. Una espiritualidad que se plantea la pregunta ética y que lleva a una vida buena, y una espiritualidad que clama por la justicia y que sale del mundo y al mundo tratando de transformarlo en un mundo mejor.

Pero tampoco es posible una verdadera ética y una verdadera justicia sin una esta dimensión espiritual del ser humano que es la que nos hace salir de nosotros mismos en búsqueda de comunión con los otros seres humanos y con toda la creación. Una espiritualidad que no siempre tiene que ser formulada en lenguaje religioso y que compartimos todos los seres humanos. Una espiritualidad siempre inclusiva y no excluyente, capaz de acercar los extremos como parte de un mismo universo y del palpito milagroso de la vida. La interdependencia de espiritualidad, ética y justicia, es la necesaria consecuencia de poner cada uno de estos términos al servicio de la vida en todas sus manifestaciones.

La necesaria transformación social pasa por una conversión del corazón, por una educación sentimental que nos lleve a la compasión y al cuidado de todos los seres humanos y de toda la creación. Pero la conversión del corazón se da necesariamente en comunidades que sean “reductos éticos de esperanza” (Adela Cortina) o “islotos de bondad” (Edgar Morin). No es posible separar lo personal de lo social, mundial y cósmico, porque todo lo que existe forma un todo interdependiente del que nada ni nadie puede quedar excluido.