

SIN FRONTERAS

ESPIRITUALIDAD PARA VOLUNTARIOS

Hacia una mística de la solidaridad

JOAQUÍN
GARCÍA ROCA



JOAQUÍN GARCÍA ROCA

ESPIRITUALIDAD PARA VOLUNTARIOS

Hacia una mística
de la solidaridad



INTRODUCCIÓN

La humanidad afronta actualmente profundas y radicales transformaciones para las cuales no sirven los mapas conceptuales, ni las políticas nacionales, ni los modelos de intervención social que se elaboraron en otros contextos. Cada transición histórica ha ido acompañada de innovaciones técnicas, sociales y morales, sin embargo, como observa el físico Fritjof Capra, existe «una impactante disparidad entre el desarrollo del poder intelectual, el conocimiento científico y la destreza tecnológica, por un lado, y la sabiduría, la espiritualidad y la ética, por el otro» (2006).

En el nacimiento de un mundo único e interdependiente, con movimientos sociales, corporaciones transnacionales e instituciones globales, bulle el imperativo de una humanidad interdependiente; cuando el planeta Tierra está herido y cuestiona las condiciones mismas de reproducción de la vida, es necesario construir la casa común de la humanidad, por encima de razas, de patrias y de credos; cuando las nuevas tecnologías comprimen el tiempo y el espacio, es necesario recrear los patrimonios espirituales para un mundo interconectado; cuando el capitalismo desplaza a millones de personas, como la espuma amarga de un sistema inhumano, es necesario reconocernos como seres humanos. Esta es la tarea mayor de una espiritualidad hoy, que se puede rastrear en múltiples tradiciones, testigos y sabidurías.

El futuro de la humanidad depende en gran medida de que sus diversos patrimonios espirituales estén dispuestos a reconocerse y escucharse mutuamente, a respetarse y aceptarse activamente y, sobre todo, a perdonarse y reconciliarse recíprocamente. A lo largo del tiempo, las distintas tradiciones han construido su propia identidad en oposición a las otras, han organizado su presencia en el espacio público en competencia con el resto y han propuesto convicciones morales y rituales simbólicos, unas veces acomodándose a la sociedad, otras negociando o confrontándose con ella.

Es legítimo que proclamen sus diferencias y especificidades; es conveniente que manifiesten las propias razones y mantengan distintas posiciones ante los problemas. Es justo que no sean relegadas al espacio privado, sino que estén presentes en el espacio social, cultural y político. Pero los actuales riesgos y amenazas de carácter global y, sobre todo, el poder destructivo de la exclusión de personas, grupos y pueblos plantean unos desafíos que solo pueden afrontarse

mediante la creación de una ética mundial, de una inteligencia compartida y de un mundo de valores que permitan caminar hacia una sociedad mundial inclusiva y erradicar la exclusión, sin lo cual no hay convivencia pacífica, ni orden social, ni cohesión posibles.

Después de haber vivido un largo período en el que las grandes experiencias espirituales de la humanidad han fortalecido sus organizaciones para ofrecer convicciones y sentidos a sus fieles y seguidores, es el momento de explorar espacios de encuentro, capital simbólico en el contexto de la mundialización. No cabe duda que las distintas tradiciones espirituales han dedicado más esfuerzos a mantener y conservar sus propias organizaciones que a construir una espiritualidad para un mundo único e interdependiente.

¿Cabe pensar en una espiritualidad de la solidaridad, más allá de la fragmentación de las sabidurías, de las religiones y de las morales, compartida en el espacio público?

Cuando el planeta se organizó en patrias y naciones, nacieron confesiones y civilizaciones opuestas, coincidentes con las delimitaciones territoriales y con los Estados soberanos; basta observar un mapa de las confesiones religiosas y de las civilizaciones para observar la extraña coincidencia con las fronteras nacionales y con episodios patrióticos. Se necesita superar aquel estadio que enfatizó lo propio, para estimar lo común y construir consensos, favorecer diálogos y propiciar encuentros. Todas las grandes tradiciones espirituales han contribuido, de una manera u otra, a la creación de la razón pública, con aportes sustanciales, sobre el valor de la misericordia y de la compasión, de la acogida y del perdón, del civismo y de la paz, de la bondad y de la piedad. Lo común no es lo mínimo, sino lo esencial.

Este espacio común es más urgente, si cabe, en el momento que la razón pública sufre derivas sectarias, posiciones fundamentalistas y prácticas intolerantes; la creación de un espacio de convivencia no acontecerá por disolución de las distintas tradiciones, sino como resultado del encuentro, del diálogo y de la contribución de cada una de ellas. El clima polémico, social y cultural, por el cual unos se sienten asediados y perseguidos –trágica realidad en algunos lugares de la Tierra que no merece ser banalizada en otros– y el resto tienen la impresión de ver amenazada su libertad.

Pero el hecho que obliga a caminar hacia una espiritualidad común de la solidaridad es el carácter global de los procesos de exclusión y empobrecimiento, que traspasa fronteras nacionales. En la producción de la exclusión hay elementos estructurales que empujan y orillan, elementos subjetivos que

destruyen los dinamismos vitales y contextos de proximidad que fragilizan las relaciones y las redes sociales. Ninguno de ellos puede entenderse hoy sin referencia a los procesos actuales de mundialización. Las fronteras actuales no detienen las finanzas, ni las mercancías, ni el turismo, ni la movilidad. Pero tampoco detienen las exclusiones que condenan a gran parte de la humanidad a no dar por supuesta la vida. Las fronteras ya no clausuran a los países, sino que indican quiénes, en cualquier lugar del mundo, tienen derechos y bienestar y quiénes son desposeídos del derecho fundamental a vivir. Los barrios ricos de todas las ciudades, sus catedrales, sus bancos, sus superficies comerciales parecen clonados por el mismo patrón y, por lo mismo, la pobreza, el hambre, la dominación y el sinsentido presentan también un aire de familia por el que comparten el mismo pulso y la misma relación estructural. Existe tal dependencia entre todas las pobrezas y exclusiones mundiales que es imposible comprender ninguna de ellas sin verlas desde la otra orilla, ni podrán superarse sin hacerlo conjuntamente.

Esta nueva realidad solo puede abordarse con valores compartidos, con prácticas universalmente aceptadas, con reconocimientos mundiales de los derechos humanos. Pero, sobre todo, con una visión sobre la vida buena, justa y feliz, que se propone incluso a aquellos que no comparten la fe que la engendra. No podemos ser espirituales del mismo modo que antes de acceder a una conciencia planetaria y de superar el etnocentrismo.

Este cambio permite hablar de espiritualidad que afecta a lo más profundo del ser humano, a los modos de emocionar, pensar, accionar y vivir. Y si algo ha alcanzado una acreditación entre todas las sabidurías mundiales –religiosas o laicas– es la centralidad de la solidaridad, que actúa como una especie de resto de madera que salva del naufragio.

Con la misma convicción se propone hoy recrear el modelo de solidaridad desde las entrañas de los procesos actuales y desde los grandes paisajes de clamores que vienen de todos los *sures* de la Tierra. La solidaridad es un hecho total que implica la transformación de la conciencia personal, el cambio estructural y los contextos relacionales. Hablar de espiritualidad enfatiza los elementos antropológicos, relacionales y simbólicos, tanto en la producción de la exclusión como en su superación. Será una espiritualidad ecuménica, transreligiosa, trasnacional, secular, que necesita de todas las tradiciones, que enseñaron a caminar entre oscuridades, y de todas las confesiones, que proclaman el sentido de la dignidad humana, la opción por los últimos y el valor del perdón y la reconciliación. Para ser de todos, esa sabiduría no será de nadie en

exclusiva. La construcción de una humanidad solidaria se activa en dinámicas globales y compartidas que conectan procesos, instituciones y actores en un horizonte común. Al modo como la dilatación y la contracción marcan la vitalidad del corazón, así camina la solidaridad. La diversificación en múltiples experiencias la libera de una concepción ahistórica y la domicilia en la complejidad de lo cotidiano mientras que la convergencia, por su parte, la libra de una concepción errática y le otorga la consistencia de un nuevo actor social en constante innovación y creatividad.

A la luz y por la fuerza de esta espiritualidad nacieron agitadores, visionarios, y también constructores silenciosos, mentes abiertas y personas convencidas que se indignan con el estado de cosas y con el orden establecido. A la luz de esa humanidad se oyen gritos inarticulados desde el corazón de África, se erradica la esclavitud y se lucha contra la pobreza, y, con la misma convicción, se evitan injusticias manifiestas. Esa vocación de humanidad llevó a unos a la militancia política y sindical, a otros a buscarla en el interior de la experiencia religiosa y comunitaria. Y a todos a construir un ser humano con voluntad solidaria.

Este voluntariado ha sido capaz de sustanciarse en códigos éticos compartidos, en prácticas socialmente acreditadas y en marcos jurídicos suficientes, incluso excesivos ¹. ¿Es necesario completarlo con una mística y una espiritualidad, que actúen de suelo nutricio, que le alimente y le configure? Ha sido más fácil dotarse de análisis sociológicos e instrumentos técnicos que de percibir eso de más valor que nos permite reconocernos como seres humanos.

La espiritualidad del voluntariado acepta el reto que Jeremy Rifkin formula en *El sueño europeo*: «La tarea intelectual urgente de la era global consiste en crear una nueva síntesis que una la fe, la razón y la empatía en una potente alianza que permita que cada una de ellas sea una puerta que se abre a los demás» (Rifkin, 2004, p. 349). Una espiritualidad que mantenga vivas las fuentes del compromiso, que busque activamente el despertar espiritual de los seres humanos, que promueva el sentido comunitario y desarrolle una conciencia que trascienda lo simplemente pragmático, gerencial y individual. Es ese suelo nutricio que emerge, tan callando, en el interior de tantos relatos insignificantes por los que se construye un ser humano con la energía del espíritu y el potencial humanizador. Está presente, como los brotes de invierno, en todas las sociedades, en los sueños diurnos y en las sombras. Los clásicos se la imaginaron como el cemento, que da solidez al edificio, y la responsabilidad compartida ante las deudas contraídas (*in solidum*).

Esa humanidad solidaria envía señales en distintas direcciones. Envía señales

al mundo financiero desde la actual crisis global para que active a nivel mundial relaciones económicas justas que eviten la voracidad del capital. Envía señales al mundo político para que preste atención a la gobernabilidad internacional ante la ausencia de instituciones globales que procuren por la paz y la cohesión mundiales. Envía señales al mundo de la cultura a fin de que popularice otros modos de ser feliz, con la consiguiente revolución de las expectativas. Envía señales a las religiones mundiales para que contribuyan decididamente a la construcción de la ética común desde sus respectivas tradiciones.

¿Qué señales manda al mundo de lo social, que trajina por multitud de organizaciones de voluntariado, de movimientos sociales, de experiencias alternativas? Pide a los que han acudido generosamente a tantas citas que sean capaces de participar en esa corriente solidaria que nos permite sentirnos humanos. Y, de este modo, muestre que siempre existe un lugar para ser humano, aunque este descubrimiento solo puede hacerse a costa de reconstruir la persona, recrear los sentimientos, refundar la inteligencia humana, abrir la acción y transformar la actitud ante la vida que evoca sentimientos altruistas, inteligencias bondadosas, deseos compasivos y organizaciones cívicas. Hay un sustrato personal que bulle en el interior de todos los voluntariados y les convierte en aventureros del espíritu. Es anterior a cualquier plasmación social, política, económica, cultural o religiosa, y sin él se incurre en lo que Max Weber llamó «la maldición de la nulidad creadora».

El mundo del voluntariado permite diferentes aproximaciones; por los análisis sociológicos sabemos que sus expresiones son plurales y se reconocen en el Tercer Sector; por la perspectiva psicológica se constata la variedad de motivaciones que llevan a la decisión voluntaria; incluso se ha podido medir su aportación económica al producto interior bruto. Como organizaciones sociales han sido objeto de legislación y de registro por parte de las Administraciones públicas. Las cartografías del voluntariado y sus códigos éticos expresan la riqueza de una realidad en continua emergencia y creatividad.

¿Qué puede aportar esta espiritualidad al voluntariado actual? Muestra el poder de la solidaridad cuando se sustancia realmente en organizaciones sociales, tan plurales y tan diversas como las múltiples formas que ha adquirido la ayuda y el cuidado; el voluntariado anda disuelto en miles de historias, de alientos y de corajes personales por los cuales hombres y mujeres gratuita y decididamente procuran por la vida, especialmente aquella que está más amenazada; cuidan de la fragilidad, especialmente de los sujetos más vulnerables; ayudan a los que sufren, especialmente a los que no se valen por sí mismos; defienden la tierra,

especialmente la que está lesionada por los poderes económicos; promueven un mundo único, sometido a las desigualdades y atropellos; tutelan los derechos de las vidas desahuciadas.

Y de este modo actúan de laboratorios, sobrios y humildes, donde se fraguan voluntades, valores prosociales y el tipo de persona que constituye el soporte y el sustento de la espiritualidad de la solidaridad. De este modo, los voluntariados contribuyen a la humanización mediante la construcción del sujeto solidario que necesitan las mediaciones sociales, políticas, económicas y culturales.

Cuando las organizaciones sociales, identificadas como Tercer Sector, intentan apropiarse de manera excluyente de la solidaridad, quedan desgajadas de la economía, de la política, de la cultura, de la religión; cuando el voluntariado se convierte en el domicilio único de la solidaridad, pierde su poder de dinamizar las distintas mediaciones. Por lo mismo, cuando las mediaciones económicas, políticas, culturales o religiosas pierden su anclaje en un proyecto antropológico, se convierten en simples gestores de lo que hay.

¿Qué podemos esperar de la espiritualidad para construir un voluntariado maduro para una sociedad mundial e inclusiva en contextos de globalización? Tres aportaciones fundamentales:

Ha de contribuir a la producción de una esperanza política que genere una sociedad inclusiva como forma emancipada de vivir juntos, resistente a la decepción y al desencanto. El espíritu ha de liberarse de sus contaminaciones burguesas para generar prácticas de emancipación. De este modo revaloriza el principio de autonomía y el valor de la libertad solidaria.

Ha de promover los dinamismos comunitarios y la participación colectiva que trasciendan lo meramente organizativo, gerencial y administrado. El espíritu ha de librarse de su institucionalización para adquirir su condición de impulso en todos los contextos. Estamos lejos de quienes confunden la espiritualidad con lo exótico, con lo distante, con lo íntimo, con lo apolítico, con lo asocial, con lo religioso. Nos equivocamos cuando confundimos la espiritualidad con la ausencia y la distancia de lo real, con la desvinculación de lo cotidiano. De este modo revaloriza el principio de comunidad y con él la idea de igualdad.

Ha de combatir los excesos de regulación de la modernidad a través de la transgresión. El espíritu ha de liberarse del camino único para volver a ser el aliento de una sociedad más justa y libre, que sabe mejor lo que no quiere que aquello que quiere. El espíritu siempre tiene una cualidad ausente que se adjetiva dinámicamente en distintos contextos: el espíritu ecológico, el espíritu democrático, el espíritu pacifista, el espíritu feminista. Basta una herida para que

brote el espíritu. De este modo revaloriza el principio de fraternidad y con ella el valor de la reconciliación.

El mundo del voluntariado se encuentra hoy ante el dilema de caminar hacia la fragmentación por sectores y ámbitos o hacia la única nave, la humanidad. El primer itinerario necesita de ideologías, el segundo requiere espiritualidad.

Para esta tarea son necesarias todas las manos, todas las sabidurías, todas las culturas, que han contribuido decididamente a construir la casa común de lo humano; desde las que muestran síntomas de agotamiento hasta las que están dispuestas a encontrar nuevos caminos e inventarlos; desde los que producen la historia hasta los que la padecen. Ese ímpetu parpadea en el interior de las conquistas humanas, de sus aventuras hacia la luz y la bondad; pero también grita en el interior de realidades, trágicamente absurdas, de los conflictos e inercias.

La espiritualidad de la solidaridad, que se alimenta en diferentes sabidurías, religiones, tradiciones y culturas, no tiene vocación sectorial, sino que pretende extenderse a todos los escenarios sociales, sean instituciones sociales o mundos de vida, sean organizaciones mercantiles o instituciones políticas. En todos esos contextos se puede emocionar, pensar, accionar y vivir solidariamente.

* * *

Este libro pretende colaborar en la actualización de una espiritualidad para el voluntariado del siglo XXI. Es una espiritualidad *ecuménica*, abierta a todos los seres humanos, *transreligiosa* para un mundo laico y secular; *cotidiana* en los espacios de la inmediatez y en las vibraciones de la carne, y *ecológica* con voluntad de integralidad. En la creación de esta espiritualidad confluyen tradiciones religiosas, experiencias estéticas y concepciones filosóficas, pero sobre todo el coraje de hombres y mujeres corrientes que con sus vidas abren cada día caminos nuevos para vivir solidaria y esperanzadamente.

En la espiritualidad cuentan tanto los sentimientos que nos motivan a actuar como los conocimientos que tenemos, tanto las habilidades para actuar como la forma de vivir. Son los cuatro dominios que conforman la espiritualidad, sobre los cuales se estructura el libro. La espiritualidad del voluntariado tiene un estrecho vínculo con el mundo de los sentimientos, en unos casos porque la realidad hiere y ofende, y en otros casos porque los valores atraen y seducen; en ambos casos genera una forma de sentir y emocionar. Sin embargo, la espiritualidad no acaba en los sentimientos, sino que orienta el juicio y el pensamiento hasta producir una inteligencia bondadosa y compasiva, cooperante

y esperanzada. Tampoco hay espiritualidad sin un modo de accionar de manera competente, creativa, imaginativa y transformadora. La espiritualidad, finalmente, abre la vida al despliegue de capacidades que la enriquecen en el dinamismo de dar y recibir, de ayudar y ser ayudado, de sanar y ser sanado, en el horizonte de una vida en común en un planeta interdependiente.

La espiritualidad no es solo el lugar de la inocencia, sino también el lugar del conflicto y de las turbulencias. Los sentidos pueden claudicar ante la sociedad del anonimato, ante la cultura de la satisfacción y ante la ideología del conquistador. La inteligencia solidaria tiene que afrontar las derivas instrumentales y cínicas de la razón, así como la actual banalización de la cultura, que ha orillado los patrimonios espirituales a la insignificancia. La acción voluntaria tendrá que remar en el interior de un mundo administrado y salarial que obstruye la acción creativa y la gratuidad. Incluso el vivir en espíritu tendrá que librarse de la fascinación actual por la meritocracia y las condicionalidades. Son obstáculos que hacen difícil y peligroso el ejercicio del voluntariado y la opción solidaria.

¹ Yo mismo he colaborado en la construcción de este andamio en mis obras de 1994, 1998 y 2002a.

PARTE PRIMERA

¿QUÉ ESPIRITUALIDAD?

Transcurría el año 1943, y un torpedo alemán hundía en las aguas de Groenlandia un barco de la Marina; solo los que dispusieran de un salvavidas se podrían salvar. «En la lucha por la vida –cuenta un testigo–, cuatro hombres permanecieron en calma y conscientes, eran cuatro capellanes castrenses: un rabino, un sacerdote católico y dos pastores evangélicos. Se apoyaron unos con otros para evitar caer sobre la cubierta, que ya estaba fuertemente inclinada. Los cuatro habían cedido sus salvavidas a personas que no tenían. Antes de hundirse definitivamente se vio a los cuatro por última vez. Estaban de pie, inmóviles, se daban la mano y, apoyándose en la barandilla, oraban» (Balducci, 2005, p. 164).

En el gesto de aquellos cuatro hombres se simbolizan los rasgos de una espiritualidad de la solidaridad; sin duda, se trata de un acto heroico individual que trasciende la racionalidad basada exclusivamente en el interés e incluso desborda los principios de una ética utilitaria. Aquellos hombres, que se habían dedicado en sus respectivas instituciones a justificar en nombre de Dios la entrega de su vida por la patria, descubrían a fuego la solidaridad como hecho total y quedaban unidos por algo mayor que las razones, las éticas o las confesiones particulares de cada uno de ellos. Los cuatro están vinculados por un espíritu que se arraiga en diferentes tradiciones religiosas, pero las trasciende al asumir como máximo valor el don de la propia vida. Los que pertenecían a distintas Iglesias y se disputaban territorios y clientes entendieron que había algo que les unía. ¿Qué sentido podía tener que, mientras la nave se hunde, se reivindicuen territorios excluyentes o se disputen unos socios o unos creyentes, o se dediquen a investigar la composición del agua?

Como hemos dicho, a la creación de esta espiritualidad contribuyen decididamente hombres y mujeres corrientes que con sus vidas abren cada día caminos nuevos para vivir solidaria y esperanzadamente.

Esta espiritualidad, ecuménica y transreligiosa, cotidiana y sensorial, ha de realizarse con los mimbres de cada época, que crean campos magnéticos a su alrededor y como la luz que causa la fotosíntesis, sin ser ella misma la planta; o 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 inmaterial.

Cuatro satisfactores, con sus respectivas constelaciones, contribuyen a darle

forma a esa energía del espíritu y acreditarle cultural e históricamente: la experiencia de *dar más de sí*, que se alimenta de las posibilidades que presenta la alteridad; la experiencia de *ir más lejos* de lo instituido y pragmático; la experiencia de *profundidad*, que explora a través de la soledad, del silencio, de la meditación.

ESPIRITUALIDAD COMÚN

La era planetaria desborda instituciones, desestabiliza sectores y cuestiona los mapas conceptuales que parecían sólidamente establecidos. Instituciones sociales que parecían sólidas, como la familia, el matrimonio, el Estado nacional, el ciclo de la vida, se tambalean en búsqueda de nuevas formas de existencia; sectores que estaban bien delimitados, como el educativo, el sanitario, el económico, el cultural o el financiero, desbordan sus espacios y se mezclan en multitud de variedades; conceptos que constituían los ejes de la modernidad, como la ciudadanía nacional, el bienestar o el desarrollo, dejan de ser operativos. Instituciones, sectores y conceptos están sometidos a la prueba de la mundialización. Por su causa, la ciudadanía cosmopolita desborda al Estado-nación para reconocer derechos y responsabilidades más allá del territorio; el desarrollo sostenible desestabiliza el crecimiento económico centrado en un solo país para reconocer vías plurales; las identidades múltiples cuestionan la identidad única para incorporar todas las dimensiones del ser humano. Hay un hilo conductor en todos estos desbordamientos que apunta hacia la universalización e integralidad, hacia una humanidad construida con lazos de solidaridad y pertenencia común. Nada se acredita hoy si no pasa la prueba de la universalización e integralidad.

El nacimiento de la era planetaria requiere un salto cualitativo que celebre lo que es común, no por disolución, sino por metamorfosis; no se trata, como sugiere Edgar Morin, de simples transformaciones que se autodestruyen unas a otras, ni siquiera de meras complementariedades, sino de un proceso simultáneo de autodestrucción y reconstrucción, al modo como la oruga se convierte en mariposa, o las sociedades agrícolas generaron las sociedades industriales, y estas, hoy, la era planetaria (2010).

Estas metamorfosis se están produciendo en todos los escenarios. Aparece la sociedad civil mundial a través de movimientos sociales, grupos ambientalistas, asociaciones de defensa de los derechos humanos, organizaciones de control de armamentos, minorías nacionales. Aparece la era de las migraciones a través del

desplazamiento de millones de personas por razones laborales, económicas y políticas, que traspasan fronteras con sus redes personales, familiares y culturales, vinculando de este modo sus países de origen y de acogida.

¿Podrá nacer una espiritualidad que acompañe estos procesos, con pretensión de universalidad e integralidad, sin estar unida al territorio, ni a la nación, ni a la cultura local, ni a una religión particular? Cuando está en curso un poderoso movimiento de mestizaje y vivimos un tiempo de pluralismo constitutivo, de movilidad y mezclas interculturales, es necesario descubrir el espíritu capaz de inspirar esta nueva aventura humana. Cuando viajan culturas, civilizaciones y religiones, que traen experiencias valiosas para una vida buena, justa y feliz, se necesita una espiritualidad en el horizonte de una sociedad mundial.

Lo ha planteado con radicalidad Amin Maalouf al referirse a los inmigrantes: «¿Qué es lo que, en la cultura del país de acogida, constituye el bagaje mínimo que toda persona se supone que ha de asumir, y qué es lo que legítimamente se puede discutir o rechazar? Lo mismo cabe decir de la cultura de origen de los inmigrados. ¿Qué componentes de ella merecen ser transmitidos al país de adopción como una dote de gran valor, y qué otros, qué hábitos, qué prácticas, deberían dejarse en el vestuario?» (Maalouf, 1999, p. 56).

No podrá ser una universalidad abstracta, sino basada en experiencias reales, en conexiones afectivas, en arraigos locales, en reconocimientos recíprocos y en relaciones conflictivas como corresponde a una sociedad mundial cada vez más interconectada pero más injusta. Desde la unidad última de la experiencia humana, la pertenencia al género humano o las convicciones humanitarias se va construyendo una espiritualidad de la solidaridad que permite afrontar el nacimiento de un mundo único, injusto e interconectado en la era planetaria.

Los mejores intentos orientados a construir la casa común del voluntariado son los códigos éticos que han sido impulsados desde las plataformas estatales y autonómicas del voluntariado, «en un momento social más proclive a la pura exterioridad cosmética que maquilla nuestras actuaciones, que al hecho de reflexionar juntos sobre la calidad ética de nuestros comportamientos». Trabajados desde la participación de distintas organizaciones, buscan puntos de encuentro en el orden de los criterios ético y espacios de reconocimiento mutuo (Aranguren, 2003, pp. 19, 23).

Itinerarios plurales recrearán esta espiritualidad ecuménica, que no consiente ni la homogeneidad ni la disolución de las identidades, sino sus convergencias. La homogeneidad, hoy, solo se puede lograr mediante la imposición ya que el espíritu es una fuerza plural y ecuménica, felizmente contaminada, como lo están

todos los productos humanos, incluso aquello que podrían invocar un mayor grado de incontaminación, como la ciencia, el lenguaje o la religión. Esa universalidad mestiza es el horizonte simbólico de la espiritualidad en nuestro tiempo. Sin identificarse con ninguna raza, sin acomodarse a ninguna cultura, sin agotarse en un determinada civilización.

Será una espiritualidad sin nostalgia de tiempos pasados, que mira al futuro, ya que, como dice Raimundo Paniker, «las puertas del paraíso se sellaron y Yahvé ha plantado ante ellas dos querubines con espadas de fuego para impedir no solo la entrada, sino la misma melancolía del paraíso». De este modo libran de una segunda caída original, que consistiría en vivir anclados en un estado de naturaleza (idealismo), desandar el camino hacia atrás (nostalgia) y desear que se nos regale sin esfuerzo un futuro más humano (magia). La espiritualidad de la solidaridad desactiva cualquier connivencia con el idealismo, con la nostalgia y con la magia.

«Dar más de sí»

Un satisfactor de la espiritualidad es el dinamismo por el cual la realidad puede dar más de sí y caminar hacia sus posibilidades históricas.

Vivenciar que la realidad puede «dar más de sí» equivale a poner más energía, a emplearse más a fondo, a desplegar capacidades y sentir el ímpetu de lo real. Decirle a alguien que ponga espíritu en la interpretación musical es sugerirle que no basta con tocar un instrumento y aprender algunas técnicas de su manejo, ni siquiera es suficiente disponer de unas ideas de composición e interpretación. Los instrumentos físicos y las ideas técnicas no son suficientes para comprender o crear la música, es necesario captar y reflejar el espíritu de la música.

Esta energía, ímpetu o donación se despliega históricamente unas veces buceando en el interior, otras mediante el éxtasis material, o mediante la militancia política o la meditación trascendental. Por el espíritu, la noche oscura puede dar más de sí (san Juan de la Cruz), el desierto no es una estación-término (Walter Benjamin), la noche de los pobres puede ser vencida (Pedro Casaldáliga), la historia gesticula alternativas (Ernst Bloch). Lo que tienen en común es la matriz expansiva de ampliar los límites, despertar lo escondido, desplegar capacidades.

El budismo interpreta este salto como el intento de trascender los sentidos. «He visto una sombra en medio de un bosque –cuenta un apólogo tibetano– y he

tenido miedo porque creía que era un animal feroz. Me he acercado y he visto que era un hombre. Me he acercado un poco más y he visto que era un hermano». La espiritualidad judeo-cristiana propone descubrir en el otro «carne de mi carne y sangre de mi sangre». Y el libro de Tobías apostilla: «Si ves un pobre, no vuelvas el rostro, y Dios no apartará su rostro de ti» (Tob 4,7). Esta invitación tiene hoy una gran actualidad para construir una espiritualidad ecuménica ya que invita a trascender la corteza de las cosas para percibir el latido del hermano.

Pasajes y fronteras

Cuando se despliega el dar más de sí, los pasajes se convierten en un símbolo de la espiritualidad. Sobrepasar las fronteras, que con frecuencia están custodiadas por dispositivos nacionales, por ideologías fundamentalistas y por convicciones excluyentes, es un dinamismo básico de la espiritualidad hoy. En los últimos años, las voluntades solidarias eclosionan en organizaciones *sin fronteras*. Traspasar las fronteras es el nuevo estatuto de lo humano. No solo las fronteras físicas a causa de la movilidad social, sino las fronteras culturales y religiosas a causa de la solidaridad. La persistencia del límite convive con la apertura de las fronteras. El resultado es el asombro o el vértigo. «Solo somos pasajes», llegará a decir Le Clézio. «Cada cosa lleva en sí su infinito, pero ese infinito tiene un cuerpo, no es una idea» (2010, pp. 14-40).

Lo decisivo en este momento es que las sociedades están dando más de sí cuando se hacen interdependientes, cuando crean la ciudadanía cosmopolita, cuando amanecen zonas transfronterizas. Los Estados y las naciones se sobrepasan, y los grandes asuntos políticos afectan al conjunto de la humanidad. Las fronteras dejan paso a espacios de movilización y de representación de intereses, de discusión y debates, que trascienden los ámbitos competenciales y las lógicas soberanas.

Amanece una ciudadanía para la Aldea global, en la cual las diferencias culturales, étnicas y religiosas no representan elementos excluyentes, sino que serán inclusivas o no tendrán ninguna legitimidad moral. Pero, a su vez, se crea una nueva vulnerabilidad constituida por el desarraigo, la quiebra de las redes sociales y la inexistencia de instituciones que garanticen los bienes básicos.

Amanece una común pertenencia a la humanidad cuya supervivencia de la vida dependerá de las relaciones de fraternidad entre los humanos, entre estos y

los seres vivos, y entre los hombres y la naturaleza; es la primera vez en la historia de la especie humana que se conjuran el interés y la solidaridad, la ética y la biología, la simpatía y la gratuidad, lo local y lo global. Por lo mismo, se crea una nueva vulnerabilidad proporcional al poder de destrucción que tienen los dispositivos políticos, militares y tecnológicos.

En el origen del capitalismo industrial se vio en los pasajes el símbolo de una realidad naciente. En su estudio de París, como capital del siglo XIX, Walter Benjamin vio en los pasajes que empezaban a poblar las ciudades modernas «los templos del capital mercantil», el lugar en el que se escenifican el fetichismo de la mercancía, la mirada clausurada por el consumo y la cosificación del mundo. En ellos se representaba el sueño utópico del capitalismo, el reino de la mercancía y poder de compra, la densidad del espacio urbano y sus transacciones humanas. «Todos los errores de la conciencia burguesa» (Buck-Morss, 1995).

Aquello que significó el laboratorio de los sueños y expectativas se pervierte en el siglo XX. El pasaje mágico del siglo XIX se degradó en el siglo XX hasta el punto de convertirse en urinario de perros y personas, lugar de trabajo de prostitutas, mal olor y miedos que acompañan a los viandantes (Céline, 1952).

En el siglo XXI, el símbolo de los pasajes da paso al símbolo de las fronteras para expresar las tres grandes experiencias que constituyen el patrimonio espiritual de principios de siglo: la frontera como límite, como lugar de paso y como mecanismo de exclusión.

El límite constituye a los seres humanos en habitantes de fronteras, unas separan el presente y el futuro, otras ordenan el ecosistema humano entre dependencias y libertades, otras nos sitúan entre lo ordinario y lo insólito, entre lo habitual y lo sorprendente. Encontrarse con una frontera es toparse con un límite: somos para la comunicación y nos topamos con la soledad; somos para la salud y nos topamos con la enfermedad, somos para la convivencia y nos topamos con el desamor. La frontera es el lugar espiritual del *límite* por el cual nos constituimos como humanos.

La frontera es, también, un lugar de paso que nos introduce en la alteridad, en la diversidad, en lo extraño. Nos confronta con lo que es otro, distinto de nosotros, y con las posibilidades que no se han realizado todavía. Ayer conocimos la frontera de la caza, la ganadería, la agricultura, la industrialización, y hoy las prácticas transnacionales, la internacionalización de la economía, el desplazamiento masivo de las personas, las redes planetarias de información. Las fronteras marcan el lugar *de paso*. La aspiración de aquel joven ante la muralla de Melilla indica el inevitable pasaje: «Si ustedes construyen muros, nosotros

construiremos túneles».

En tercer lugar, las fronteras marcan confines excluyentes; señalan el dentro y el fuera, los míos y los otros; son sistemas de clasificación que orillan y expulsan. Con las fronteras nacieron también los espacios reservados y los territorios comanches. En nombre de la seguridad se construyen murallas y se electrifican territorios para defenderse ante cualquier potencial amenaza; en nombre del miedo se delimitan sistemas cerrados y se construyen estereotipos excluyentes; en nombre de la paz se preserva del contacto y se evitan contagios. La frontera es de este modo un productor de *exclusiones*.

Los potenciales

La espiritualidad, *dar más de sí*, no se confunde con lo distante y extraño ni con lo desvinculado y desarraigado. Quien ha sabido expresar esta dimensión de potencialidad de lo real ha sido el filósofo Ernst Bloch, con préstamos de la tradición judeo-cristiana y del marxismo humanista; intuyó que, para caminar, los pueblos necesitan potenciales que bullan en su interior; habló del potencial profético para ir más allá del presente y recuperar la densidad del pasado y el horizonte posible; se hace necesario el potencial sanatorio para ir más allá de la decepción y curarla; habló del potencial cantor para mostrar que lo deseado vale la pena y el esfuerzo es proporcional a la belleza del resultado; y creía necesario el potencial organizativo para ir más allá del acratismo y disciplinar la marcha como tarea colectiva. Si calla el potencial profético, los pueblos se quedan sin vigías; si desiste el potencial curativo, los pueblos se cansan; si callan los cantores, los pueblos se desaniman, y si no hay potencial organizativo, no hay posibilidad de caminar juntos. Los cuatro potenciales anidan en el interior de las personas y de los pueblos como energía social (Álvarez Bolado, 1981).

A través de ellos no solo se camina en el interior de oscuridades, de marismas y de nubarrones, sino que permite explorar nuevas potencialidades y alternativas.

ESPIRITUALIDAD TRANSRELIGIOSA

La Divinidad ha salido al encuentro de todos los pueblos en muchas ocasiones y de múltiples formas. Toda esta diversidad, afirma la Comisión Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, verdadera biodiversidad religiosa, refleja la incontenible riqueza y profundidad espiritual humana, debe ser valorada, agradecida, protegida y conservada, en un enriquecimiento mutuo y un mejor servicio a la Humanidad, a la que en definitiva quiere servir. Después de milenios de caminar solas, cada una por su valle, cantando alabanzas a la Divinidad, las religiones, que han salido ahora de su valle y se han encontrado con las demás en la planicie de la actual mundialización, deben hermanarse en un mismo y multiforme canto de alabanza, y en una sincera e irreversible alianza de civilizaciones y religiones a favor del planeta, de la vida, del amor, la justicia y la paz (Comisión Teológica Internacional de la EATWOT, 2010).

Aunque se haya olvidado en ciertos círculos católicos, lo reclamaba el Concilio Vaticano II al afirmar que también las otras religiones «reflejan un rayo de aquella Verdad que ilumina a todos los seres humanos» (*Nostra aetate* 2). Al reconocer la existencia de «semillas de verdad», plantea el verdadero reto de articular verdad y alteridad en la escucha y no en la autosuficiencia, en el encuentro y no en la exclusión, en la humildad y no en la arrogancia.

Cuando se renuncia a la colaboración es porque se identifica una sola confesión con la ética común, o se confunde una sola religión con la sociedad, o se proclama la falsa identificación entre cristianismo y Occidente, o se tiene nostalgia de aquellos tiempos en los que solo una tradición cultural o confesión religiosa pretendía imponerse al resto de la sociedad.

Es hermoso ver a las Iglesias ayudar y apoyar a la sociedad en su pretensión de crear valores para vivir juntos y favorecer la atención a los que están peor situados. Es triste verlas despreciar a los constructores de la ética común o de los consensos alcanzados en el ámbito de los derechos humanos.

A este quehacer contribuye decididamente la espiritualidad de la solidaridad, entendida como «vida interior profunda, como fidelidad-compromiso en la

aventura humana, como búsqueda de un verdadero servicio a los otros, atenta a la dimensión estética y a la creación de belleza en las relaciones humanas. Espiritualidad, sobre todo, como antídoto al nihilismo, que unos y otros deben temer en cuanto niega todo proyecto, todo principio ético, toda ideología» (Bianchi, 2009, p. 67).

El hombre planetario necesita formas complementarias de mirar al mundo, formas parciales y troceadas, pero también formas totales e integradas, lo cual solo es posible en contextos de libertad, respetuosos con todas creencias y las culturas. Albert Camus entendió en *La peste* (1947) que «el único problema concreto que conozco hoy es poder ser santo sin Dios». Es posible una búsqueda interreligiosa a fin de hacer de la vida humana un camino de espiritualidad.

Todas las grandes sabidurías mundiales han tenido una pretensión de algo universal que se sustenta en unos casos, en la condición de imagen y semejanza de Dios; en otros casos en la pertenencia al género humano o a la familia humana, o en el uso compartido de la razón.

La espiritualidad de la solidaridad aporta a la construcción de la común humanidad la gratuidad como camino de universalidad. El amor gratuito constituye la musculatura ética de la acción solidaria, que se despliega en amor incondicional. Por el amor gratuito, unos y otros somos capaces de ayudar, de anteponer al otro, de preferir a los que están peor situados, de luchar contra la injusticia y de este modo, ser humanos. El amor es la fuerza de la que se nutren todas las religiones.

La capacidad de dar la vida por los otros, como un continuo solidario que va desde los gestos más sencillos hasta los más heroicos, ocupa un lugar central en la construcción de la espiritualidad de la solidaridad, de este modo entra en contacto con algo que nos sobrepasa y puede ser comunicado y compartido con los demás. El amor gratuito constituye la musculatura ética de los actuales aventureros, del absoluto que se sustancia en generosidad y magnanimidad. Como sugiere Tzvetan Todorov, es posible cultivar una manera diferente de vivir con el absoluto más allá del esteticismo y del maniqueísmo.

Ir más lejos

El *dar más de sí* se complementa con *ir más lejos* de lo instituido. O como fórmula poéticamente Konstantinos Kavafis en *Ítaca*: «Más lejos de los árboles caídos que ahora nos aprisionan... más lejos del presente que ahora nos

encadena... más lejos del mañana que ya se está acercando. Y, cuando lo hayáis conseguido, tened muy presente no deteneros, y cuando os sintáis liberados, emprended otra vez nuevos pasos, y cuando creáis haber llegado, sabed encontrar nuevas sendas». ¿Qué dirán los dioses –se pregunta el poeta en *Camí cap un nou cant*– si se detienen nuestros pasos o creemos que es posible contentarse con lo poco que hemos avanzado? Nos dirán: «Miserable aquel desdichado / desprovisto de la humanidad del constante empezar». O como sugiere otro poeta: «De todo quedaron tres certezas, / la certeza de que siempre estaba comenzando, / la certeza de que había que seguir / y la certeza de que sería interrumpido antes de terminar».

El espíritu gesticula y parpadea cuando un determinado sistema social hace tambalear estructuras de injusticia y anuncia que es posible otro mundo. La crisis actual muestra la debilidad y las contradicciones de un sistema que causa sufrimiento evitable y gratuito y el mundo entero necesita ir más lejos para engendrar mejores condiciones de vida para todos y no reducirse a simulacros de refundación y maquillajes del capitalismo salvaje. Este espíritu le ha permitido al místico Pedro Casaldáliga decir que «la noche de los pobres está en vela y el dueño de la tierra ha decretado abrir todos los surcos y graneros, porque el eón del lucro ya ha pasado».

El espíritu gesticula y parpadea en los movimientos migratorios que traen noticia del nacimiento de un mundo mestizo, único e interdependiente; un mundo que rompe la distinción entre los de dentro y los de fuera, los míos y los otros. O como dice el místico: «Somos híbridos amasados de arcilla y de espíritu» (Levy, 1992).

El espíritu gesticula y parpadea cuando la fragilidad se convierte en revelación y va más allá del poder y de la dominación. Como escribe el místico José Jiménez Lozano: «En la oquedad de nuestro barro breve / está la versión de Dios en pequeñez humana». «Oh Dios, yo te pido por que no sufra más verte en túnica de Rey, ropas de seda y entre los triunfadores».

El espíritu gesticula y parpadea allí donde se vence, como quería la mística María Zambrano, el idealismo *guerrero* masculino, que se ha caracterizado siempre por su ansia de control y de sometimiento, y nace la capacidad de ternura, que hace tambalear al poder absoluto y disuelve el autoritarismo sea político o religioso, sea familiar o cultural, incluso sabe, como advertía Gilles Deleuze, que «la Verdad siempre tiene los lindes hechos trizas» (2007, p. 122).

El espíritu gesticula y parpadea en aquellos que caminan a pesar de los cansancios y decepciones. Cuando todo parece quebrarse existe la posibilidad de

ser resistente; cuando todo se da por perdido existe la posibilidad de rescatar la esperanza; cuando todo tira hacia abajo existe la posibilidad de elevarse, como decía la mística Simone Weil, escapar a la lógica implacable de la gravedad (1995).

Las redes

Andrés Neuman, en la novela *El viajero del siglo* (2009), ha recuperado narrativamente los tres sentidos existenciales de la red: «Casi todo el mundo vive así –dice su protagonista– entre irse y quedarse como en una frontera. Una especie de extranjería total, sin países. Una forma de estar en el mundo, donde todos los lugares y ninguno son los tuyos... nos movemos entre fronteras a su vez móviles».

Especial importancia tendrá para potenciar esta dimensión reticular el advenimiento de la sociedad de la información. El uso de los ordenadores, el dominio de Internet, las telecomunicaciones o los productos electrónico son la parte más visible de un proceso que ha producido un cambio tan radical como pudo ser la revolución del neolítico.

La red, como una nueva residencia mental y cordial, impregna todos los ámbitos de la actividad humana. Como *potencial tecnológico* alude a la capacidad de cortar las distancias e introducir la simultaneidad como nueva experiencia del espacio y del tiempo; permite que lo lejano se haga próximo y lo distante simultáneo. De este modo sirve tanto para facilitar las relaciones mediante la participación de los ciudadanos como para situar a las personas en una nueva realidad virtual.

Como *modelo social*, la red enfatiza una sociedad con voces diversas y plurales, en la que ningún actor tiene la representación exclusiva ni el monopolio sobre el resto de las voces. Por esta razón facilita la participación de lo diverso y posibilita la consulta permanente, la colaboración en los debates, la presentación de alternativas, la comunicación constante. La red alude a un conjunto de personas que interactúan dentro de una estructura ligera, de manera libre y con posibilidades abiertas de interacción. Cuando impregna las relaciones sociales nace la sociedad-red y los movimientos globales; cuando informa la cultura nace el pensamiento-red; cuando regula la intervención social nacen las organizaciones y el trabajo en red. Cada uno de estos escenarios visibilizará en un futuro los distintos rostros de la participación social y obliga a repensarla desde las

extraordinarias y cada vez mayores posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías (García Roca, 2004).

Hace algunos meses asistimos a la enorme creatividad popular que encierra la sociedad de la información. Un ingeniero civil informático, desde la ciudad de Barranquilla, provocaba la mayor movilización lograda contra los secuestros colombianos de la FARC. En un solo mes, entre 15 y 20 millones de personas salieron a las calles. La sociedad colombiana despertó de la indiferencia y más de 130 ciudades en el mundo se movilizaron. «A partir de hoy se inicia un nuevo camino», dicen los organizadores.

No cabe duda de que las ágoras de los griegos, los foros de los romanos, los Parlamentos de los modernos van siendo sustituidos por los blogs y por los foros, como espacio público de interacción y de comunicación, que permiten argumentar, discutir y deliberar sobre intereses comunes. Las redes son caminos para ir más lejos, que canalizan en muchos casos la pasión creativa, que hermana con el reino desconocido de las posibilidades y postula que un mundo mejor es posible mediante la acción creadora. Pero ese mundo no está ahí fuera, esperándonos, sino que será traído por la participación de todos y la comunicación como germen de un sistema mundial de reciprocidad basado en la cooperación a distancia, en las transacciones a distancia, en las obligaciones a distancia, en los conflictos a distancia, en la ayuda a distancia.

La reclaman los líderes mundiales y la echan en falta los movimientos sociales. Lo proponía Juan Pablo II ante las Naciones Unidas al reclamar *un alma* para la globalización en curso, un suplemento del alma que no tiene por qué identificarse con las bellas almas, sino que el alma también grita y protesta.

Esta experiencia de superación de las distancias es un salto cualitativo en la conciencia espiritual de nuestro tiempo, y permite ver por detrás de la diversidad aquello que nos une como humanos y vencer la fuerza del destino, como si de un nacimiento se tratara, según la bella imagen de Hannah Arendt: «Puesto que cada persona es un inicio y un recién llegado al mundo, las personas pueden tomar iniciativas, convertirse en precursoras y comenzar algo nuevo [...] El comenzar de nuevo parece un milagro allí donde nos lo encontramos como experiencia viva» (1993). Somos visitados por *alguien* que tan solo necesita el valor de salir de uno mismo, de deshabituarse, de exponerse a la acción creadora. Es la invitación a trascender el yo posesivo, a cultivarlo y fortalecerlo en comunión con los otros seres humanos y con la naturaleza.

Frenos de emergencia

La espiritualidad para el siglo XXI desarrollará frenos de emergencia ante todo aquello que es inhumano, de este modo confraterniza con *el humanismo crítico*, que enseñó los caminos de la resistencia y la capacidad de transgresión ante todo aquello que se nos ha impuesto. La imagen de los frenos de emergencia que construyó Walter Benjamin es una buena metáfora para el ejercicio del voluntariado actual. Decía que la humanidad ha estado más interesada en construir el motor del desarrollo, que en dotar de frenos de emergencia ante las posibles catástrofes. En cada sociedad hay metástasis que desencadenan procesos que destruyen o dificultan la vida. Ante ese poder destructivo, la espiritualidad de la solidaridad reduce sus efectos y protege a los más débiles. Lo cual se puede hacer negando o reduciendo la potencia expansiva, o fortaleciendo positivamente el organismo. La espiritualidad actual es como una especie de frenos de emergencia en la medida que contradice algunos valores dominantes; de este modo el voluntariado maduro pertenece al sistema inmunitario de la sociedad.

Toda persona y toda sociedad necesitan inmunizaciones que protegen contra aquello que dificulta la realización personal y la vida en común. La inmunidad es un poder de conservación de la vida que le concede fortaleza vital a un organismo vivo ante un cuerpo extraño; en el ámbito de la salud, alguien es inmune cuando es refractario, de manera natural o inducida, a ciertas enfermedades. La inmunización se produce por dos medios radicalmente distintos: al modo como producen fortaleza las vitaminas, y al modo como la produce la vacunación. Mientras las vitaminas fortalecen incorporando directa y positivamente aquello de lo que somos deficitarios; la vacunación inyecta algo que niega o reduce la potencia expansiva al crear anticuerpos para defenderse de la enfermedad.

El secreto de las prácticas de vacunación está en la contradicción que sitúa en el propio cuerpo una sustancia patógena precisamente para protegernos de ella, ya que bloquea su desarrollo natural. Cuando a un enfermo de cáncer se le trata con quimioterapia, en el fondo se le envenena para que la negatividad se convierta en curación; sobrevive por inocularle veneno, o al menos aumentan sus posibilidades de sobrevivir. La vacuna contra el sarampión nos hace inmunes.

Construir voluntariado es construir comunidad, y construir comunidad es construir inmunidad (Espósito, 2002 y 2004, pp. 41-45). Comunidad e inmunidad es el anverso y el reverso de un mismo proceso.

Inmuniza contra un modo de entender el poder como dominio para entenderse

desde la lógica cooperativa y dialógica. El dominio soberano deja paso a la colaboración, el control desde lo alto a la dimensión horizontal, la autosuficiencia a la corresponsabilidad. Ulrich Beck ha hablado de necesidad de abajamiento y *despotenciamiento* para abordar los nuevos riesgos, una especie de *subpolítica* que «configure la sociedad desde abajo» (Beck, 2000, p. 52). Esta *subpolítica* es un lugar para la espiritualidad que no significa desinterés por las instituciones políticas sino que las incluye a la vez que las sobrepasa. No sirve ya la vieja representación de la acción que centraba su eficacia en las instituciones fuertes, en los medios potentes y en la tradición vertical con pretensiones de dominio desde arriba. Sin movilización de la conciencia y sin responsabilidad de las poblaciones ninguna causa puede ser humana. Hay un uso de los medios fuertes y potentes para producir la ayuda que causa mayores males cuando está obsesionada en el control, en el dominio y en la fuerza más que en la cooperación humilde y en la responsabilidad compartida.

Necesitamos de una sólida espiritualidad que proporcione estímulos para autolimitar reflexivamente a los agentes sociales en beneficio de su propio interés, conseguir que las civilizaciones y las culturas comprendan la dependencia que las vinculan unas a otras y el enriquecimiento que supone el intercambio y la hibridación (Innerarity, 2010, p. 9).

ESPIRITUALIDAD COTIDIANA

La espiritualidad de la solidaridad trajina en lo común y transcurre por los entresijos de lo cotidiano, por aquello que, en palabras de Maurice Blanchot, somos en primer lugar y lo más a menudo, en el trabajo, en el ocio, en la vigilia, en el sueño, en la calle, en lo privado de la existencia. Remite a lo trivial y espontáneo, que se sustrae a toda forma especulativa. Es lo familiar, que pertenece a la insignificancia, y lo insignificante no tiene secreto, pero quizá por ello es el lugar de toda significación posible. Es lo inadvertido que carece de mapas conceptuales para aprehenderlo; es lo que no vemos nunca por primera vez, sino que solo podemos volverlo a ver (Blanchot, 1970, p. 385).

En lo cotidiano todo es híbrido, fusión o sincretismo, sin que se pueda contraponer lo popular y lo culto, lo próximo y lo lejano, lo rural y lo urbano, lo autóctono y lo cosmopolita, la alta cultura y la cultura popular. En ese espacio, como observa Carlos Monsivais, coexisten burgueses y vendedores de flores, policías y el hampa, héroes y asaltantes, vírgenes y lascivos, la puta y la doncella; conviven sin líneas de frontera, de modo que el héroe puede ser también lascivo, el policía puede ser jefe del hampa, el héroe un asaltante (Monsivais, 2000, p. 44).

Mirar más profundo

Hablar de espiritualidad de lo cotidiano es reconocer la interpelación de lo superficial, que escapa y no se deja aprehender. En ella se ofrece el mundo entero, pero a la medida de la mirada. El ser humano está hundido en lo cotidiano y a la vez es capaz de mirar más profundamente. Lo cotidiano está sembrado de capacidades de la propia gente, de potencialidades de cada lugar, de dinamismos informales. Pero también es el lugar donde anidan contradicciones, conflictos y destrucciones.

Lo local ya no es un espacio geográficamente delimitado, sino una categoría,

una utopía y una idea. Pero sobre todo un régimen «atencional» por el cual la población tiene soluciones y no solo problemas, y el territorio encierra un patrimonio conformado por tradiciones, bienes culturales, intereses, formas de estar y de sentir. Lo local es un aprovisionamiento de símbolos, leyendas, mitos, costumbres y lenguajes populares. Lo local es depósito y reserva de energías espirituales (Latouche, 2004).

En lo cotidiano hay también formas intensas de deterioro, lugares en los que se anula una vida digna. Como dice Ernesto Sábato, «el desastre no está fuera; arde en el comedor de nuestra casa». La espiritualidad siempre estará amenazada por la idea gnóstica de la caída, que le distancia de los lugares de la destrucción para domiciliarse en los lugares de lo puro. Sin embargo, la espiritualidad de la solidaridad intenta superar las escisiones y los dilemas entre lo puro y lo impuro, lo espiritual y lo material.

Los místicos destruyen todo aquello que separa, incluso destruyen el nombre de Dios si es motivo de separación. San Juan de la Cruz intuía que en la experiencia mística se trasciende toda creencia, «toda creencia trascendiendo». En esta superación de las escisiones, cada patrimonio espiritual ha hecho una aportación decisiva. El budismo enfatiza la iluminación, que se consigue a través de la intuición, del aislamiento, del modo de sentarse o del dominio de la respiración; de la meditación se espera que la vida se abra al nirvana, a un conocimiento interior que nos hace ver la plenitud del mundo a través de su radical inconsistencia.

El hinduismo acentúa la unión con el absoluto mediante técnicas conocidas como yoga (meditación, autodisciplina...), que llevan a la unificación del ser e incluye la acción desinteresada (*karma*), la devoción y el amor absoluto a Dios y el autoconocimiento. Se representó la realidad «como un vacío siempre en acción e inagotable, como un abismo insondable, que unifica el mundo».

El islam convirtió la oración en un pilar básico de la espiritualidad. Cinco oraciones repartidas a lo largo del día, en dirección a La Meca y siguiendo un ritual preciso, permite comulgar con el género humano, con la tierra y con Dios. De este modo lo expresaba el místico islámico en el siglo XII Ibn Arabí: «Así es el hombre universal, lleva en sí el germen de todos los seres, ya que es capaz de abrazar todas las verdades... Decir que Dios existe es como decir que el mundo es único».

El judaísmo vio en la meditación, que se realiza tres veces al día, un momento de oración y de reflexión en el que se hacen bendiciones y se recitan salmos de alabanza, agradecimiento, petición y confesión. La Torá, como libro sagrado que

se lee y se recita en la sinagoga y en familia durante el *sabbat* y las fiestas, es el principal vehículo para la experiencia mística.

El catolicismo incorpora las distintas vías de la iluminación, la meditación, la contemplación y la oración como unión con Dios. Pero hace una inflexión en los caminos de la espiritualidad que le lleva a transitar por las veredas del mundo, a domiciliarse en los pesebres, a rastrear *al que viene* por las noches de la historia, y a buscarle escondido tras los rastros y huellas de los perdedores.

Esta unión cósmica fue reconocida por el Concilio Vaticano II al afirmar que, «por su encarnación, el Hijo de Dios se unió de alguna manera a todo ser humano» (*Gaudium et spes* 22b). Cada ser humano fue tocado por el Hijo de Dios, no solo los bautizados y cristianos. Él tiene que ver con cada miembro de la familia humana, independientemente de la religión en la que está inscrito, para hacer su curso en la historia de la humanidad (Boff, 2009).

Vivir en la angustia de la carne

La espiritualidad es cosa de la carne, de la materia; es *vivir en la carne*, adentrándose en ella, sabiendo de su angustia y de su muerte. La espiritualidad de la solidaridad siente la angustia de la carne y es reverente con ella, la penetra poco a poco, va entrando en su interior, va haciéndose dueño de sus secretos y al hacerla transparente, la espiritualiza... la hace dejar de ser extraña (Zambrano, 2007, pp. 47-62). «Cada cosa lleva en sí su infinito. Pero ese infinito tiene un cuerpo, no es una idea. Es el espacio preciso de la materia del que no puede salir. Todo lo que es, es infinitamente... Como la respiración imperceptible de un gigante acostado, el universo está animado. País que no tiene fronteras, país que no puede abandonarse, ni por arriba, ni por abajo, ni por el pasado, ni por el futuro» (Le Clézio, 2010, p. 14).

La carne significa encuentro con el rostro y contextualización, evoca experiencia de necesidad del otro, escisión que se sustancia encarnada en el hambre de presencia. Asumir la carne significa hermanar el bien con la verdad, la ética con la política, la idealidad con la realidad. La espiritualidad de la solidaridad no es la marca de los justos ni el espacio de las bellas almas, sino la vecindad con el dolor humano, que convierte en cuestión de entrañas el gemido de las gentes. Por esta razón, vivir según la carne es la manera más peligrosa para todo tipo de idealismo. Es la fuerza que le permite decir a León Felipe ante la cabeza rota del niño de Vallecas: «De aquí no se va nadie. Nadie, ni el místico

ni el suicida, y es inútil, inútil toda huida, ni por abajo ni por arriba».

La espiritualidad solidaria nace y se alimenta en contacto con lo cotidiano y tiene una vocación decidida a cargar con él, respetar su complejidad y aceptar las condiciones históricas para su realización.

La espiritualidad tiene mayor afinidad con lo cotidiano que con el idealismo o con la nostalgia de un tiempo pasado; con frecuencia, el tiempo se vive como un elemento que perturba y la carne como algo que daña el compromiso. Esta instalación en la carne «constituye la orientación previa de nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que aquello que nos sale al encuentro nos diga algo» (Gadamer, 1960, p. 224).

La espiritualidad, que ha pasado como de puntillas por lo cotidiano, es simplemente un capítulo de la retórica; necesita establecer hoy una nueva relación con la historia, con la sociedad y con el sujeto; en caso contrario deja de ser una fuerza para convertirse en un cemento de iniciados.

Alumbramiento

La espiritualidad de la solidaridad convierte la vida cotidiana y corriente, formada por constantes fusiones entre lo formal y lo informal, lo comunitario y lo institucional, el deseo y la acción, en constante alumbramiento. En la vida cotidiana, alejada de la crónica y del espectáculo, hay palabras no dichas, acciones no realizadas, personas no conocidas que traen noticias del absoluto. Bastará estar alerta ante lo inesperado.

Pero también, como reconoce Jean-Marie Gustave Le Clézio, en el interior de su éxtasis material se percibe «la energía sin límites, llevada a su límite, de lo desconocido antes de la vida...», «es un centro de fuego que llamea, esa célula madre que no deja de dividirse, extenderse, esa matriz inmensamente caliente que no deja de trabajar en el mundo». El movimiento que hace eclosionar nunca se termina, nunca se acaba. Todo lo que es pertenece a ese gesto de alumbramiento. Todo es irradiación» (2010, p. 23).

Pero sobre todo irradia la bondad de cada uno, que cristaliza en una amplia geografía de servicios de proximidad, relaciones de vecindad y ejercicios de autoayuda. La vida cotidiana está trenzada de acciones que se realizan a favor del otro, unas veces cuidando a los niños, otras repartiendo alimentos, creando redes entre los mayores, devolviendo una ilusión cuando se ha perdido,

caminando juntos cuando el fardo de la vida es demasiado pesado.

La solidaridad se convierte entonces en alumbramiento que emerge en cada persona, en los organismos vivos, en cada ser del universo, en el mundo subatómico, en las energías primordiales. Esta capacidad ha sido identificada como sagrada, ya que habita el universo como una realidad última que nos empapa y nos impregna. A través de la interioridad no solo profundizamos en nosotros mismos, sino que abrazamos al mundo, entramos en comunión con esa *suprema realidad*; vivimos en su templo, y cada gesto que hacemos puede tener un significado litúrgico de celebración.

Los seres humanos no han abandonado nunca la necesidad de asumir la apertura e indeterminación que la realidad conlleva. Ni conceptos delimitados, ni categorías puras, ni clasificaciones tajantes servirán para adentrarse en esa nueva realidad. Ya Spinoza habló de la ley del *conatus* para significar que «cada cuerpo se esfuerza cuanto está a su alcance para preservarse en el ser», tan importante es el instinto de conservación como el ímpetu que lleva a trascender. «El ser estático ha quedado declarado cesante», decía Ortega. «Y si alguien no quiere aceptar jovialmente este destino ineluctable, que pruebe a ser un mineral o, si puede, a ser un ángel».

Lo subraya Hannah Arendt al identificar la libertad humana como la capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo cuando actúa. Esta capacidad de empezar algo nuevo remite a la natalidad, que simboliza y constituye el acto inaugural. «Los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar». Al mundo le es consustancial la novedad. Tiene el anhelo, si no de lo absolutamente otro, por lo menos de lo modestamente otro, de lo posiblemente otro. De lo humanamente otro, en suma (Cruz, 1993).

Simone Weil (1995) ha ofrecido otra imagen para representar el modo de contravenir la ley, de elevarse por encima de la inercia de las cosas, de escapar a la lógica implacable de la gravedad, para *elevarse*. Somos visitados por algo que trasciende la piel, que deshábítúa y expone a la acción creadora. Es la invitación a trascender el yo, a potenciarlo, a cultivarlo en contacto con los demás, en comunión con los otros seres humanos y con la naturaleza, frente a la ley de la gravedad.

ESPIRITUALIDAD ECOLÓGICA

«Somos testigos –observa el físico Fritjof Capra– del inicio de un tremendo movimiento evolucionista. La creciente preocupación por la ecología, el fuerte interés por el misticismo, el redescubrimiento del tratamiento holístico de la salud y el curar, y la creciente conciencia feminista, son todas manifestaciones de la misma tendencia evolucionista. El universo ya no es visto como una máquina hecha a partir de una multitud de objetos separados, sino que aparece como un todo armonioso e indivisible; una red de relaciones dinámicas que incluyen al observador humano y su conciencia de modo esencial. El hecho de que la física moderna, manifestación de una especialización extrema de la mente racional, esté ahora haciendo contacto con el misticismo, esencia de la religión y manifestación de una especialización extrema de la mente intuitiva, denota muy hermosamente la unidad y la naturaleza complementaria de las modalidades racional e intuitiva de la conciencia. La física moderna puede mostrarle a las demás ciencias que el pensamiento científico no debe ser necesariamente reduccionista y mecánico; que las visiones holísticas ecológicas también son científicamente ciertas» (Capra, 2006, pp. 106-108).

La preocupación ecológica ocupa actualmente todas las agendas políticas, culturales y religiosas a causa del deterioro de los sistemas biológicos, del cambio climático, de la contaminación del aire y del agua y de la amenaza constante de las inundaciones.

La visión ecológica es una mutación cultural que impregna los modos de ser y de convivir, de sentir, de amar y de esperar. Ninguna espiritualidad puede ignorar este salto cualitativo que le distancia de la representación clásica del mundo griego como escisión entre cielo y tierra, cuerpo y alma, espiritual y corporal, individuo y comunidad; y también le distancia de la mentalidad ilustrada que convirtió la tierra en una simple cantera para la extracción de materiales y beneficios. La era ecológica ofrece, por primera vez en la historia, los préstamos para vivir la espiritualidad como acontecimiento integrado de las distintas dimensiones de la vida y de las relaciones entre la naturaleza, el hombre y la divinidad.

Antes de ser una preocupación por los parajes naturales y por la protección del medio ambiente, la espiritualidad ecológica es un hecho total que desvela cuánto amor, amistad y ternura puede haber en el corazón humano ante las diversas formas de vida que pueblan el planeta. El voluntariado no puede ser ajeno a esta mutación de la conciencia.

Mirar integralmente

La pretensión de integralidad, que caracteriza la era ecológica, desacredita a quienes plantean la experiencia espiritual sin atender simultáneamente a la sed de trascendencia y al hambre de pan; hace poco creíbles a quienes separan la morada de Dios y la casa de la comunidad.

Ha amanecido una longitud de onda que tiene como horizonte el respeto a todas las formas de vida, y como medio la razón débil que postula el cuidado de lo frágil y desautoriza toda voluntad de dominio para quedar atravesado por el cuidado y la admiración. Ya no se trata tanto de desencantar la naturaleza, para liberarla de mitos e ídolos como proponía el proceso de secularización, sino de reencantar el mundo con sus presencias ocultas, con sus guiños tan otros, con sus silencios tan sonoros.

La espiritualidad de la solidaridad hace suyo el imperativo ecológico que se alimenta en distintas tradiciones. La Conferencia Episcopal Canadiense ha hablado del «imperativo ecológico cristiano» (2003, 2008) como compromiso de la fe, proporcional al descuido que sufre la tierra. Postula la necesidad personal y colectiva de «elegir entre la vida y la muerte» (Dt 30,10), lo cual requiere de una «conversión personal y colectiva» para «amar el planeta como lo ama Dios». Invita a no dilapidar la herencia que el Padre ha confiado a los seres humanos, como en su día reprochó al hijo pródigo (Lc 15,11-32). Y promueve estilos de vida saludables y modelos de producción y consumo sostenibles. Dios puso a los seres humanos en el interior del jardín de Edén para que lo «cultivara y lo cuidase» (Gn 2,15). Por lo primero se le encomienda favorecer el crecimiento, por lo segundo asegurar la continuidad de los recursos, *desarrollo* (cultivar) *sostenible* (cuidarlo).

La originalidad del imperativo ecológico está en articular las tres ecologías; la natural, la humana y la social. Y respetar los equilibrios e intercambios entre el ambiente físico y biológico, el social y relacional, el mental y espiritual. Hay que cultivar y cuidar las especies vegetales y animales, vinculadas a los equilibrios

físicos y biológicos; hay que cultivar y cuidar las relaciones sociales, vinculadas al ser en comunidad, y hay que cultivar y cuidar las relaciones mentales y simbólicas, vinculadas a la condición de seres espirituales. No solo estamos articulados a la tierra en variedad de cadenas biológicas, sino que estamos asimismo vinculados afectivamente a los otros que aseguran la vida humana. Del mismo modo, estamos religados a la trascendencia y al misterio que nos habita para acceder a la experiencia de la gracia. La articulación de las tres ecologías constituye el nervio de la espiritualidad de la solidaridad.

Cortafuegos

La figura del cortafuegos ha acompañado a las mejores espiritualidades para significar que la vida solo crece allí donde es cuidada y defendida. El cortafuegos expresa esta doble función al modo como se destruye una carretera para cuidar el bosque o se cortan unos matorrales para evitar un incendio. Lo negativo tiene efectos productivos. La protección de la vida es inseparable de la negación de poderes que la obstruyen. Sin obstáculos ni conflictos, la vida del individuo no desarrolla energías; sin oposición al orden social, a las normas y a las costumbres, la historia carece de impulso.

El poder destructivo de los huracanes y de las catástrofes solo se mitiga mediante la construcción de cortafuegos y diques donde se concentra el esfuerzo colectivo que actúa como lugar de defensa y marca el lugar que impide volver hacia atrás. Dos cortafuegos tienen hoy una especial importancia. En primer lugar, la propia auto-organización de la gente, que promueve tejido social y musculatura comunitaria, donde es posible resistir y celebrar, formarse e informarse, evaluarse y sostenerse. La espiritualidad se abre de este modo a una forma de vivir que permite cargar con la realidad juntos y construir un nuevo tejido social alternativo en este tiempo de desarticulación de los movimientos y de las resistencias. Este sentido de pertenencia a un nosotros colectivo es obra del espíritu.

En segundo lugar, hay un cortafuegos constituido por la globalización de la solidaridad y de las resistencias al modo de una federación de voces, que vinculan los ámbitos locales, nacionales e internacionales, desde abajo hasta el nivel planetario. Conecta muchas acciones particulares en alianzas que incorpora a los propios damnificados, confía en las virtualidades latentes en cada ser y en sus potencialidades endógenas y energías regeneradoras y liberadoras. Cuando se une

una cantidad suficiente de personas en torno a una causa, muchos ideales comienzan a parecer alcanzables.

La espiritualidad ecológica construye cortafuegos contra el poder destructivo del consumo que subyace a la actual crisis global. No somos los consumidores de una tierra cuya herencia puede ser derrochada, sino simples albaceas de un legado que debe ser conservado y transmitido a las siguientes generaciones; nadie puede apropiarse de los bienes de la tierra en exclusiva ni dilapidarlos al margen de los otros ya nacidos o por nacer. La crisis ecológica marca los límites del consumo insostenible e impide confundir el consumo con el bienestar. Los límites del consumo, a la luz de la ecología medioambiental, consisten en que se puedan someter al principio de sostenibilidad. Los actuales problemas ecológicos, que van desde la desaparición de diversas especies vivas y la reducción de la biodiversidad hasta el deterioro de los grandes ecosistemas y cambios climáticos testifican que no hemos respetado los vínculos con la naturaleza, ya que «solo se le domina cuando se le obedece».

Este consumo insostenible que provoca la ruptura medioambiental afecta gravemente a la ecología social, ya que tiene efectos devastadores sobre todos los pueblos, especialmente sobre los pueblos del sur. La injusticia es la herida fundamental del imperativo ecológico. Una injusticia que afecta no solo a los más pobres del planeta, sino también a las generaciones futuras. Piénsese, por ejemplo, en el consumo de la energía atómica que parece necesaria para conservar el actual nivel de bienestar, pero serán las próximas generaciones las que deberán afrontar sus residuos. Los modelos actuales de producción y de consumo resultan insostenibles, no solo por imperativo biológico, sino también por imperativo de justicia. Existe una deuda ecológica hacia el planeta y hacia la humanidad. El consumo irracional es tan inmoral como suicida. La destrucción del medio ambiente golpea a los más vulnerables, sobre todo a los que dependen de los recursos naturales para sobrevivir. Ya se anuncia, a causa del calentamiento de la Tierra, la desaparición de algunos países y de algunas islas del Pacífico. La solidaridad con los últimos es un capítulo esencial de la nueva ecología que obliga a los países desarrollados a reducir drásticamente el consumo de energía, y a los países no industrializados a exigir ayuda para no depender solo de los recursos materiales y a no secundar los errores de los primeros.

La espiritualidad ecológica construye cortafuegos ante la arrogancia de la razón, que dejó sin defensas ante los totalitarismos del siglo XX, ante la actual degradación de la Tierra y ante la racionalización excluyente de la vida social. La solidaridad se ve enriquecida por esta nueva mentalidad, unas veces a través

de códigos evolutivos, que consideran a los seres humanos tierra que piensa, ama, espera y desespera, y otras veces a través del género apocalíptico, que anuncia que la vida *de todos* –pobres y ricos– está amenazada, que las especies vivas desaparecen e incluso ciudades enteras –del Norte y del Sur– serán destruidas cuando el mar incorpore el deshielo. En todas sus versiones, esta conciencia ecológica permite recuperar la responsabilidad personal y colectiva ante el destino común, ya que nadie está por encima ni al margen de las amenazas, ni siquiera aquellos que las producen, sino que todos están bajo los efectos de la destrucción de las condiciones de vida. Esta universalización de las amenazas, que no recaen solo sobre los pobres, sino también sobre los poderosos, ayuda a recrear el concepto mismo de solidaridad. La petrolera que destruya la Amazonía expropia la tierra a los indígenas, pero por primera vez en la historia amenaza el futuro de los propios explotadores.

Los límites del crecimiento solo serán posibles desde la profunda experiencia del *abajamiento*, de la *kénosis*. La insinceridad del discurso ecológico consiste en querer detener el deterioro del planeta a base de no extender los frutos del crecimiento a toda la humanidad. Si los chinos acceden al papel higiénico desaparecerá la Amazonía en un corto espacio de tiempo, proclaman desde el Norte. Si se extiende el uso del coche privado, que hoy es utilizado solo por un 8 % de la población, peligrará la capa de ozono, proclaman desde el Norte. Es un discurso perverso que no sabe hermanar la justicia ecológica con la justicia social. La ecología no será el nuevo pacto de los vencedores para mantener sus privilegios, sino una nueva fase de la espiritualidad con los pobres de la tierra, y con la tierra de los pobres.

El poder de la energía

A esta tarea contribuye decididamente el pensamiento científico, que ha hecho aportes decisivos para la representación del espíritu como energía unificante. La materia es energía altamente condensada y el universo está construido por redes de energía vibratoria, que produce una sinfonía de sonidos y de colores. Decía Werner Heisenberg que el universo no está hecho de cosas, sino de energía vibratoria que emana de algo todavía más profundo y sutil que los físicos llaman «energía de fondo» o «vacío cuántico». Mientras el vacío significaba en la física clásica la nada, en la mecánica cuántica alude a un equilibrio dinámico de partículas de materia y antimaterias en continuo aniquilamiento. La materia ha

perdido su centralidad a favor de la energía que se organiza en campos y redes.

Los astrofísicos, comenta Leonardo Boff en su artículo «La materia no existe, todo es energía», imaginan este vacío como un inmenso océano sin márgenes, ilimitado, inefable, indescriptible y misterioso, en el cual, como en un útero infinito, se hospedan todas las posibilidades y virtualidades del ser. No existe ninguna teoría científica que defina esta energía de fondo. Pero quizá esa «energía de fondo constituye la mejor metáfora de lo que significa Dios. Y la singularidad del ser humano es poder entrar en contacto consciente con aquella Energía». Invocarla, acogerla y percibirla en forma de vida, de irradiación y de entusiasmo. Ese *vacío* representa la plenitud de todas las posibles energías y de sus eventuales densificaciones en los seres. Es un vacío preñado, o fuente originaria de todo ser, anterior a todo lo que existe, anterior al espacio-tiempo (Boff, 2001). Quizá los seres humanos no seamos más que «una realización muy compleja, sutil e interactiva de energía». La energía está en todos y sin energía nada ni nadie podría existir (Boff, 2001).

Teilhard de Chardin nunca abandonó la idea de que Cristo habitaba en el «corazón de la Materia», como «una especie de elemento universal», de tal forma que «Cristo posee un cuerpo cósmico que se extiende por todo el universo», «¡Sorprendente liberación! –exclama en el corazón de la materia– la síntesis del hacia arriba y hacia adelante. Penetración de lo divino en lo carnal. Y a través de una reacción inevitable, transfiguración o transmutación de lo carnal en una irradiación de energía increíble».

Epílogo. Las trampas de la espiritualidad del voluntariado

La espiritualidad del voluntariado está sometida hoy a dificultades históricas y culturales. En la medida que es una dimensión esencial de la cultura se empobrece donde y cuando existe un desierto cultural. Cuando se pierde la experiencia espiritual, se pierde también la primacía de la solidaridad y se exilia el sentido cívico, la conciencia crítica y el buen gusto, todas ellas hermanas menores de la espiritualidad.

No ayuda a la espiritualidad el clima dualista que se inscribe en ciertas tradiciones. A todas las espiritualidades les ha perseguido la sombra del maniqueísmo, que afirma la doble naturaleza del universo, un mundo terrestre desolador y un reino celeste consolador, una vida sometida a las tinieblas y a la mortalidad y otra vida donde se produce la perfección suprema, la luz verdadera

y el puro espíritu. Planteado así, nace la evasión, pero nunca el espíritu solidario. Hay un dualismo que se expresa en el contraste entre el mundo imaginado por su espíritu y la mediocridad de gran número de sus experiencias. La espiritualidad de la solidaridad tendrá que custodiar tanto la capacidad de desear el mundo de otro modo como la desilusión. La utopía y el desencanto no son incompatibles. El voluntariado se resiste a separar la utopía y la imperfección, ni siquiera acepta que coexistan como espacios separados: un mundo perfecto junto a otro imperfecto. Se encuentra siempre en esa zona fronteriza donde se mezclan los mundos, la tierra y el cielo, lo divino y lo terrestre, la perfección y el límite.

El dualismo se expresa también en una representación extendida del voluntariado que le sitúa frente a las personas corrientes. A un lado la inmensa mayoría, los que no ven ni oyen, y al otro los elegidos, capaces de elevarse por encima del rebaño y transitar hacia la pureza espiritual (Todorov, 2007, p. 108). Los voluntarios no se alistan en la parte de los perfectos, sino que caen siempre de parte de los secundarios. Soledad Puértolas hizo una alabanza de los secundarios en la obra del *Quijote*. Y tituló su discurso de ingreso en la Real Academia Española «Aliados». Marcela, la hija del ventero, Dorotea, la duquesa, Cardenio, el caballero del Verde Gabán o el bandolero Roque Guinart. Tan importantes son para construir la historia los actores principales como los secundarios, que desde ese momento dejan de ser secundarios. Los secundarios, por aquellos a quienes les toca ocupar posiciones marginales en los diferentes órdenes de la vida y del arte, son poco visibles. Son personajes que se quedan un poco atrás pero traen noticias que daban pie a historias verdaderamente principales.

Con la misma intensidad que escapa del dualismo se defiende también de la trampa del espiritualismo, que le confunde con la intimidad individual desvinculada socialmente, discontinua temporalmente, e insensible a los avatares políticos, que acaba confundiendo el voluntariado con el acratismo. En la actualidad, la organización y la voluntad necesitan afirmarse con más vigor que nunca, por la organización *estamos* disciplinadamente en la historia y por la voluntad la construimos libremente. Es cierto que, con frecuencia, las estructuras se burlan de nosotros cuando sofocan las iniciativas, castran las voluntades e invernan las imaginaciones. La persona espiritual ofrece y recibe, escucha y habla, recibe y ofrece, toma y da, escucha y habla, experimenta y comunica, percibe y responde, desea y sueña. Le corresponde a la espiritualidad del siglo XXI comprender que «mi libertad soy *yo* más *nosotros*, y más *vosotros* más *ellos*. Solo se es realmente libre (espiritual) cuando se es posibilidad, también, de los

otros» (2004, p. 174).

La superación de esta trampa fue decisiva para orientar la espiritualidad en el mundo católico. 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 y a la Ilustración, otorga al individuo la libertad de salvarse a sí mismo fuera de las instituciones. Pero hoy sabemos que esa libertad lo es también de actuar creativamente dentro de las instituciones, no por fatalidad, no por obligación, sino por libre determinación. Que esta incluya partes de herencia, biología, educación, cultura, lengua, religión, política y moral, no hace más que darle a la voluntad un rostro más humano por más complejo (Fuentes, 2002, p. 176).

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

PARTE SEGUNDA

EMOCIONAR

«No oyes el río de lágrimas porque no has llorado. El día que nosotros lloramos, caímos en la cuenta de que otros también lloran». Así empezaba su homilía Mons. Arturo Lona en la masacre de Chiapas, donde mataron a adultos, mujeres y niños en la Navidad de 1998.

Los sentimientos son cruciales para comprender a los seres humanos y su evolución como seres históricos. Como han mostrado las investigaciones de Humberto Maturana, la emoción precede al conocimiento y crea focos de luz, como una especie de régimen atencional que ilumina o eclipsa la realidad y presta o no atención a la misma. Antes de sustanciarse en exigencia ética para la vida social, antes de convertirse en un principio de la vida pública, antes de presentarse como un criterio en el ámbito jurídico-político, la solidaridad es un sentimiento que se cultiva como deseo y como fuerza motriz. Unas veces a través de la indignación ante el sufrimiento innecesario e injusto, y otras a través de la seducción ante la bondad y la belleza se moviliza la fuerza interior que anida en los seres humanos. Por las emociones superamos los riesgos del miedo y la humillación, con ellas nos abrimos a las heridas y conmociones, y a través de ellas se desencadenan itinerarios personales de convivencia y comunión con los otros.

Las puertas de entrada de la emoción solidaria están entreabiertas a causa de la claudicación de los sentidos que produce la sociedad del anonimato, la cultura de la satisfacción y la ideología del conquistador. La mística de la solidaridad, que fecunda a los voluntariados, requiere de una pedagogía de los sentimientos que concilie la compasión con el reconocimiento y la universalidad, y la indignación con la dignidad y la justicia.

PAISAJE DE CLAMORES

Cuando el joven Buda, creador del sendero del conocimiento, abandonó su principado al pie del Himalaya, en la India del siglo VI a. C., salió en busca de iluminación; lo hizo conmovido y agitado por la contemplación de la mortalidad, la enfermedad y la discapacidad que había a su alrededor. Las privaciones y precariedades de la vida humana despertaron en él la necesidad ineludible de iniciar nuevos caminos. Aquel joven príncipe, que había sido protegido por su padre del conocimiento de la vejez, la enfermedad, la muerte y la vida espiritual, para evitar que su hijo renunciara a los placeres de la vida, se encontró con un anciano, un enfermo, un muerto y un monje, lo que se ha denominado *las cuatro señales*, que le animaron a buscar caminos de iluminación.

En el origen del movimiento de Jesús de Nazaret hay unos gemidos «que le conmovieron». Los clamores procedían de los excluidos socialmente (leprosos y deficientes mentales), de los marginados religiosamente (prostitutas y publicanos), de los oprimidos culturalmente (mujeres y niños), de los dependientes socialmente (viudas y huérfanos), de los minusválidos físicamente (sordos, mudos, lisiados y ciegos), de los atormentados psicológicamente (posesos y epilépticos), de los humildes espiritualmente (gente sencilla, pecadores arrepentidos) (Pieris, 2001, p. 14). Su vida no puede comprenderse al margen de la práctica compasiva. «La mística que Jesús vivió y enseñó, más que una mística de ojos cerrados, era una mística de ojos abiertos, comprometida en la percepción intensificada del sufrimiento ajeno» (Metz, 1997, p. 39). Hasta el extremo de que Pablo advierte a su comunidad para que se aleje de entusiasmos espirituales y soflamas carismáticas y vuelvan a Jesús (1 Cor 12). Una aguda sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno, oídos abiertos, es la provocación primordial del mensaje del Nazareno. La *compassio* no es una invitación al heroísmo o a una santidad fuera de lo común, pretende ser algo que se le puede exigir a todo el mundo, una virtud cotidiana. Su discipulado es inseparable de la cercanía al sufrimiento de los otros, y de la presencia en las luchas históricas a favor de quienes están peor situados.

Quedar afectado por una realidad doliente está también en el origen de la conciencia revolucionaria, como escenifica *Diarios de motocicleta* a través de las vicisitudes del viaje de Ernesto Guevara por Latinoamérica. En contacto con los hospitales de la Argentina rural «vio la tragedia que envuelve las vidas del proletariado por todo el mundo; en aquellos ojos agonizantes existe una disculpa sumisa y también, frecuentemente, una súplica desesperada de consuelo que se pierde en el vacío». En contacto con los trabajadores que iban a las minas de Chile, arriesgando sus vidas y viviendo una amarga historia de represión, aprendió a estimar la lucha por los derechos de los trabajadores. En contacto con la pobreza del Perú, desde las ruinas del Machu Picchu, sintió como propia la invitación de Pablo Neruda en su *Canto general*: «Sube a nacer conmigo, hermano. Dame la mano desde la profunda zona de tu dolor diseminado... Mostradme vuestra sangre y vuestro surco... yo vengo a hablar por vuestra boca muerta. Dadme el silencio, el agua, la esperanza. ¡Dadme la lucha, el hierro, los volcanes!».

En códigos religiosos, existenciales o políticos se reconoce en la emoción ante el sufrimiento el suelo nutricional de una espiritualidad de la solidaridad.

Mira y verás

Mientras la coalición de ejércitos occidentales invadía Iraq (marzo de 2003), la cadena de televisión CNN retransmitía los hechos en directo: «Conectamos con Iraq». Y el periodista desplazado al terreno contaba que «los ejércitos avanzan sin obstáculos, las cosas van bien, se camina lento, pero seguro, no hay resistencias ni obstáculos, la población saluda a los soldados...». «¿Dónde estás?», le pregunta el conductor del programa: «Voy detrás del ejército». De repente, sorprendentemente, la cadena conecta con Bagdad. Una joven aparece en pantalla y grita: «¡Paren, paren, paren!». El conductor del programa, aturdido, pregunta: «¿Quién eres, dónde estas?». «Soy Teresa, cooperante voluntaria, me encuentro en el lugar en el que ayer un proyectil acabó con la vida de unos niños mientras jugaban al fútbol».

Se escenifica de este modo el papel de los sentimientos y las emociones previos a la percepción de la realidad y a lo que en ella acontece. El primero sentía la realidad como periodista anónimo desde la retaguardia; la joven se identifica como voluntaria en el lugar mismo del sufrimiento. Se ven unas cosas detrás de los ejércitos y otras en los lugares de la destrucción. La solidaridad empieza

siendo un modo de sentir, que presta atención a la situación real de fragilidad, de injusticia y de sufrimiento, e ignora otras por insustanciales.

Una puerta de entrada a la espiritualidad del voluntariado es la mirada que despierta sentimientos e ilumina realidad. «Mira y sabrás» es el origen de la responsabilidad y de la acción solidaria, es una escuela de los ojos abiertos, del mirar detrás y más lejos, y como ha dicho el filósofo de ética Hans Jonas, es la raíz de una cultura de la sensibilidad y el origen de la conciencia moral, que puede despertar la bondad que existe en cada uno de nosotros.

A través de la mirada compasiva hay aspectos que interesan y dejan de interesar, lo que parece importante se convierte en insignificante, lo pequeño se torna grande. Nace una estimativa que afecta al modo de ser y de estar en el mundo. Es capaz incluso, como poéticamente soñó Saint-Exupéry en *El Principito*, de ver cómo discurren los animales, hablan las flores y cantan las estrellas. La realidad empieza a ser lo que hay y sus posibilidades, siempre que la mirada produzca una convulsión en la personalidad.

La fuerza de esta mirada es capaz de perforar la corteza de las cosas y desvelar lo oculto. Aquí radica su peligrosidad que le emparenta con la perspectiva crítica. No consiente con el encubrimiento de las estructuras económicas, que convierten las desigualdades y las pobreza en un componente necesario del crecimiento; no consiente con la geopolítica de la impotencia, que oculta las alternativas que rompen a pequeña escala la lógica del sistema; no consiente con la complicidad en las injusticias evitables por ser insignificante lo que está en sus manos. Tarea ingente, difícil y peligrosa, porque actualmente las nuevas pobreza se naturalizan, los sufrimientos se esconden y las injusticias adquieren la forma de la piel que se confunde con la realidad misma.

Esta mirada crítica, compasiva y posibilitadora requiere de un lugar social desde donde se pueda ver más realidad. Lo advertía el fundador de la escuela crítica cuando decía que, para conocer una habitación oscura, es preciso tantear, palpar y recorrer sus paredes, es preciso desplazarse del centro a sus límites. El mundo, el sistema, se conoce desde sus límites, desde su periferia, desde su espalda (Horkheimer, 1986, p. 108).

Recuerdo la conmoción que vivió un grupo de jóvenes voluntarios mientras colaboraba en el terremoto que azotó a Centroamérica en el año 2001. Mientras rastreaban por los escombros algún aliento de vida recibían los mensajes de los astronautas que por aquellos días enviaban información sobre la Tierra. «Tiene un color grisáceo... es tan pequeña la Tierra que cabe en una mano». Un bombero «sin fronteras» se acercó y nos dijo conmocionado que había

encontrado el cuerpo de una mujer y una niña abrazadas tan fuertemente que no podían separarlos. La mirada del astronauta y la mirada del cooperante eran dos formas de acceder a lo real. Ambas son necesarias, pero es la mirada del que huele y oye, siente y se deja afectar, la que inicia, fortalece y recrea una voluntad solidaria.

Hiere y ofende

Hay privaciones, restricciones y cicatrices que hieren y ofenden; hieren cuando no están en nuestras manos eliminarlas en absoluto; y ofenden cuando no hacemos todo lo que se puede hacer. Porque hieren es imposible sustraerse a la piedad, porque ofende es imposible sustraerse a la indignación. En ambos casos es imposible callar, no actuar, ni sublevarse. Hieren la destrucción causada por un maremoto y ofende la violencia practicada contra la mujer. Hieren la esclavitud en el siglo I y hieren y ofenden en el siglo XXI.

Hieren la calamidad ante la cual no se puede hacer nada, ofenden cuando podría ser evitada y no se hizo. Cuando algo hieren y ofenden simultáneamente, la realidad no solo muestra sus heridas, sino que interpela a la responsabilidad personal y colectiva, y suscita una conciencia, que se teje de indignación ante la indiferencia y de alternativas ante la posibilidad de construir otra historia.

Hay situaciones que suscitan la desproporción entre el abismo de la realidad, que se nos impone, y la insignificancia de lo que está en nuestras manos. Entonces, el hieren y ofenden hace imposible adaptarse a la situación, sino que se despliega en permanente comienzo y malestar. Así nace una espiritualidad de carácter iniciático que vive el deseo, expresado el poeta José Ángel Valiente, «que nadie / os ate en el siempre / o en el nunca... / para que cada nuevo día / amanezcáis / dispuestos a hallar / nuevos caminos / y a inventarlos».

Este doble dinamismo de la compasión recupera el carácter bidireccional de la mirada, que no solo mira, sino que se deja mirar. La autenticidad de la mirada compasiva consiste en dejarse mirar y percibir un cierto estremecimiento porque el que nos mira, también nos juzga; es la mirada de la víctima que cuestiona nuestro estilo de vida y nuestra sociedad patógena. La solidaridad nace de un estremecimiento ante la historia del sufrimiento evitable de la humanidad. En esa presencia deja de funcionar toda retórica, toda radicalización exclusivamente estética para valorar la acción voluntaria.

Fascina y seduce

La emoción del voluntariado no solo se nutre de gemidos y clamores, sino también de aspiración a la plenitud y a la realización personal, experiencias positivas que le liberan de complicidades sombrías y le reconcilia con los dinamismos luminosos de la vida. La responsabilidad personal no solo se despierta ante las fallas del sistema ni ante los desgarros de los individuos, sino también ante el asombro y la admiración que despierta la bondad. Cuando lo negativo acapara las motivaciones, es difícil que la espiritualidad se desvincule del pesimismo y de los aspectos lúgubres de una vida sacrificada e infeliz. Cuando la espiritualidad se hermana de modo excluyente con las desgracias del tiempo, pasa de puntillas por la vertiente gozosa de la vida. Es una de las aportaciones de Pablo de Tarso, para quien atender a los gemidos de la creación, que hieren y ofenden, resulta inseparable de la espera gozosa en ser liberados de la esclavitud, que fascina y seduce (Rom 8,22).

Hay una espiritualidad basada en el perfeccionamiento interior y en la realización personal, cuyos sentimientos han estado tradicionalmente unidos a las experiencias artísticas. Hay un emocionar de la solidaridad que aspira a un mundo distinto porque ya se está en él, que busca algo que ya se ha encontrado. Son sentimientos que hacen presentir, aunque sea de modo fugaz, un estado de perfección ausente el resto del tiempo. Sucede en la mirada de un niño, en la sonrisa de un adulto, en la gratitud de una relación, en la alegría de vivir.

Hay afectaciones sensibles que evocan una instancia inmaterial, a la que podemos referirnos como algo sagrado, como donación y como gracia. Como tal se descubre, pero no se inventa, viene a nosotros sin buscarla y a veces se nos impone como una fuerza que no es del todo nuestra. La solidaridad es la continuación de lo sagrado por otros medios. Como lo sagrado, seduce también en el lugar del desgarró y en el rostro nefasto de la realidad, como acertadamente expresó Pasolini, cuando se le preguntó por qué se interesaba en la vida de los marginados, como el protagonista de *Mamma Roma* (1962), y él respondió que lo hacía porque en ellos la vida se conserva sagrada en su miseria.

El sentimiento solidario convierte a los voluntarios en «aventureros del absoluto». Al emprender esta vía tienen la impresión de entrar en contacto con lo Verdadero, lo Bello, el Bien, el Amor. Se conquista con plena libertad pero le sobrepasa, se decide autónomamente pero no depende de la arbitrariedad. Como dice Todorov: «Es más un horizonte que un territorio. Sin él, la vida no vale lo

mismo. Lo que nos hace advertir la diferencia entre una vida que calificaríamos como *bella* o *rica de sentido* y una vida solo decorada de éxitos o de halagos» (Todorov, 2007, pp. 6, 254).

El sentimiento de felicidad acompaña al ejercicio de la solidaridad, sin ser vidas necesariamente ejemplares ni personas necesariamente felices, los voluntarios quieren que su propia vida esté llena de sentido. Y, de este modo, recrean la felicidad, que ya no tiene nada que ver con la lógica del consumo, sino que llama a nuestra puerta y pregunta qué soledad liberarás hoy, qué caído se levantará contigo, qué ahorro de agua podrás liberar, qué deterioro del ambiente puedes reducir o qué relaciones afectivas promover. La felicidad se vincula a la austeridad gozosa, como dice el ecologista Pierre Dansereau, a la sobriedad voluntaria, como proponen los obispos canadienses, a la cultura del ser por encima de la civilización del tener, como proponen los psicólogos. Hay una felicidad que no se valora por la cantidad de bienes que se consumen, ni por el disfrute que produce un crédito bancario, sino con la disponibilidad de tiempo y de libertad, con la capacidad de afecto y de participación. Es curioso que la expansión del consumo coincida con la reducción del tiempo para la comunicación y la contemplación. La tarjeta de crédito y las libretas de ahorro achican los espacios de la gratuidad, de lo imprevisible y del gozo de lo cotidiano (Restrepo, 1994).

Hay un ejercicio de la libertad que seduce y atrae. El hecho de que el voluntario elija libremente su acción y su proyecto de vida, indica el gozo de romper el destino y de abrir la conciencia a posibilidades inauditas. Hay una libertad seducida por el sentido comunitario, que causa experiencia de plenitud como muestran ciudadanos responsables de su entorno social, ecológico y cultural, vecinos que se dedican a tareas de carácter comunal, organizaciones sociales que construyen la buena sociedad. Este sentimiento interior y comunitario es capaz de captar la belleza del paisaje o detenerse ante un atardecer o contemplar una flor sin necesidad de cortarla. Estará incluso en condiciones de captar, según san Juan de la Cruz, en el interior de los bosques las huellas de quien pasó derramando su belleza.

Asimismo seducen y fascinan los actos virtuosos, ya sean de coraje o de generosidad, de amor al prójimo o de conservación de la naturaleza, pero sobre todo de compromiso por la justicia. Es curioso que el Sermón de la montaña, que se considera constituyente de la tradición cristiana, aluda varias veces a la justicia: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia», «bienaventurados los perseguidos a causa de la justicia».

LA CLAUDICACIÓN DE LOS SENTIDOS

Los sentimientos, que conforman el sustrato emocional del voluntariado, tienen que afrontar el triple desafío que procede de la sociedad del anonimato, de la cultura de la satisfacción y de la ideología del conquistador, que impiden e imposibilitan mirar y escuchar los gemidos y las privaciones, así como gozar del lado luminoso de la vida. Son tres derivas que fundamentalmente impiden emocionar el mundo desde la solidaridad y hacen claudicar a los sentidos y afectos que nos hacen humanos.

La sociedad del anonimato

Cuando alguien está cinco horas muerto en el metro de una ciudad y nadie lo percibe, cuando nadie oye los gritos de la vecina sometida a la violencia de género, cuando nadie percibe el maltrato al niño o a la niña, cuando una puerta puede estar cerrada durante varios meses y nadie se da cuenta que en su interior hay un anciano sin vida, quiere decirse que estamos domiciliados en la sociedad del anonimato. Y, consecuentemente, vivimos la plaga de la indiferencia.

Los mecanismos del anonimato son múltiples. Es traído, en muchos casos, por la abstracción. Hay millones de excluidos, pero no conocemos a nadie; hay millones de parados, pero ninguno tiene nombre; hay muchos efectos colaterales en la guerra, pero los ignoramos todos. Podemos echar bombas contra los talibanes, pero se ignora que allí está Omar, con siete hijos, que desea vivir y ayudar a vivir a su familia. Los noticieros comunican que llegaron sesenta subsaharianos a las costas europeas pero no sabremos el nombre de ninguno. Bastará que les convirtamos en cifras para desplazar la responsabilidad.

En otros casos, el anonimato es traído por la generalización. En la medida que todos sufren la crisis global, nadie la siente como propia. El empresario ignora la situación del empleado, la banca la situación del acreedor, el Norte la situación del Sur, porque todos están, presuntamente, en igual postración. Lo cual es a

todas luces injusto, ya que la crisis ha hipotecado en unos casos las aspiraciones ilimitadas de bienestar, y en otros ha disminuido un poco las ganancias, mientras que en otros casos ha afectado a la supervivencia. La presunta naturalización de la crisis ha querido generalizar los efectos de manera que no existan ganadores y perdedores.

La abstracción y la generalización consagran la indiferencia. Hace un tiempo saltaba a la prensa una noticia escalofriante y emblemática de este tipo de sociedad: una persona se mantuvo durante cinco horas infartada en el metro de Nueva York rodeada de gente anónima que no percibía que estaba muerta. En el interior de esta gigantesca maquinaria anónima, aquel hombre era un simple objeto que nadie reconocía. Los excluidos del Norte y los marginados del Sur han perdido el rostro.

Frente a la indiferencia, el voluntariado recupera el poder del nombre ya que antes que parados, antes que empobrecidos, antes que inmigrantes, antes que subsaharianos, son personas con nombre propio y biografía personal (Gutiérrez, 1995, p. 683). El nombre es un dique contra la abstracción y la generalización, que constituyen hoy caminos hacia la indiferencia. En el origen del horror nazi estuvo la pérdida del nombre. Cuando los vecinos se identificaron como judíos empezó el camino hacia la destrucción. En la actualidad, cuando los inmigrantes pierden su nombre y su biografía se inicia el camino hacia la barbarie. De este modo, la solidaridad se somete a la prueba del nombre.

La cultura de la satisfacción

La persona satisfecha claudica ante la llamada del otro, ya que tiene sus puertas clausuradas por sus propios deseos; no espera ni construye nada distinto de sí mismo, ya que está satisfecho consigo mismo. Se ahogan los sentimientos de justicia y la nostalgia de otra realidad. En la era de la satisfacción hay espacios que dejan de mirarse. La saturación de la abundancia produce ceguera y convierte en invisible todo aquello que cuestiona el bienestar: la muerte, el sufrimiento, la exclusión, el desamparo.

La cultura de la satisfacción ha servido para rodear la vida de artefactos que se pueden comprar, pero aleja de todo aquello que puede hacer feliz; es curioso que los padres dediquen solo un cuarto de hora diario a hablar con sus hijos ya que todas sus horas las necesitan para otros desempeños. El afán de éxito y el deseo de acumulación neutralizan los sentimientos prosociales, bastará el móvil

para comunicar que se llega tarde para abrazar al niño antes de dormirse, y resulta suficiente llevar la tarjeta de crédito para que nadie ni nada se resista.

La abundancia hace invisible algunos cuerpos; especialmente aquellos que se desmoronan; para ello construye una ciudad invisible hecha de sufrimientos ocultos y de tanatorios que ocultan la muerte. Se diseña el mobiliario urbano para invisibilizar a las personas sin hogar, se retiran los banquillos para que no duerman los sin techo, se cierran las fuentes en los jardines para que no sean utilizadas por desahuciados, se retiran los asientos en las estaciones para que no se vean los que siempre esperan un tren para marchar a otra parte.

Se desea aquello que puede ser poseído y la energía del deseo se transfiere a los objetos y a las mercancías que producimos, compramos y consumimos. La promesa de felicidad no solo es un valor de uso de la mercancía, sino la quintaesencia de la mercancía. Es también el valor esencial para aquellos que corren siempre más veloces, obligados a competir sin descanso.

Se clausura la mirada y se deja de mirar ciertos espacios para que no amenacen el bienestar propio. Se hace invisible todo aquello que puede cuestionar el bienestar como es la muerte, el sufrimiento, la exclusión, el desamparo, la enfermedad. Los enfermos terminales no mueren ya en casas propias sino reclusos en algún «no lugar».

Se clausuran los oídos para no oír los clamores que nos rodean. Y al clausurar el oído se produce la mercantilización general de la vida. Conectado al móvil y a Internet solo oímos la realidad virtual que nosotros mismo construimos.

Sin ojos ni oídos, las políticas del bienestar sitúan los intereses de los privilegiados, afortunados y favorecidos en el centro de todas las preocupaciones sociales, políticas y culturales (Galbraith, 1992, p. 158). No interesa el sufrimiento de los perdedores, sino el bienestar de los acomodados. Se gobierna para las clases medias y se atiende a sus aspiraciones antes que a los derechos de los que están peor situados, como se ha escenificado en la crisis actual. Se renuncia a universalizar la protección o a cumplir los objetivos del milenio pero se salva a los bancos.

El problema mayor de la era de la satisfacción es el individualismo posesivo que se cierra sobre uno mismo y desplaza a la comunidad, a la relación con el otro y al interés general. Y el cuidado de uno mismo ignora y degrada la entrega a los demás. Para lo cual le basta la ayuda de los analgésicos para vivir sin sufrimiento. En nombre de la calidad de vida hay que eliminar el dolor, lo cual ya no resulta imposible puesto que a cada tipo de dolor corresponde un fármaco (Kolakowski, 1992). La manipulación tecnológica del dolor y la medicalización de

la vida son hoy aliados imprescindibles de la claudicación de los sentidos. El analgésico sustrae incluso la cuestión del sentido del dolor y la misma pregunta por el sentido de la muerte y por todo aquello que le acompaña: la soledad absoluta, la indiferencia del mundo ante tu propia muerte, la experiencia de la pérdida irreparable (Barcellona, 2003, p. 88).

En lugar de llegar a la pregunta por el sentido llega el fármaco, que intenta eliminar la experiencia humana del límite y cancela el dolor inconmensurable, que se transforma en una cuestión de economía social, es decir, en la mayor o menor posibilidad de reducir los costes sociales de la enfermedad. El voluntariado, por el contrario, visibiliza lo oculto; tanto las nuevas pobrezas, que se han convertido en invisibles y se esconden por toda la geografía de lo social, como aquellas alternativas que rompen a pequeña escala la lógica del sistema.

La ideología del conquistador

La cultura occidental ha nacido históricamente bajo el sentimiento del guerrero, que convirtió el mundo en un objeto de conquista y a los otros, en ocasión de dominio. Su equivalente hoy es el ejecutivo que se mueve por afán de éxito y deseo de acumulación: contabiliza su cuota de poder por su capacidad adquisitiva, sacraliza su ambición al equiparar el sentido de la vida al éxito; continuamente está encarado hacia sí mismo y blindado en su propia piel. Atrapado por la productividad, la eficacia y la ganancia, se hace impermeable a la gratuidad y se somete al permanente desgaste de la competitividad con todo y con todos.

La espiritualidad de la solidaridad se enfrenta hoy a la ideología del conquistador a través de la experiencia de la gracia. Lo único que no se permitirán los guerreros ni los ejecutivos es el ejercicio de la ternura y de la gratuidad, que les asfixia y le hace recular. La ternura, como hermana menor de la solidaridad, es el mayor disolvente de la ideología del conquistador.

Obligado a ser más que los demás, el conquistador ha cambiado la vinculación a las personas por la dependencia a un sistema monetario abstracto y burocrático, negando de plano la posibilidad de alimentarse de la gratuidad de la existencia. Invierte en sí mismo para seguir compitiendo, con ventaja sobre los demás. Ambos, el guerrero y el ejecutivo, ignoran el perpetuo y constante nacimiento de la vida y, en su lugar, la pueblan de objetos, salarios y mercancías. Nada debe sentir el conquistador –bien sea el esclavista de siglos

anteriores o el actual ejecutivo multinacional- que pueda distraerlo de su objetivo único y grandioso: someter a los demás a su hegemonía individual.

Tres aproximaciones me han permitido apreciar la ternura en el ejercicio del voluntariado. Mis años compartiendo el pan, la palabra y la salud con jóvenes, hijos del desamor, me hicieron comprender que allí donde hay que recrear la identidad personal se necesitan ambientes cálidos, acogedores y propuestas de vida buena y feliz. Solo la ternura puede sacudir a los principales productores de exclusión y buscar formas de supervivencia que no reproduzcan lo que les llevó a su situación de postración.

He sentido con particular intensidad la demanda de ternura desde los pueblos crucificados; para ellos, el afecto es una necesidad tan básica como el aire o la comida. Atrás quedaron las militancias que no dejan tiempo para la ternura y las causas que renuncian a la cordialidad. Una intensa apelación a hermanar la justicia con la ternura viene de aquellas tierras. El 24 de abril de 1998, el mártir Juan Gerardi entregaba en la catedral el estudio de la recuperación de la memoria histórica titulado *Guatemala, nunca más*, en el que intenta reconstruir la historia de dolor y muerte de los desaparecidos guatemaltecos, mostrar el drama humano y la angustia de los miles de muertos y torturados. En la víspera de su asesinato afirmaba: «Este camino estuvo y sigue estando lleno de riesgos. Pero la construcción del reino de Dios tiene riesgos y sus constructores son solo aquellos que tienen fuerza para enfrentarlos», «basta encontrar la ternura del rostro de Dios» (Informe REMHI, 1998).

Asimismo, la ternura viene invocada desde las periferias urbanas, desde el lado oscuro de la ciudad. En el interior de un contexto roto, donde se lucha por la dignidad, en el lugar donde desaguan las contradicciones de la ciudad, he experimentado la ausencia de ambientes cálidos y tiernos. Hay un desbordamiento de violencias, cuya semilla es la ausencia de ternura.

Jóvenes universitarios, expertos tecnológicos, sufren de analfabetismo emocional, de fracaso relacional, de trastornos de la afectividad. Viven tal grado de torpeza afectiva que parece obvio que un médico no trate a sus seres queridos cuando están enfermos, porque perdería precisión en sus juicios técnicos. El amor, en vez de tornarnos lúcidos, lo que hace es volvernos torpes. Decir de alguien que está enamorado es suponer que ha perdido la cabeza.

Al conquistador le sobran la colectividad y las instituciones y asalta sistemáticamente contra las estructuras colectivas y contra todo lo que frena al individualismo posesivo. Son ajenos al bien público, a la felicidad colectiva y a la igualdad social. Se anuncia, desde todos los oráculos de la globalización, que todo

lo que es colectivo es perverso ya que impide la acumulación individual de riqueza.

La crisis global ha producido una variante de esta ideología en el mito del acreedor, que reconoce más los derechos que las deudas. Cuando se han cancelado las hipotecas bancarias y se han frustrado proyectos vitales y expectativas de futuro, es incapaz de reconocer sus deudas con las generaciones pasadas y futuras, con la familia y los maestros, con la tierra y la comunidad. El éxito es obra suya, pero el fracaso no tiene que ver con él. Se instala en la queja y en la búsqueda obsesiva de culpables de su mala suerte. Mira hacia otra parte, pero nunca hacia sí mismo: al Gobierno de turno, al director de la sucursal bancaria, al amigo que no le advirtió, al vecino malévolo, al colega intrigante...

Todos somos deudores y nadie es solo acreedor. La cultura hegemónica afirma que somos más accionistas que tienen derechos, que personas que tienen obligaciones contraídas con los otros, ya sean los que construyeron a nuestro pasado, los que conforman nuestro presente o los que vivirán en un futuro sin nosotros.

PEDAGOGÍA DE LOS SENTIMIENTOS

La pedagogía de la solidaridad se propone estimular y canalizar los sentimientos hacia los valores prosociales y hacia las virtudes cívicas. La educación sentimental se articula en torno a vivencias, que actúan de catalizadores de valores que las hacen razonables. La acción solidaria se acredita cuando vincula las emociones con las virtudes prosociales, ya sea a través de relaciones interpersonales orientadas a la realización personal, ya sea a través de la proyección pública que intenta unir la felicidad personal con la justicia colectiva. La conexión del sentimiento con el valor ético y la actitud racional constituye una de las tareas de la espiritualidad del voluntariado.

La solidaridad está impregnada ineludiblemente de emociones, afectos y pasiones, que producen, sostienen y fecundan los valores prosociales, al tiempo que señalan la orientación de la voluntad; actúan al modo de constelaciones y de dominios, que imantan la responsabilidad, «dispara la acción voluntaria y canaliza los tipos fundamentales de respuesta» (Appiah, 2010, p. 162).

Compasión, reconocimiento y universalidad

La primera constelación está hecha de tres ingredientes: el sentimiento compasivo, el valor del reconocimiento y la pretensión racional de universalidad.

El sentimiento compasivo se despierta ante el sufrimiento humano como realidad que aflige y angustia, y de este modo inicia el altruismo de la acción voluntaria. Reaccionamos espontáneamente ante el sufrimiento, tanto si es provocado como si es inevitable. Cuando es provocado se muestra como violencia, cuando es inevitable, como impotencia. El sentimiento compasivo que lleva a evitar el sufrimiento del otro es tan decisivo que es lo único que justifica la privación de la libertad personal (Appiah, 2010, p. 165).

La espiritualidad de la solidaridad está comprometida en eliminar, evitar, aliviar, reducir o minimizar el sufrimiento. Es lo contrario de la indiferencia o

impasibilidad ante el sufrimiento ajeno. Se trata de cultivar los mecanismos de incumbencia: «El sufrimiento del otro me incumbe», «me afecta», «me hace sentir incómodo», de modo que la compasión sea un *sentir con* que permite asumirlo como propio. Las tres actitudes se despliegan en forma de ternura. Se habla de mecanismos de incumbencia para significar que el sufrimiento es una realidad que me afecta y me hace reaccionar ante el dolor de otra persona. Y esta incumbencia se produce en todos los momentos evolutivos de la vida; desde el niño más pequeño hasta la persona mayor.

La compasión, como componente de la espiritualidad, es tanto un elemento para la reconstrucción personal, como un modo de conformar las relaciones interpersonales. Es un sentimiento que nos libra de las abstracciones y nos centra en la cotidianidad y en la singularidad a escala humana, como un impulso irresistible, como decía Balzac de la prostituta Esther: «En ella, la ternura florecía solo en infinitud. Es el símbolo de nuestra finitud y la reafirmación del deseo inaplazable de ampliar las fronteras de la piel».

Somos compasivos cuando abandonamos la arrogancia de la certeza y nos sentimos afectados por el otro; cuando nos abrimos al lenguaje de la sensibilidad, captando en nuestras vísceras el gozo o el dolor del otro; cuando reconocemos nuestros límites y entendemos que la fuerza nace del compartir las exigencias de funcionalidad y productividad.

La compasión se convierte, de este modo, en un sentimiento que fecunda el *valor del reconocimiento* y permite simpatizar con todos los seres, con especial intensidad con aquellos que están excluidos y marginados. El reconocimiento no se construye por negar aspectos desagradables y molestos, sino precisamente a causa de ellos. La prueba mayor del reconocimiento se produce allí donde se afirma de manera incondicional, a pesar de los desengaños, a pesar de que con frecuencia hay personas que defraudan al sistema de ayudas, a pesar de su indiferencia, ingratitud, cuando no desprecio, hacia los benefactores. Al abrirse al reconocimiento se rompe la identificación de la compasión solo con la simpatía hacia los que pertenecen al propio grupo o con los que tienen un vínculo de sangre, amistad o afinidad. Son capaces de ampliar la solidaridad con aquellos que no pertenecen a la propia comunidad, a pesar de que, como observaba Hume, nuestra simpatía va disminuyendo a medida que pasamos de los allegados a los conocidos, de estos a los compatriotas y de los compatriotas a los extranjeros (Appiah, 2010, p. 181).

De este modo, la compasión y el reconocimiento tienen pretensión de universalidad. La persona solidaria se sostiene sobre la convicción de que hay

algo que merezco, no en virtud de quien soy, sino sencillamente porque soy. Quien anida en la compasión está de entrada asaltado, fracturado y tensionado, no solo por la simpatía hacia lo conocido, sino por la apertura al mundo.

Indignación, dignidad y justicia

«No es justo» es el sentimiento que acompaña el origen de la conciencia moral. La indignación ante la injusticia es tan esencial como el sentimiento compasivo. Si el mecanismo de incumbencia se dispara en presencia del sufrimiento, la indignación se dispara ante la falta de equidad. La indignación ante la injusticia es un sentimiento que abre al valor de la dignidad.

La dignidad es una de las grandes constelaciones sobre las que se construye la acción solidaria. Desde siempre se ha discutido sobre las fuentes de la dignidad. ¿Era la edad, el talento, el honor, el mérito, la cuna...? Históricamente se han ido sucediendo los diferentes fundamentos de la dignidad, según los distintos contextos culturales, pero siempre ha sido una brújula hacia el valor de la justicia.

La dignidad no se concede desde una determinada comunidad política, sino que se reconoce a cualquier ser humano con anterioridad al pacto social. Ninguna comunidad política, ni organización cultural, ni confesión religiosa puede violarla.

El nombre moderno de la dignidad son los derechos humanos, que se acreditan en la defensa de las minorías, de las vidas desahuciadas, de los grupos marginalizados; esta es la prueba mayor de la construcción de los derechos humanos, basados en el valor incondicional de todas las personas, como valor último y supremo. Es la nueva zarza ardiente que produce un estremecimiento sagrado.

La estela de la santidad del ser humano alimenta y fortalece la espiritualidad, hasta el extremo de conducir a muchas personas a entregar su vida por defender la vida de los que siempre la tienen amenazada. Ha conducido a muchos ciudadanos a acompañar la vida precaria, frágil y humillada mediante el ejercicio de los voluntariados actuales, que de este modo se convierten en «amigos de la vida».

Gracias a ella se generan luchas históricas que vienen del interior del África, y se levantan voces contra la Directiva Europea de la Inmigración. Gracias a ella, la defensa de la vida recorre hoy el universo de los pobres como un viento imparable y hombres y mujeres arriesgan su vida, unas veces cuidándola cuando

está frágil, otras veces defendiéndola cuando está amenazada o no puede darse por supuesto, o acompañando a los que no tienen derecho a tener derechos. Esta pasión por la vida cuestiona a los sistemas sociales y a las sociedades de la abundancia. Así lo advirtió el vicepresidente Rockefeller cuando, después de su viaje por América Latina en 1968, escribió en su Informe: «Si lo que han dicho los obispos en Medellín es llevado a la práctica, los intereses de Estados Unidos están en peligro». Al emisario norteamericano le dolían fundamentalmente la centralidad de la vida, el destino universal de los bienes de la Tierra y la capacidad de «poder vivir de otra manera».

La justicia es la protección de la dignidad. ¿En qué puede consistir el deber de justicia? En la epopeya india *Mahabharata*, el guerrero invencible Arjuna y su consejero Krishna representan dos formas de afrontar la acción justa. Mientras Arjuna, en la víspera de la batalla, expresa sus dudas sobre una lucha que dejará tantas muertes, Krishna le invita a combatir sin importarle las terribles consecuencias de la guerra, ya que el deber es más importante que los resultados (Sen, 2009, p. 54).

Hay acciones basadas en un enfoque ideal, en esquemas de justicia total, en reglas perfectas que prevén lo que debe suceder y se impone como imperativo; y hay otras basadas en realizaciones concretas, resultados parciales que solo mitigan la injusticia. El primer enfoque ha engendrado multitud de agitadores, visionarios, mentes incendiarias, instigadores sociales, pero también personas convencidas, de una pieza; el segundo ha conocido personalidades volubles, pesimistas y retardatarias pero también mentes abiertas y flexibles.

Hay una acción solidaria que ha crecido a la sombra de Krishna, a la luz del deber con convincentes razones: «No penséis en el fruto de la acción, seguid adelante», escribía Eliot. «No viajéis bien, pero seguid adelante, viajeros». Políticamente se compromete con unas instituciones ideales sin importar las consecuencias efectivas y comparten la prioridad de las instituciones sobre los resultados y realizaciones.

Por otra parte, la actitud de Arjuna nunca dejó de reivindicarse en el mundo de la solidaridad, y al señalar las limitaciones de una acción centrada en el deber. Si la justicia triunfa y perece el mundo, no hay ni justicia ni mundo. El deber no puede entenderse sin contemplar las consecuencias que conlleva las realizaciones concretas. No bastan instituciones perfectas, sino que son necesarios buenos comportamientos y buenos resultados.

Necesitamos tanto de la indignación de los primeros como de la precaución de los segundos; el rechazo y el acomodo, la protesta y la propuesta, la indignación

y el razonamiento. Ni la indignación socava al razonamiento ni el rechazo impugna al acomodo, sino que ambos pueden contribuir a una acción voluntaria madura. Se necesitará para ello una espiritualidad que sepa articular el deber con la posibilidad, la justicia total con la injusticia imperfecta.

La espiritualidad del voluntariado resuelve el deber a favor de la justicia concreta. Le importa más reducir una injusticia evitable y manifiesta, que enamorarse de una sociedad enteramente justa y preservar los principios del deber ser.

El voluntariado da prioridad a la eliminación de la injusticia evitable en lugar de concentrarse en la búsqueda de la sociedad perfectamente justa. Con frecuencia, los comportamientos humanitarios tienen que soportar muchas dudas sobre su legitimidad absoluta, sobre si conduce o no a una sociedad «perfectamente justa». El descontento con el orden establecido y con el estado de las cosas no puede sustituir la acción posible. Tiene que afrontar la crítica del posibilismo y el desprestigio actual del optimismo para proceder a la ayuda efectiva.

Como sugería el papa Juan XXIII en conversación con los sacerdotes de Roma, «prefiero verles con las manos manchadas que verles sin manos». Apostaba, pues, por la validez del mejoramiento social.

Quien se enamora de la justicia, y en su nombre desprecia afrontar pequeñas injusticias evitables, sufre una parálisis total que le lleva a la impotencia o a la inercia y, en palabras de Hannah Arendt, solo «poseen el triste coraje del suicidio o la docilidad de los cadáveres».

Voz, salida, lealtad

El sentimiento de plenitud, la aspiración a la belleza y la búsqueda de la verdad, son elementos constitutivos de toda espiritualidad. ¿Cómo puede la solidaridad incorporar estos elementos en la densidad de lo cotidiano, en el deterioro de las organizaciones, en las lentitudes e inercias de la realidad, en la fragilidad humana?

El analista social Albert Hirschman ha identificado tres actitudes básicas, que no son mutuamente excluyentes: la que corresponde a la voz, a la salida y a la lealtad. Mientras la primera fecunda a la política y la segunda a la economía, la lealtad se practica en el ámbito de las organizaciones sociales. El cliente insatisfecho con sus productos los abandona y se pasa a otros, la voz es la acción

política por excelencia (Hirschman, 1977, p. 24).

La voz es un continuo que va desde el débil murmullo hasta la protesta violenta, para expresar la insatisfacción; por la voz se practica la protesta, se advierte lo que debe ser cambiado con urgencia. Por la salida se abandona la acción, y los convencidos se excluyen de la tarea necesaria, se distancian del desempeño y se cambian las fidelidades y las pertenencias.

La solidaridad, sin abandonar la voz ni renunciar a la salida, es capaz de inaugurar una tercera posición basada en la lealtad.

Jean-Baptiste Clamence, protagonista de *La caída*, cuenta que una noche se hallaba en un puente del Sena y vio una figura que se asomaba sobre el barandal y parecía mirar hacia el río. «Una muchacha desesperada, quizá decidida suicidarse. Pero yo, pasada la excitación del impacto primero, seguí de frente por mi camino [...]. A los cincuenta metros sentí un rumor, que en la noche se volvió enorme, a pesar de la distancia: un cuerpo chocando contra el agua. Me detuve de golpe, pero sin volverme. En ese momento escuché un grito, que se repitió varias veces y se escurrió con el río para apagarse repentinamente» (Camus, 1986).

¿Qué ideología, se pregunta Clamence, qué empeño civil me permitirá realizar la acción verdaderamente justa a la que aspiro?: «Regresar a aquel único momento y en lugar de pasar de largo en nombre de un falso sentido de respeto, dirigir la palabra a aquella muchacha y decirle: *no lo hagas, yo te quiero*». El deseo de regresar en el tiempo hasta aquel instante preciso es la imagen más bella sobre nuestra necesidad de lealtad al ser humano. «Una necesidad que no se encuentra escrita en las ideologías ni en los sistemas de pensamiento, sino en nuestra pobre, miserable, sucia, decadente, humillada, santísima carne».

Ni la voz ni la salida pierden nada cuando se revisten de piedad, de misericordia y de razón compasiva; no pierde nada cuando se acompaña de la lealtad a la acción necesaria.

Esta lealtad comporta el desgaste gratuito y la recreación de la experiencia espiritual, como lo ha expresado con magistral propiedad Miguel Delibes al analizar la acción creadora, con motivo de la recepción del Premio Cervantes. Cuando alguien crea narrativamente otras vidas se enajena para vivir las de sus personajes: la existencia del narrador transcurre inventándose otros *yos*, desdoblándose en otros seres, actuando por ellos, hasta el punto que su verdadera existencia se diluye y, en cierta medida, deja de tener sentido para él. El creador siente de este modo una doble dinámica: la ampliación de su existencia, ya que la enriquece facilitándole nuevos horizontes; y por otra parte,

le advierte cuánta de su propia sustancia se le va en cada desdoblamiento, ya que «ellos iban redondeando sus vidas a costa de la mía; en buena parte ellos me habían vivido la vida, me la habían sorbido poco a poco». Y cuando quiere darse cuenta de este despojo, su espalda se ha encorvado. Pero este encorvamiento es amenaza de vida y no de muerte.

PARTE TERCERA

PENSAR

Cuando los sentimientos solidarios producen pensamiento y la razón se vincula a las convicciones, nace un modo original de pensar. Pensar, dicen los expertos, es establecer relaciones lógicas, racionales, entre cosas, sucesos, intuiciones, y hacer que esas relaciones tengan coherencia y sentido. Pero pensar, observa Emilio Lledó, debe ser también algo más sencillo, incluso más primitivo, más inmediato: tener proyectos, deseos, opiniones, afectos, sensibilidad, pasiones (Lledó, 2011). Pensar es a la vez comprender y emocionar, sentir y razonar. La solidaridad se hermana con el ejercicio de la inteligencia personal y colectiva y, de este modo, recrea el acceso a la realidad desde sus tramas y sus marañas, desde sus luces y sus sombras, desde sus cicatrices y sus oportunidades; el pensamiento deja de ser solo un método para comprender y se convierte en un acontecimiento hecho de encuentros y de deseos, de constataciones y de promesas. Deseos y promesas pertenecen también al pensar. Se piensa según se vive y se espera según se piensa.

Entender solidariamente desborda los sistemas expertos y las habilidades instrumentales, y se inserta en un proceso que acontece en la interacción entre personas, se construye en contacto con la realidad. La espiritualidad de la solidaridad impregna un modo de entender que no culmina en un saber que se posee, sino en una experiencia cognitiva que se abre a nuevos descubrimientos y a nuevos encargos, algo que acontece, como advirtió Dietrich Bonhoeffer desde el campo de concentración a su amigo: «Hemos vivido demasiado tiempo sumidos en pensamientos y hemos creído que es posible asegurar anticipadamente el resultado de cualquier acción, examinando todas las eventualidades, de modo que luego la acción se cumpla por sí misma. Con algún retraso nos hemos dado cuenta de que el origen de la acción no es el pensamiento, sino el sentido de la responsabilidad. Vosotros descubriréis una nueva relación entre el pensamiento y la acción. Solo pensaréis aquello de lo que os habréis de responsabilizar por vuestra acción. Para nosotros, el pensamiento era a menudo un lujo de espectador; para vosotros se hallará totalmente al servicio de la acción» (1971, p. 91).

La inteligencia solidaria es a la vez un patrimonio de cada persona y un bien comunal, en la medida que su despliegue y enriquecimiento dependen de la capacidad individual y sobre todo de la capacidad de cada cultura para ofrecer

los instrumentos adecuados a tal efecto. La sociedad determina su configuración y sus posibilidades. Como afirma Jerome Bruner, el gran psicólogo de la educación, la cultura da forma a la mente, los significados están en nuestra cabeza, pero tienen su origen en la cultura, nada está libre de cultura, pero tampoco son los individuos simples espejos de su cultura (Bruner, 1997, p. 28).

CAMINOS DEL PENSAMIENTO SOLIDARIO

Una espiritualidad fecundada por la solidaridad explora distintos accesos cognitivos a la realidad y se libera de las reducciones modernas de la razón. De este modo se desvela la estructura más original de la comprensión, que se despliega en sabiduría, deliberación y narración.

Emociones razonables

Tradicionalmente se exigía desprenderse de las emociones y cauterizar los sentimientos para alcanzar la imparcialidad del conocimiento. Las emociones eran distorsiones de la realidad, lastres y trabas para alcanzar el conocimiento apropiado. El mundo de lo emocional se distanciaba de la racionalidad, y solo cabe dominarlo y controlarlo.

Hoy, por el contrario, se cree que las emociones tienen una base cognitiva, ya que detrás de una emoción hay una apreciación sobre las cosas, y que los sentimientos son importantes para una valoración moral correcta y para determinar qué merece atención. Existe una fuerte vinculación entre racionalidad, emociones y moralidad. Las emociones tienen una base informativa y no son ajenas a la verdad o falsedad de nuestros juicios, y son esenciales para la correcta aplicación de los principios morales adecuados. Se trata de conectarlas a la racionalidad y a la moralidad. «Sin el reconocimiento de la presencia de un sustrato emocional que nos amarra a los principios y a las normas, nada de eso se entiende... la coordinación de las tareas sociales, también en las sociedades de mercado, resulta imposible sin un trama moral y emocional previa a los procesos de producción e intercambio, una trama vinculada a emociones muy básicas y que conduce a respetar los compromisos, a confiar o temer los demás y también a indignarse frente a quienes violan los acuerdos» (Ovejero, 2010; Iacobini, 2009).

Los sentimientos imantan un ámbito de la acción, que constituye el sustrato de la acción ética y cognitiva, la acción solidaria se dispara de acuerdo con nuestras valoraciones y elecciones. La solidaridad no escapa al control de la razón, sino que es sumamente racional el pensar y actuar de forma que redunde en beneficio de los demás y que evite los sufrimientos humanos es algo racional.

Las emociones no solo se padecen, sino que pueden trabajarse activamente, dominarse y controlarse desde la moralidad y la racionalidad.

El padre del liberalismo económico y fundador de la economía política, Adam Smith, se encargó de recordar que hay sentimientos necesarios para conseguir una mayor eficiencia en la economía. «Por más egoísta que se suponga al hombre, hay, evidentemente, algunos principios en su naturaleza que le hacen interesarse por la suerte de los otros... De esta naturaleza es la piedad y la compasión, la emoción que sentimos por la miseria de los demás, cuando o bien la vemos o bien nos la explican de una forma vivida... El mayor rufián, el más endurecido violador de las leyes de la humanidad, no deja de tener algo de este sentimiento» (Smith, 1879, p. 9).

Si la *simpatía* era reclamada por el sistema económico para funcionar, ¿qué sentimientos alimentan y fortalecen la creación de un mundo solidario? El sentimiento de pertenencia a una misma naturaleza humana se ha presentado siempre como la condición del altruismo, que «permite imaginarse a uno mismo en la situación de otra persona» (Nagel, 1978, p. 145). Incluso se aduce el sentimiento de dependencia que solo a través del cuidado de los otros, de la buena voluntad y del civismo hacen viable la condición humana. Y, al contrario, el comportamiento estrictamente egocéntrico es inhumano, profundamente irracional y contrario a los dictados de la razón (Sebastián, 1996, p. 45).

Sin embargo, los sentimientos y emociones que crean el ámbito de la acción solidaria sobrepasan la esfera de la acción ética y de la acción cognitiva. Son tan subjetivas que pueden amar a alguien sin que sea amable, más bien para que lo sea; pueden ayudar a alguien sin que tenga ningún mérito para ser ayudado; puede defender un derecho a pesar de lo inapropiado que resulte en un contexto determinado. Desde la racionalidad se ama a una persona porque se cree que reúne ciertas características (inteligencia, belleza, cultura...), desde la solidaridad se le ama a pesar de no tener dichas propiedades. Desde la moralidad no sientes la necesidad de ayudar al accidentado por no haber guardado las normas de circulación, desde la solidaridad le ayudas aunque esté accidentado por su culpa (por ir sin casco o a velocidad imprudente). Por racionalidad y moralidad no ayudas sin saber los resultado de la acción, por solidaridad lo haces aunque no

sepas los resultados. Por la racionalidad y la moralidad gestionamos lo que hay, por la solidaridad hablamos también de lo inexistente, nos enamoramos de lo posible y soñamos con lo necesario. Hay un componente de sinrazón y de amoralidad en la acción solidaria. «Tú eres amable porque yo te amo», dice el voluntario, superando de este modo la aproximación ética que diría. «Tú eres amable porque tienes unas virtudes y practicas unos valores», y superando asimismo la aproximación cognitiva al decir con el poeta Ángel González: «Yo sé que existo / porque tú me imaginas».

Pensamiento y sabiduría

Cuando la inteligencia es inseparable de la ética y tiene una vinculación radical con los sentimientos solidarios adquiere el estatuto de la sabiduría, que hermana la información y los sentimientos, la razón y los afectos, la inteligencia y las emociones; una *inteligencia emocional* que incluye el autodomínio, la persistencia y la capacidad de motivarse uno mismo de cargar y encargarse de la realidad. En la sabiduría, las razones se *sentimentalizan* y el compromiso se hace razonable.

El pensamiento solidario se basa en el principio de *indeterminación*, que hace imprevisible los resultados esperados, en el principio de *complejidad*, que impide un control exhaustivo de la realidad, y en el principio de *implicación*, que vincula el conocimiento a la participación colectiva.

En el mundo de la solidaridad, la indeterminación, la complejidad y la implicación son su código genético, que crea nuevas indeterminaciones, amplía las complejidades y abre su conocimiento a la implicación personal, a la empatía ante el sufrimiento. En ningún caso el entender solidario se puede permitir simplificar lo complejo, ni disponer de una previsión cierta, ni pasar de puntillas por encima del sufrimiento humano.

La inteligencia solidaria no nace de espaldas al conocimiento científico, ni al pensamiento político, ni a las instituciones sociales, sino que incorpora conocimientos técnicos, razones filosóficas, convicciones humanistas y tradiciones históricas, en una amalgama original. El conocimiento científico es un componente esencial de la solidaridad en la medida que puede crear condiciones para una vida más humana, pero no es suficiente para establecer una vida más justa y feliz. La política es asimismo un elemento básico de la solidaridad en la medida que crea condiciones para una vida más justa, pero es insuficiente para establecer una vida feliz. El derecho puede ayudar a crear las condiciones de una

vida más digna, pero no puede asegurar su realización. Ni la ciencia, ni la política, ni el derecho sobran en el empeño de crear una espiritualidad solidaria, pero no tienen un poder determinante sino se completan con la responsabilidad personal y la conciencia ciudadana. Por los descubrimientos científicos no se logra una sociedad pacificada, por las leyes no se logra un Estado social, por la gestión política no se logra que la persona sea más feliz, pero sin la presencia activa de todos ellos no hay solidaridad posible ni deseable.

La sabiduría, más que una racionalidad científica o una razón instrumental, más que instituciones políticas y jurídicas, valora el *pathos*, el gusto por la acción, la tensión interna hacia el otro, el placer y la alegría de la acción, el reconocimiento del otro, la centralidad de los que están peor situados. Fue la tradición griega la que desarrolló las consecuencias de esta nueva racionalidad al tener que afrontar el dilema de la creación artística, de quienes, poseedores de guías técnicas, ejecutan un proyecto y quienes asumen la originalidad de cada situación para producir una obra de arte. La distinción aristotélica entre *tekné* y *frónesis* quería marcar los límites entre ambas operaciones. La *tekné* se puede enseñar y aprender, y su eficacia no depende de la clase de persona que se sea. El técnico dispone de un manual con pretensión de validez general, se somete a las exigencias de un proyecto, que previamente marca los pasos a dar, y se realiza de manera deductiva. Lo contrario ocurre con la sabiduría práctica del ser humano: no hay una relación lógica entre la ley y el caso particular (Gadamer, 1967, p. 164).

¿Qué puede hacer el escultor que al modelar la madera encuentra en su interior un vacío no previsto con anterioridad? El técnico renuncia a ejecutar la obra, el sabio convierte el vacío en parte de la obra de arte. Mientras la técnica es el conocimiento de lo fabricable, capaz de alcanzar su propia perfección a través de la elección ajustada del material y de los medios correctos, la sabiduría práctica, por su parte, se ocupa del recto uso de las cosas, esto es, de la aplicación de los medios a los fines correctos en contextos originales. No existen buenos recursos de lo suyo, sino que alcanzan su justeza cuando se aplican a una situación concreta. La técnica se hermana con la ingeniería y la sabiduría práctica con la espiritualidad.

Si los primeros esperan la solución de los problemas y la satisfacción de la necesidad de un agente externo hacia el cual derivan sus demandas, los segundos la esperan del autodesarrollo de los propios sujetos organizados y se orientan a la implicación personal y colectiva en la gestión de los riesgos. En la ingeniería social se estiman primariamente la gestión jerárquica y la disciplina de las

organizaciones, mientras que la sabiduría valora la experiencia espiritual, la cooperación y la ayuda mutua.

La espiritualidad de la solidaridad se pone a prueba ante las inevitables paradojas e intensas encrucijadas. Es difícil experimentar a la vez el mundo como hogar y como intemperie, ser felices en el interior de grandes productores de infelicidad. Cuando se tiene que caminar en el interior de oscuridades, sin metas evidentes ni predicciones lineales. Cuando caer en la exclusión no es un episodio de la voluntad, sino resultado de una sociedad que expulsa y orilla. Mantenerse activo tiene un componente de gratuidad, que se abre hacia lo impredecible y en muchas ocasiones hacia el silencio, de acuerdo con aquella intuición de Kafka: «Cuando oscurece se enciende una candela; y cuando la candela acaba, entonces hay que quedarse sosegados, esperando en lo oscuro». Y quizá la mayor paradoja de la solidaridad sea aquella que queriendo producir el bien, acaba produciendo el mal. Me lo hizo comprender una voluntaria el día que supo que aquel muchacho de la Obra de Protección de Menores al que había acompañado varios años, había cometido un crimen horrendo. Desolada y confundida no era capaz de soportar la paradoja de la acción que convive con la incertidumbre y con aquella paradoja que fue anunciada por los clásicos al advertir que el piloto lleva a los pasajeros al puerto... pero no puede saber si eso va a ser bueno para ellos.

Pensamiento y deliberación

La inteligencia solidaria se sostiene sobre la deliberación consigo misma y en interacción con los otros. No se trata solo de buscar la prestación adecuada para alcanzar una meta establecida, sino de concebir lo que es posible y lo que es justo a través de la participación conjunta, de la inteligencia creadora y de la experiencia interior.

El domicilio de la solidaridad es la interacción con los otros, que convive con la búsqueda compartida y soporta con agrado el descubrimiento incesante y provisional de la verdad. La espiritualidad no sustituye la deliberación, sino que reclama la información y la formación para comprender el mundo con sus desajustes y sus potencialidades, pero sobre todo, para estar atenta a todas las señales, analizarlas y discernirlas y criticarlas. Y, de este modo, se introduce razonablemente en la acción. La solidaridad nunca sustituye a la razón ni la abandona. En cada triunfo de la sinrazón hay un retroceso de la espiritualidad que puede convertir a la solidaridad en contraproducente.

Por ello, la deliberación ocupa un lugar central en el ejercicio de la espiritualidad: pensar lo que se siente, interpretar lo que emociona y razonar lo que se decide. ¿Qué criterio de racionalidad es apropiado para el ejercicio de la solidaridad? Existe una necesidad de argumentación razonada con uno mismo y con los otros que es propia de una espiritualidad adulta y madura. La inteligencia solidaria ha de ser siempre razonable y deliberativa consigo misma y con los otros. En toda solidaridad hay siempre pasión e impulso, pero también pensar y razonar. De modo que, si no se despliega en deliberación, origina irracionalidades, frustraciones e impotencias. El muro que separaba la solidaridad y la reflexión ha caído y en su lugar interactúan e intercambian razones y motivaciones.

No es cierto que con el amor basta, como se pregona desde ciertos ambientes, para descalificar los procesos reflexivos y deliberativos. La desinformación es el peor obstáculo para la espiritualidad de la solidaridad. Como escribió Bertolt Brecht en *La opera de los tres centavos*: «El peor analfabeto es el analfabeto político, No oye, no habla, no participa de los acontecimientos políticos. No sabe que el costo de la vida, el precio de los frijoles, del pan, de la harina, del vestido, del zapato y de los remedios dependen de decisiones políticas. El analfabeto político es tan torpe que se enorgullece y ensancha el pecho diciendo que odia la política. No sabe que de su ignorancia política nace la prostituta, el menor abandonado y el peor de todos los bandidos, que es el político corrupto, mequetrefe y lacayo de las empresas nacionales y multinacionales».

La persona solidaria confía en la razón y en el debate público. Y lo hace porque la solidaridad siempre es una decisión razonable; y porque el mundo organizado de la solidaridad quiere contribuir a la construcción de la razón pública.

No hay un conflicto irreductible entre razón y pasión solidaria, entre argumentación y capacidad de motivarse a sí mismo. Poner en relación la deliberación y la conducta efectiva es una tarea básica de la espiritualidad ya que no siempre se siguen los dictados de la racionalidad. Si se siguieran la pobreza no existiría, la soledad desaparecería, y la injusticia sería vencida ya que son el resultado de conductas irracionales.

Pensamiento y narración

Los voluntariados han recuperado el género narrativo para vincular la razón y la

pasión. Cuando se transmiten sus conocimientos, acaban contándose historias: «Estoy yendo al barrio de...», «conozco a...», «te contaré lo que me sucede en el hospital...», «ayer me sorprendió...». Y se cuentan una anécdota o una aventura, al tiempo que hablan de sí mismos. Sus relatos están repletos de invocaciones y apelaciones que sirvan al vehículo exploratorio para adentrarse en la realidad social. El modo ordinario de transmitir la acción solidaria es la narración y el relato, que bullen en las biografías personales, en las trayectorias vitales, en las organizaciones sociales.

Si se acercan al mundo de la salud cuentan lo que han visto y cómo ha afectado; si se acercan al mundo de las cárceles narran historias intempestivas que les ha interpelado. Recuerdos, sentimientos, acciones y circunstancias se concitan en sus narraciones, que no solo consisten en afirmaciones de hechos y argumentos, sino también en elementos proyectivos, muchas veces poéticos e incluso retóricos. En palabras de De Certeau, «lleva inscrita la paradoja de la relación entre dos términos antinómicos: lo real y el discurso» (1996).

La historia de Carlinhos Brown y de Candéal, un barrio de Brasil, ejemplifica el valor productivo de la narración. El Candéal era una favela cualquiera, como cualquier otra de las miles de favelas de Brasil. La violencia, la pobreza y la desesperanza eran constitutivas de su identidad. Los trabajadores sociales y los voluntarios hacían lo que podían, pero algo no funcionaba. Parecía condenada a la pobreza, la violencia, la marginación... Pero Carlinhos ha logrado cambiar ese relato y ha ayudado a construir una nueva identidad. Dice Carlinhos: «Vengo de la mierda que apesta durante días, del engranaje podrido de Brasil, pero me dije que iba a ser lo opuesto a lo que la sociedad me ofrecía». En primer lugar luchó por desterrar el concepto de favela para nombrar a su barrio, la favela estaba asociada a violencia y desestructuración, y los ciudadanos optaron por el concepto de comunidad, asociada a proyecto común, solidaridad, belleza, alegría. Así, el Candéal, a pesar de sus condiciones adversas, optó por la dignidad, por asumir las riendas de su vida y convertirse en una comunidad de la que se sienten orgullosos.

La transformación de un barrio popular, donde he vivido diez años compartiendo el pan y la palabra, el vino y la salud, empezó cuando se pudo narrar el barrio de otra manera y la población socializó otras representaciones sociales frente a los estigmas y estereotipos que pesan sobre ellos. Solo cuando el barrio pudo cambiar narrativamente sus orígenes tuvo el poder de romper el destino de su exclusión (García Roca / Mondaza Canal, 2002).

Los relatos de solidaridad no solamente describen las vidas de las personas,

sino que también las prescriben, es decir, tienen un efecto constituyente en la vida de la gente. Lo que durante mucho tiempo se ha considerado un saber de segundo orden, y se ha excluido torpemente de la concepción del conocimiento científico, como el saber práctico, la experiencia directa, la capacidad creativa, la evocación de la belleza, la emoción ante el sufrimiento, se rehabilitan en un tipo de pensamiento en el que entran en juego la subjetividad, las emociones, la creatividad, la belleza, la alteridad, la vitalidad, la sensualidad, el cuerpo y el alma.

En la narración hay una implicación de todo el ser humano: de la inteligencia y del corazón, de los sentidos y de la intuición, de la lógica y de lo irracional, de la razón y de las emociones, de la experiencia ética y de la estética.

En la tradición cristiana hay un interés creciente por recuperar no solo las narraciones fundacionales, sino la cadena de testigos que se manifiestan en las historias de vida de los cristianos, de este modo se intenta salvar el profundo cisma existente entre su sistema doctrinal y la experiencia religiosa, entre la doxología y la biografía, entre la dogmática y la mística. Javier Vitoria ha sabido dar protagonismo a las historias intempestivas de solidaridad que hacen correr rumores sobre la presencia del «Dios de Vida» por nuestro mundo. Son historias reales que existen y están siendo narradas, todas ellas portan «esa débil fuerza mesiánica» del «enano jorobado» que tanto añoró Walter Benjamin. Cada una de esas historias es el pequeño relato biográfico de un hombre o de una mujer que, con sencillez, pretendió ser bueno como Dios es bueno sin conseguirlo plenamente. Sus protagonistas no son héroes ni poseen poderes fantásticos. Son hombres y mujeres de carne y hueso que han experimentado el cansancio que produce la ayuda a las víctimas, el desgarramiento de su dolor sin límites, la amargura de sus lágrimas, la impotencia de la palabra –de cualquier palabra– ante el sacrificio cruel de la violencia (Vitoria, 2009, p. 189).

Como se reconoce en el libro *El perfume de la maestra*, del colectivo Diótima (2002): «Se trata de un saber que requiere de un pensar sensible al otro, que siente su vida de un modo empático y que se deja interpelar por ella. No es verdad que dejarse tocar por el otro, ser copartícipe de su sentir, cree desorden e impida una acción eficaz, al contrario, es una condición necesaria de aquel *pensar del alma* que introduce un principio de orden diverso, el orden de una razón encarnada y sensible, que construye saber, no trabajando según conceptos y procedimientos predefinidos, sino a partir de la interpretación de la mirada del otro, de sus gestos, de su modo de entrar en relación o de sustraerse a ella».

La narración arroja luz sobre el sentido del conocimiento, aprender a ser

humanos es aprender a leer y a narrar el mundo que, como decía Simone Weil (1995), es un texto no escrito de muchos significados que es necesario descifrar. Somos tutores de cifras, de enigmas y de signos, guardianes de sabidurías que vienen desde el fondo de los tiempos. El libro, como el mundo, es algo preexistente, fuera de nuestro control y voluntad, pero no puede separarse de la lectura que produce significados imprevistos.

LAS TRAMPAS DE LA RAZÓN

La poetisa rusa Olga Sedakova ha visto en la reducción de la razón el verdadero problema de nuestra civilización. Afirma en la *Apología de la razón*: «Lo que con la Ilustración ha triunfado no es la verdadera razón, sino una razón que ha sido arrancada de la integridad de la persona, que funciona como desarticulada del hombre y de sus sentimientos. La nuestra no es una civilización razonable, sino racionalista. En las cosas que verdaderamente cuentan es estúpida, mientras que es inteligente, en las secundarias».

La espiritualidad de la solidaridad pone al descubierto las derivas de la razón, y actúa como un antídoto contra su perversión instrumental, cínica y academicista, ya que son incapaces de resolver los retos económicos, ecológicos, políticos y sociales.

El proyecto sociocultural de la modernidad sobreestimó la razón instrumental en detrimento de la sabiduría, y de este modo logró la racionalización de la vida social e individual. Pero esta reducción sitúa a la razón más cerca del problema que de la solución. En segundo lugar, la razón ilustrada conoció la deriva cínica que abandonó su voluntad de verdad. El sofisma sustituye a la argumentación, y la retórica desplaza la búsqueda de lo verdadero. Y en tercer lugar se produce una caída de la razón en los sistemas científicos especializados que identifica el ámbito de la razón con el mundo de los expertos.

Las tres derivas de la razón muestran la dependencia que el conocimiento tiene con las prácticas sociales: la razón instrumental con la sociedad industrial, la razón cínica con la sociedad posmoderna y la razón académica con la sociedad de especialistas. Los modos de conocer están vinculados con los modos de organización de la sociedad.

La deriva instrumental de la razón

El conocimiento se dejó seducir tempranamente por la razón instrumental, y de

este modo devaluó su patrimonio simbólico. Se interesó más por los modos de producción que por los modos de vida, en detrimento de la sabiduría.

Consideró que la razón instrumental era la solución privilegiada para transformar el mundo y ordenar la convivencia, en consecuencia, convirtió la naturaleza en un yacimiento para la producción, con el riesgo evidente de producir una catástrofe ecológica; mientras producía la mercantilización de la vida se reducía la modernidad a las posibilidades de la organización capitalista. Por la hegemonía de la razón instrumental, asuntos éticos se convirtieron en problemas jurídicos, problemas políticos en asuntos de gestión y el sentido de la vida en cuestión de bienestar.

El conocimiento se alió con la razón calculadora hasta convertirlo en una simple posesión de saberes técnicos. Se fragilizaba de esta manera su compromiso con la innovación, la creatividad y la crítica. Se estiman los planos, equipamientos y guías de recursos, pero se debilita el *sentir con las entrañas*; se dejaron tentar por la dictadura de los protocolos hasta llegar a confundir la acción social con la gestión de prestaciones. El pensamiento social ganó en rigor, eficacia y eficiencia, pero perdió en subjetividad, flexibilidad y participación.

La hegemonía de la razón instrumental produjo el descrédito del pensamiento utópico, ya que estaba más interesada en resolver problemas que en desarrollar las energías espirituales. Una vez que el hombre se enfrenta al mundo como si fuera un objeto, la razón cumple la función de dominarlo. Otras operaciones, como la contemplación, el respeto o la admiración, se desestiman y el planeta deja de ser su casa para convertirse en simple taller. Cuando el experimento desplaza a la experiencia, se pierde toda espiritualidad.

Esta reducción funcional de la razón sirve a la organización de la fábrica o del ejército, y genera un sujeto que, para ser razonable, ha de prescindir de sus patrimonios espirituales o reducirlos a un papel secundario e insignificante.

La perversión instrumental de la razón ha generado infinitud de episodios de desmesura. No solo el poder destructivo que convierte a la tierra en una simple cantera de la que se sustraen ilimitados materiales para edificar y comercializar, sino también el poder destructivo de la razón financiera que ha producido multitud de vidas desahuciadas. La perversión nazi es uno de los capítulos de la deriva radical de la razón instrumental, como lo es hoy la perversión patriarcal y machista de la razón, que subyace a la violencia de género.

El voluntariado recupera sus características maternas en la medida que siente compasión por el que fracasa y recoge lo que se perdió, y al hacerlo activa un proceso de liberación que fortalece, acompaña y envuelve en su caída, hasta

impedir que esta sea completa e irremediable.

La caída cínica de la razón

Cuando la retórica desplaza a la explicación, o la tertulia sustituye a la argumentación, o las ocurrencias fragilizan la deliberación, algo grave le sucede a la razón. Si un día Sócrates pudo levantarse por encima de los sofistas no fue solo por la capacidad lógica de raciocinio ni por su retórica, sino por su voluntad de verdad.

Cuando los sofistas ocupan el lugar de los sabios y los tertulianos sustituyen a la deliberación colectiva, se pierde el camino hacia las cosas fundamentales de la vida: la libertad, el significado, el sentido. Si se deteriora la razón no hay lugar para valores como la confianza, la amistad o la indignación por la injusticia. Solo queda el utilitarismo o el nihilismo, donde la espiritualidad no encuentra espacio.

Desde sus orígenes, la razón ha tenido pretensión de realidad; antes de convertirse en un mero desempeño analítico, la razón pretende entrar en relación con lo real. Allí podrá encontrarse con los bajos fondos de lo real y también con la grandeza de un misterio insondable. Asimismo, la razón ha tenido pretensión de verdad, cuestiona, pregunta y explora. Y solo de este modo es refugio, hogar y sentido, es decir, espíritu.

El cínico se considera propietario de sus palabras, y por eso no le preocupa que estén vacías ni que tengan corto recorrido. Puede vivir sin fundamento, deambulando por la corteza de las cosas, interesado más por los efectos que por su autenticidad. En la razón cínica militan todos aquellos que desprecian lo que desconocen, acampan en el relativismo que les hace renegar de todas las causas para quedarse cultivando el jardín. Ese relativismo cínico es la muerte de la espiritualidad de la solidaridad. Cuando no es posible imaginar otra sociedad y se arroja una sombra contra todos los esfuerzos por mejorarla, decae la trasgresión ante el estado actual de las cosas. ¿Para qué sirve la inteligencia solidaria si no es posible vivir una vida distinta o solo es posible reproducir lo que ya existe? Con frecuencia se intenta descalificar la solidaridad porque resulta imposible pensar otro tipo de sociedad. La actitud es tan ridícula y sospechosa como aquella que llega a reírse del muchacho que busca su amor porque no sabe definirlo previamente. Como el enamoramiento, la razón es una aventura sin planos ni cartografías. Le basta la pasión creadora y la pretensión de verdad aunque tenga que convivir con la perplejidad.

Hay elementos nihilistas en la cultura actual que tienen un gran poder destructivo sobre el ánimo de las personas, sobre sus motivaciones e incluso sobre su autoestima; es un clima cultural que resulta mucho más temible que el relativismo. Por lo primero se puede matar, por lo segundo se hace descreído. Su poder destructivo alcanza a los dinamismos sociales y a los vitales como la confianza en el futuro y la responsabilidad en el presente, a las instituciones populares y de las asociaciones vecinales. Si un día podemos superar el actual nihilismo no será por la proclama inconexa de advertencias y condenaciones sino por la voluntad de realidad, que genera el auténtico oficio de la palabra que carga con lo que dice y se compromete con lo que sueña.

¿Qué significa que la razón no puede hablar de otra vida o que no puede criticarse a sí misma, como pretendía Habermas para deslegitimar a los pensadores críticos? ¿En nombre de qué –se preguntaba– Foucault critica al poder o Adorno critica la Ilustración? La razón cínica se atrinchera en un mundo construido a su medida, donde no puede haber lugar para la alteridad, ni para el don, ni para la espiritualidad. Se renuncia de este modo a la creación de nuevos significados para vivir juntos.

La deriva académica de la razón

Con la creación del sistema moderno de la educación, la razón sufre una nueva deriva al identificar la inteligencia con los conocimientos especializados y con el aprendizaje de habilidades. Se impone la opinión de que la verdad solo es accesible a quien la busca sistemáticamente, lo que ignora que el ámbito de la verdad es mucho más amplio que el ámbito de la ciencia. Ortega y Gasset protestaba contra la *beatería idealista* que atribuía a la escuela «una fuerza creadora que no tiene ni puede tener» (Ortega y Gasset, 1982, p. 28).

Asimismo se produce la caída elitista de la razón que acaba identificándose con la alta cultura, con exclusión de la cultura popular. El sistema educativo se aísla de las demás instituciones sociales, lo que le lleva más a servir a los mercados que a proponer sentido para una vida buena y justa. La formación es la puerta de entrada a la ocupación, más interesada en enseñar conocimientos útiles y habilidades técnicas que orientaciones para ser y convivir.

Esta deriva de la razón ha tenido efectos devastadores en el modo de concebir la educación para la solidaridad, que ha quedado reducida a un nuevo ámbito académico que acredita ante instancias administradas. Se trata de adquirir

competencias, habilidades y destrezas a través de especialistas y expertos académicos en solidaridad; florecen los «másteres» y escuelas de voluntariado, preocupados en la gestión de organizaciones, en la elaboración de proyectos y en las fuentes de financiación.

No cabe duda de que la acción solidaria necesita rigor e información para acreditarse socialmente, a juzgar por el daño que puede causar el voluntarismo y la falta de preparación técnica. Sin embargo, la solidaridad no gana nada cuando se reduce a mera gestión; cuando la pasión por lo real se sustituye por aprendizajes reglados y se prescinde de la participación, implicación e innovación. Pero, sobre todo, cuando se olvida que la solidaridad no puede reducirse al aprendizaje académico, ni a un sector de actividad, ni a un modo de gestión, sino que invade todos los ámbitos de la vida.

Bajo el dominio del neoliberalismo se ha fragilizado la dimensión ética y espiritual de la educación para la solidaridad. Una formación sin cultivo de las motivaciones no moviliza energías ciudadanas. La formación del voluntariado no acaba en la disposición de un saber, sino en saber ser y en saber convivir. La formación es un modo de abrirse a la realidad a través del sufrimiento, a través de la interacción (Gadamer, 1977, p. 433).

ENTENDER SOLIDARIAMENTE

La inteligencia solidaria, cuando se libra de las derivas de la razón, crea, en palabras de Ortega, un nuevo *régimen atencional* que se configura como inteligencia compasiva, cooperante, libre, multiforme y esperanzada (Ortega y Gasset, 1943-1983, II).

La inteligencia compasiva

El pensar solidario, que se realiza como sabiduría, deliberación y narración, reconoce que hay un lugar privilegiado para acceder a una mayor verdad. Cuando se piensa desde los últimos desde los empobrecidos, desde el reverso de la historia, se iluminan aspectos que de otro modo quedan encubiertos. Se experimenta la mentira como injusticia y la dominación como poder. El sufrimiento de las víctimas y de los excluidos, de los dominados y abatidos se convierte en acontecimiento de revelación.

«Dejar hablar al dolor es la condición de toda verdad», decía Theodor Adorno (1994). Y evita de este modo la deriva que conduce a la solidaridad a hermanarse con lo abstracto, general y universal, pasando de puntillas por encima de la situación concreta y de la suerte individual. La parábola de la cabaña ardiente de Bertolt Brecht simboliza esta deriva. Mientras arde una cabaña, sus residentes se preguntan el tiempo que hace fuera, si conviene o no salir. «Les consumirán sus propias preguntas y sus dudas».

Decía el fundador de la Escuela de Frankfurt que, para conocer una habitación oscura, es preciso tantear, palpar y recorrer sus paredes, es preciso desplazarse del centro a sus límites. El mundo, el sistema se conoce desde sus límites, desde su periferia, desde sus espaldas (Horkheimer, 1986, p. 108). Al palpar la pared no se comprende solo el muro, sino que se adquiere una perspectiva sobre el conjunto de la habitación. La exclusión no es, por tanto, una reflexión especializada sobre una parte de la sociedad, sino una perspectiva para

poder comprender toda nuestra sociedad.

Cuando se piensa desde los últimos se asume aquel precepto del que advirtió Horkheimer a su amigo teólogo Paul Tillich, que en situaciones de barbarie y sufrimiento es necesario eliminar «la frase subordinada», *el matiz*, para no bagatelizarlos. En ese caso, «solo la exageración es verdadera» (1994, p. 162). Es necesario asomarse a los desagües de la historia, a las voces y a los silencios, que proceden del reverso de la sociedad, para conocer más y mejor. Desde la tragedia de las pateras se conoce más y mejor la realidad que desde los informes de los Observatorios de las migraciones.

La inteligencia solidaria es como la *razón poética* de María Zambrano (1987), propone un modo de conocimiento alternativo, ágil, anárquico y fluido que es, a la vez, una opción de vida, una forma de apertura a la realidad que amorosamente la hace hablar, que escucha con atención su latir. «Esta actitud es una forma de sumergirse en la vida, pero también de elevarse por encima de ella, es un tipo de razón que no actúa midiendo y calculando, sino en estado naciente, como un pensamiento que germina, como una *aurora*» (Navarro, 2004).

Inteligencia cooperante

Pensamos en interacción con otros sujetos a partir de unos marcos comunes de entendimiento, de una cultura y de un lenguaje que nos antecede, propiamente no pensamos, sino que somos pensados.

La inteligencia colectiva es determinante para la construcción de una sociedad inclusiva, pero también lo es para producir los mecanismos de exclusión. Las personas y las comunidades tienen potenciales que pueden crear auténticas trayectorias, que convierten las meras posibilidades en probabilidades.

La solidaridad se arraiga en los dinamismos comunitarios, despierta las capacidades de la población y activa el protagonismo del propio grupo y sus potencialidades. Y, de este modo, postula una forma de relacionarse los sujetos entre sí, que consiste en obtener un mayor nivel de interacción a través de mayores reciprocidades. Cooperar es entonces corresponder. Para la solidaridad, la inteligencia social actúa como la urdimbre que la favorece o la impide. Para la construcción del tejido solidario tiene una importancia decisiva los medios de comunicación, las ideologías, las modas, las opiniones. Y no cabe duda de que la inteligencia social enfatice la autonomía individual, la realización personal y la libertad y fragiliza la fraternidad, la comunidad, la acción conjunta. «¡Qué difícil

es no caer cuando todo cae!», decía Antonio Machado.

De este modo, la inteligencia cooperante se apoya en la fuerza transformadora de la *tradición comunitaria*, es decir, en el papel activo de las comunidades ante sus propios riesgos, por la cual las poblaciones dejan de ser *objeto* de atención para considerarse *sujeto*. La población no es un simple objeto de intervención, sino que es a la vez sujeto y objeto. Sin su protagonismo, no hay solución posible a ningún problema social (García Roca, 1992).

Solo un enfoque cooperante está en condiciones de abordar los problemas sociales y afrontar la erradicación de la exclusión, un enfoque que aspira a fundarse en la creatividad de cada uno de sus miembros, en la apertura de los objetivos personales a los colectivos. El enfoque comunitario inmuniza frente a todo caudillismo o mesianismo social, y en su lugar crea estructuras que posibilitan y amplían la responsabilidad común, conforma lugares, instituciones y mecanismos que permiten la colaboración a través de la confrontación, la negociación, el diálogo y la convergencia, y promueve patrimonios espirituales que favorecen la activa búsqueda de otra sociedad, «conociendo a la vez los desengaños que nos reserva aquella que la reemplazará» (Cioran, 1981, p. 137).

La inteligencia cooperante estima y cultiva las relaciones de confianza en la familia y en la calle, en la escuela y en la ciudad, en los vecindarios cívicos y en los lugares de encuentro y de convivencia, las asociaciones culturales y en las deportivas, religiosas, políticas, sindicales, culturales y festivas.

Los indicadores que señalan el nivel de espiritualidad cooperante en las distintas esferas sociales, son la participación ciudadana para enfrentarse a los problemas y el grado de inclusión de las personas marginalizadas. La participación expresa la voluntad de existir como sujetos individuales. La familia tomó asiento en el restaurante para cenar. Llegó la camarera, tomó nota de lo que deseaban los adultos y luego se dirigió al muchacho de siete años: «¿Qué vas a tomar?», le preguntó. El muchacho miró con timidez en torno a la mesa y dijo: «Me gustaría tomar un perrito caliente». Antes de que la camarera tuviera tiempo de escribirlo intervino la madre: «¡Nada de perritos calientes! Tráigale un filete con puré de patatas y zanahorias!». La camarera hizo como que no la había oído. «¿Cómo quieres el perrito caliente? ¿Con *ketchup* o con mostaza?», le preguntó al muchacho. «Con *ketchup*». «Vuelvo en un minuto», dijo la camarera dirigiéndose a la cocina. Cuando la camarera se retiró, hubo unos instantes de silencio y de asombro. Al fin el muchacho miró a todos los presentes y exclamó: «¿Qué os parece? ¡Piensa que existo, que soy real!» (Mello, 1988).

Participar es simplemente existir. La confirma Amed, el joven ciego que ha

ganado cuatro medallas de oro en natación, «¿A qué tienes miedo?» «El miedo mayor –contestó– es no poder moverme, no poder hacer las cosas por mí mismo, no poder ser autónomo, no poder configurar el mundo por mi mismo; que otros decidan lo que puedes o no hacer».

Participar es también voluntad de reconocimiento como sujeto espiritual en el interior de relaciones significativas, que permiten incorporarse activamente a una historia que no es del todo nuestra, para aceptarla o trasformarla. Recuerdo aquel niño de escasa edad que, jugando en el tobogán, cayó sin que su madre advirtiera el lance. Se acercó a su madre y le reprochó no haberle atendido, a pesar del mucho daño que se había hecho. La madre a su vez le reprende por no haber llorado y así ella hubiera advertido su situación. El niño le contesta: «¿Para qué llorar, si nadie me miraba?». Desde la más tierna edad, el niño decide y ama, piensa y desea, colabora y ayuda, fabula e imagina, habla y comunica, y finge. Todas las capacidades que reclamaba el alcalde de Roma al crear el Consejo de Niños Voluntarios de la ciudad. Gracias a ello está transformándose Roma: las calles recuperan su sentido original de paseo y juego; los automóviles han dejado de ser el protagonista de la ciudad. Como decía el alcalde «Roma os necesita».

La inteligencia libre

La libertad es un componente de la espiritualidad que sitúa a la persona por encima de las estructuras y de las instituciones (García Roca, 2007, pp. 37-53). Esta irrupción de la subjetividad marca el perfil esencial de toda espiritualidad para nuestro tiempo; un sujeto que se dirime entre un voluntarismo, que desconoce la disciplina y un determinismo que le hace depender de circunstancias y acontecimientos previos a la decisión.

Entender la libertad no es una circunstancia menor para la espiritualidad del voluntariado. Hay una libertad que se comprende a sí misma como propiedad sobre los otros y dominio sobre sí mismo. Libres son los que disponen de poder y pueden convertir el resto en su propio dominio. Libre es quien puede comprar lo que quiere, aunque nadie le conozca ni disponga de tiempo para ocuparse del otro. La sociedad libre sería una sociedad formada por individuos aislados que viven por cuenta propia y no se deben nada unos a otros.

Frente a la libertad como poder, el voluntariado conoce la libertad como comunión. La persona es libre cuando recibe y da, cuando escucha y habla,

cuando percibe y responde. ¿Dónde me siento libre? ¿En el supermercado o dentro de una comunidad, donde los otros me aceptan por aquello que soy? El primer tipo de libertad se refiere a cosas, el segundo a personas. Cuando un sujeto humano se refiere a objetos, la libertad asume la forma de poder; cuando, por el contrario, se refiere a personas asume la forma de relación, comunicación y comunión: me siento libre porque puedo salir de mí mismo y darme como soy, «en último término, libertad para amar» (Sobrino, 1999, p. 120). La libertad como poder conduce a la sociedad del tener, la libertad como comunión genera la sociedad del ser (Barcellona, 2003) y se caracteriza sobre todo, como afirma Julio Lois, por la vinculación esencial que establece entre libertad personal y liberación social (1992, pp. 122-148). De este modo, la solidaridad se libera de toda connivencia con los triunfadores y con los vencedores (Metz, 1974) y, como deseaba Albert Camus, está más cerca de los que padecen la historia que de quienes la hacen. Michel de Certeau habló del *arte de lo débil* para significar la felicidad que nace desde los medios pobres, desde la insignificancia, desde los fragmentos como símbolo de una comunidad nueva que se produce en los márgenes, en los lugares fuera del sistema, en la ruptura y resistencia ante todo aquello que no deja ser humanos.

Lo que significa la libertad-comunión en el mundo del voluntariado se ha representado magistralmente en la película *Mar adentro* (Alejandro Amenábar, 2004), donde se escenifican dos formas de acercarse a la persona que vive dramáticamente su tetraplejia por parte de voluntarios. «¿Por qué no quieres vivir?», preguntaron ambos, pero uno lo hace desde la distancia, desde las respuestas convencionales, desde el guión objetivo, sin escuchar al sujeto. Frente a él, Ramón Sampetro reivindica su historia personal y su subjetividad: «Yo no hablo de los tetrapléjicos, sino de mí mismo». Opone su historia personal frente al discurso institucional. El otro se le acerca desde la empatía personal y la participación cordial; desde el sufrimiento compartido y le hace la misma pregunta, pero todo cambia. «¿Por qué no quieres vivir?». Ramón contesta: «Porque no te puedo abrazar. La distancia entre la vida y la muerte es el abrazo». Si el primero está conectado al dominio del que sabe, el segundo está vinculado emocionalmente a la persona.

Inteligencia multiforme

Junto a la participación y a la libertad, la inteligencia solidaria se hermana

también con la diversidad y su pluralismo interno. «El siglo XXI –afirma Tzvetan Todorov en su discurso de aceptación del Premio Príncipe de Asturias– se presenta como aquel en el que numerosos hombres y mujeres deberán abandonar su país de origen y adoptar, provisional o permanentemente, el estatus de extranjero» (2008). Este proceso social que ha visibilizado las migraciones, el turismo y la información permite estar aquí y allá al mismo tiempo sin abandonar su cultura, su familia, sus amistades, ni sus dioses. Han nacido auténticas diásporas, que han creado familias transnacionales, políticas transnacionales, escuelas transnacionales y ciudadanos transnacionales.

La movilidad tan generalizada y la interacción tan intensa han convertido la diversidad en el «el código genético de la sociedad abierta» (Sartori, 2000, p. 17). Convivimos con otras razas, con otros credos y con otras civilizaciones. Las culturas se mezclan inexorablemente y ninguna cultura puede negar hoy su radical mestizaje ni sus mutuas influencias.

La diversidad cualifica al voluntariado que, en el encuentro diario con personas de otras culturas, confirma que sus historias pueden ser tan válidas como la suya, con la consiguiente perplejidad de aquellos que convirtieron su cultura propia en el criterio de referencia y valoración del resto de culturas.

El pensar solidario atestigua la crisis de todas las monoculturas de la modernidad, como sugiere Boaventura Sousa Santos (2005).

Constata la crisis de la monocultura del saber científico como único criterio de verdad, y en su lugar estima diferentes accesos a la realidad, desde la audición hasta la conversación, desde la imagen a la narración, desde el silencio hasta el gesto. Se valoran otros saberes que se consideraban irrelevantes o inexistentes, como las culturas indígenas, las culturas populares, las culturas minoritarias. Amanece de este modo una ecología de los saberes, que reconoce que todo saber es incompleto y necesita dialogar y completarse con otros conocimientos.

Frente a la monocultura del tiempo lineal medido por el reloj, que asigna a la historia un sentido único hacia el progreso, postula la ecología de las temporalidades; el tiempo del reloj sirvió para medir los procesos productivos de las fábricas, pero es solo uno de los tiempos, hay también un tiempo cíclico, otro circular, otro simultáneo, como es el tiempo del enamoramiento, o el tiempo de la superación de una exclusión, o el tiempo de una inserción en la sociedad: todos ellos son formas del tiempo humano.

Constata la crisis de la monocultura de las jerarquías, que presenta como natural las diferencias sociales y las jerarquías de género a la hora de ejercer el poder, y en su lugar camina hacia la ecología de los reconocimientos que acepta

la diferencia, pero en igualdad de derechos. Ni el saber, ni el poder, ni la dominación están por encima de la dignidad de la persona.

Frente a la monocultura de lo universal o de lo global, que considera irrelevante a las otras escalas regionales y locales, camina hacia la ecología de las transescalas, que articula lo local y lo global, lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo distante. Todos los sectores se han desbordado y lo educativo es también sanitario, el fracaso escolar es también una cuestión de salud, la crisis financiera es también crisis social.

Frente a la monocultura de la eficiencia capitalista, que consagra el criterio de productividad y máximo beneficio, así como la explotación inmisericorde de la tierra y el dominio en las relaciones humanas, camina hacia la ecología de las productividades que recupera los sistemas alternativos de producción, organizaciones populares, cooperativas de trabajadores, empresas autogestionarias, organizaciones solidarias y voluntariados sociales. En todos ellos la eficacia no se mide por criterios económicos sino por criterios de calidad humana.

Inteligencia esperanzada

La inteligencia solidaria se hermana también con la esperanza. Como ha observado José Antonio Marina, se escenifica en el arte de la navegación, que al entrar el viento entre las velas, vence el mar, aprovecha a su favor las fuerzas que están en su contra y convierte en oportunidad las amenazas. En el arte de navegar el viento extraviado sale por donde puede, que es por donde el navegante quiere (Marina, 1996, p. 17).

Diez días a la deriva en una balsa, sin comer ni beber, soportando el hambre y la sed, han servido a García Márquez para destripar los secretos del naufragio y adentrarse en el arte de la resistencia (2004). Ocho miembros de la tripulación del destructor «Caldas», que llevaba una sobrecarga de mercancía de contrabando, habían caído al agua y desaparecido a causa de una tormenta en el mar Caribe. Al cabo de cuatro días, los marineros perdidos fueron declarados oficialmente muertos; una semana más tarde, sin embargo, uno de ellos apareció moribundo en una playa desierta del norte de Colombia. ¿Por qué y cómo Luis Alejandro Velasco, con sus 20 años, pudo sobrevivir?

«En el origen de todo naufragio está la fatiga con la desesperación. Estás tan cansado que no sabes siquiera que está amaneciendo. Por eso decidí que con lo

único que contaba para salvarme era con mi voluntad y con los restos de mis fuerzas». La fatiga es la compañera inseparable del naufragio, bien porque se pierden las fuerzas, bien porque decae el ánimo. La voluntad es la compañera infatigable de la resistencia. Tan esencial es esta alianza que, en la experiencia bíblica, la vida comienza dando una palabra al abatido. Cada mañana hay que pedir para que el Señor dé «una palabra de ánimo al abatido».

«El náufrago tiene confundido el sentido de la orientación»; «pierde los puntos de referencia»; «no tenía la menor idea sobre mi dirección y mi posición, no sabía si la balsa avanzaba hacia la costa o hacia el interior». El náufrago del «Caldas» «se sentó a escrutar el horizonte por todos lados»; «con la misma esperanza con que esa tarde esperé ver aviones en el horizonte, estuve esa madrugada buscando luces de barcos»; «como no hay puntos de referencia, no se sabe si avanza o retrocede»; «me puse a escrutar en el horizonte»; «miré con tanta intensidad, que en un momento el cielo se llenó de puntos luminosos».

El fracaso de la navegación, como el de la acción voluntaria, consiste en negar las posibilidades de lo real como parte de la realidad misma, ya que la navegación existe porque siempre es posible llegar a puerto.

«El naufragio nos precipita en un abismo»; pero «siempre encontré un recurso para sobrevivir, un punto de apoyo, por insignificante que fuera, para seguir esperando», «unas veces era, en medio de aquella soledad infinita, ver la luz de un barco», «otras veces era el reflejo de la luna en las olas», «otras el ruido de unos aviones», «la presencia de las gaviotas», «el cambio en el color del agua». «Hay un instante en que ya no se siente la sed ni el hambre; pero aún no se pierden las esperanzas» (García Márquez, 2004, pp. 32-57).

El navegante escucha al meteorólogo, pero sabe que será el propio trayecto el que le ofrecerá las señales para llegar a puerto: «Hoy no salimos a pescar porque el viento húmedo que percibo en mi dedo o la sensación en mi cadera me indican que habrá vientos huracanados», indica el pescador contra todo pronóstico. Tan original es este saber práctico que, al dar la señal de salida a las regatas, cada tripulación se dirige hacia un lugar diferente, persigue una estela diversa, ya que en su arte está crear las condiciones mismas de la ruta. La cartografía no suprime la incertidumbre, sino que guarda en su corazón un núcleo de perplejidad (Guattari, 1996).

Ni los navegantes ni los solidarios conocen los caminos trillados ni disponen de rutas señalizadas, pero si se mantienen a flote y llegan a buen puerto es porque no desfallecen ni se abandonan, porque tienen energía para emprender y la disposición para mantenerse en el empeño. La voluntad permite adentrarse en la

realidad sin perderse, vivir en el interior de la turbulencia sin romperse, captar los sonidos múltiples sin quedar ensordecidos. Para este cometido, se requiere una espiritualidad en la que convivan la luz con la oscuridad. Y enseñe a no rendirse a las cosas tal como son y luchar por las cosas tal como debieran ser, pero sabiendo que después habrá que cambiar lo cambiado.

Al contrario de lo que sucedía en los diseños de la ciudad del sol, en la que no se podía *mostrar nunca fatiga*, en la ciudad de los humanos, se viven cansancios con la misma propiedad que se construyen sueños. Como afirma el más acreditado analista social de la actualidad, Ulrich Beck, «quien diagnostique hoy un crepúsculo sin amanecer es que está ciego, y quien hable de un amanecer sin crepúsculo es un ingenuo» (Beck, 2000).

La espiritualidad de la solidaridad se mueve en «ese inevitable punto de inseguridad que, como afirma Emilio Lledó, es estímulo y acicate hacia esas otras metas que llenan el horizonte ideal en el que se conforta y orienta la vida. Un descontento que nos enseña el sentido más apasionante de cada empresa humana, y que nos empuja constantemente en la dirección de una personal felicidad, imposible si no tiende, de alguna forma, a la compañía y felicidad de los demás. Una utopía paradójicamente a mano, y que solo puede alcanzarse en el reconocimiento y aceptación de la insalvable finitud de nuestra generosa infelicidad» (Lledó, 2005, p. 15).

PARTE CUARTA

ACTUAR

Sentir y pensar solidariamente se despliega como acción en multitud de frentes. En cada escenario, esa acción se reviste de diferentes cualidades; en el escenario político ha originado la militancia en orden al servicio público; en el escenario económico ha promovido iniciativas productivas centradas en las personas; en el escenario cultural han socializado valores alternativos sobre el buen vivir. Nos ocuparemos de la acción voluntaria, que actúa de matriz y se hace tejido solidario y realidad histórica mediante organizaciones ciudadanas y movimientos sociales. En el voluntariado maduro convergen motivaciones altruistas, una forma de organización y la movilización ciudadana a favor de un mundo más justo y humano. Los tres elementos conforman el marco de la acción voluntaria.

Sin embargo, la acción voluntaria se ha visto colonizada por dinamismos que le resultaban extraños. Por la lógica mercantil del intercambio, que no ha sabido valorar la economía del don; por la lógica de la Administración pública, regida por el derecho, y por la lógica comunitaria.

Es una inteligencia colectiva que precede a las instituciones, pero que busca itinerarios personalizados. Acontece como acción sostenida frente a los espasmos solidarios; como acción colectiva frente a acciones puntuales y atomizadas; como acción creadora frente a las inercias institucionales y administrativas; como acción relacional frente al solipsismo individual; como acción entramada frente a los comportamientos auto-referenciales, y como acción esperanzada frente a la actual geopolítica de la impotencia.

LA INSTAURACIÓN DEL DON

El emocionar y el pensar solidarios se sustancian en la acción. Así lo entendió aquella madre de la Plaza de Mayo que, al ser preguntada sobre los motivos que le llevaban a su actuación, contestó que «al tener noticias de que mi hijo había desaparecido [conocer], un tigre nació dentro de mí [emocionar], y desde entonces no he hecho otra cosa que buscarle [actuar]». Las tres dimensiones están íntimamente unidas, son la pasión y el sentimiento haciéndose. No se puede conocer el hambre del mundo y permanecer insensible; no se puede ser sensible y permanecer inactivo; no se puede conocer el horror de una catástrofe, injusticia o desamor y mirar hacia otra parte.

La acción solidaridad articula el conocimiento, la ética y la política. Esa difícil alquimia por la cual los tres componentes, con sus respectivas lógicas y dispositivos, se interafectan requiere de grandes dosis de espiritualidad. Las personas solidarias no son simples observadores sentados sobre el pedestal de la silla de tenis que miran, juzgan y controlan, sino observadores participantes que quedan afectados por la realidad. Y de este modo, la acción propicia y fortalece a su vez el propio pensar y sentir.

¿Cómo se realiza esta simbiosis en la acción voluntaria? En la acción voluntaria bullen tres dinamismos y principios vitales. Uno de ellos tiene el estatuto de la convicción, el otro la lógica de la organización y el tercero la condición de movimiento social. Los tres interactúan entre sí y se fecundan tan íntimamente que, si faltan las motivaciones, el voluntariado es solo una prolongación de la acción administrada; si, por el contrario, falta la organización, carece de visibilidad y si deja de ser movimiento social pierde su trascendencia pública. Con solo motivaciones, la solidaridad se arrincona en el reino de las bellas almas, si solo hay organización es un simple capítulo del mercado de lo social y si solo se sustancia en movimiento social se hace acreedora a la retórica. Esta difícil alquimia sitúa a la acción solidaria en una permanente zona de frontera, y en un equilibrio inestable entre los tres *logos* y regímenes: la virtud prosocial, que responde a códigos privados de conducta, la organización, que

presta servicios, y el movimiento social, que promueve una cultura alternativa.

El estatuto de la motivación

La acción solidaria arraiga en motivaciones prosociales, que se cultivan en el interior de las personas y configuran actitudes y hábitos del corazón, que van desde la generosidad hasta el altruismo, desde la magnanimidad al civismo. Son como el aliento vital y la energía interior que nacen de las pulsiones más íntimas de la vida humana. Lo saben bien los voluntariados cuando emprenden su aventura llevados no por el provecho y utilidad personales ni por la necesidad de reconocimiento o éxito social.

En la acción solidaria se reconstruye la musculatura moral, se reinventan valores, se fortalecen las virtudes prosociales en torno a la centralidad de la persona, a la igualdad de los seres humanos y a la responsabilidad ante el sufrimiento.

El amor a la persona ocupa un lugar central en el accionar solidario, es una llama, en palabras de Octavio Paz, que produce realización personal y sentimiento de plenitud. El amor gratuito constituye el móvil de la acción voluntaria, y la generosidad y magnanimidad sus hermanas mayores. Hay una liberación de la bondad de cada persona que cristaliza en una amplia geografía de servicios de proximidad, relaciones de vecindad y ejercicios de autoayuda. La vida cotidiana está trenzada de acciones que se realizan a favor del otro, unas veces custodiando niños, prestando alimentos otras, creando redes locales e internacionales, devolviendo una ilusión cuando se ha perdido, caminando juntos compartiendo el peso de la vida. El amor gratuito no responde a cualidades del objeto sino a disposiciones del sujeto, no se exige ni se prescribe.

Por el amor gratuito se vence el resentimiento «contra todo lo que viene dado, incluida la propia existencia», «contra el hecho de que no somos creadores ni del universo ni de nosotros mismos». La gratuidad, según afirma Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, es la única alternativa al nihilismo del resentimiento, «una gratitud fundamental por las escasas cosas elementales que nos viene invariablemente dadas, como la vida misma, la existencia del hombre y del mundo» (1993).

Por la gratuidad, el accionar solidario afronta el mito actual del acreedor, que consiste en creerse portadores de derechos sin reconocer que somos igualmente deudores de una historia previa, de nuestros antepasados, de la tierra misma.

Somos incapaces de reconocer nuestras obligaciones con respecto a la familia, a los profesores, a los amigos. La actual cultura de los derechos tiene dificultades en reconocer ninguna deuda con el pasado, al modo de los conquistadores que piensan que solo tienen derechos y ningún deber hacia los otros. Y de este modo, se pierde la experiencia de la gratuidad, que es el corazón de lo viviente y se desliza hacia la mercantilización de la vida.

La igualdad es otra llama en el accionar de la solidaridad. Por ella experimentamos la común dignidad, en el momento en el que, como afirma Alain Finkielkraut, «la idea de que todos los pueblos del mundo forman una humanidad única no es, ciertamente, consustancial al género humano; cuando todavía el título de hombre se reserva en muchos casos exclusivamente para su comunidad» (1998, p. 13). El accionar igualitario postula energía espiritual. Por las motivaciones igualitarias, el accionar solidario es un cortafuegos ante las discriminaciones y las humillaciones causadas por la diferencia de trato. Si el voluntariado pierde la pasión igualitaria, se distanciará del drama de la crisis, de las guerras ocultas, del desastre ambiental, de la ofensiva permanente contra la vida, y de la calidad crítica y profética de la acción solidaria.

Asimismo, la responsabilidad ante el sufrimiento evitable es una llama fundamental en el accionar solidario. Es la oscuridad de la historia humana de sufrimiento lo que mueve a la acción solidaria. El énfasis del voluntariado como *economía del don* encierra el riesgo de desplazar a un segundo plano el carácter conflictivo de la realidad, la situación dramática de las desigualdades y, en consecuencia, la necesidad de estrategias políticas que vayan más allá del «neocapitalismo compasivo» y del «neopopulismo autoritario».

La lógica de la organización

Cuando las motivaciones producen organización, incorporan una nueva lógica que aspira a gestionar recursos, mediante una administración honesta y eficaz. Puede existir generosidad y altruismo, cooperación y civismo, donación y magnanimidad, pero si no existe una base social organizada no podemos hablar propiamente de voluntariado maduro que se ha sustanciado en un amplio mundo de iniciativas sociales protagonizadas por voluntades solidarias, que estiman el cálculo racional de recursos, la búsqueda de medios y la vida asociativa. Por este dinamismo, las organizaciones solidarias se convierten en proveedores de servicios y de prestaciones. No solo se *es* solidario sino que se *hace* solidaridad mediante la

acción y la presencia pública, en una íntima relación entre convicción y organización.

Son asociaciones de capital humano que canalizan no solo la generosidad individual, sino también la interlocución pública. La fuerza de la organización se aplica a la defensa del excluido, a la atención hospitalaria, a la defensa de la naturaleza, a la promoción de la salud, de este modo el voluntariado se incorpora.

La cultura de la organización aporta a la construcción histórica de la solidaridad la disciplina del trabajo conjunto, la apuesta por los resultados tangibles, la evaluación y formación continua.

Este proceso ha convertido lo que se consideraba un acto individual en un proyecto colectivo, incorporándose de este modo «a la ecología social de la sociedad posindustrial» (Drucker, 1993, p. 60). No se es voluntario individualmente, sino que le es esencial estar organizados en el interior de una asociación en la que se comparten valores y sentidos y se experimenta a nivel humano la sociedad que uno desea.

Las organizaciones solidarias hacen del potencial humano su recurso más esencial; se diferencian de otras organizaciones basadas en bienes o en patrimonios; no es una empresa caracterizada por la gestión del dinero y de los bienes, sino una organización cuyo capital son los mismos voluntarios, con sus potenciales y sus iniciativas, con su creatividad y sus ilusiones, con su generosidad y sus innovaciones. Ningún capital humano tiene más valor que otro; quien acompaña a los enfermos terminales con sus habilidades comunicativas no precede a quien les sirve la comida con sus capacidades relacionales. La grandeza del voluntariado está en ser un equipo de asociados en el que todos tienen el mismo valor e idéntica dignidad. Los voluntarios temen a las organizaciones voluntarias que introducen en ellas las diferencias de trato o una jerarquización innecesaria o una estratificación inadecuada.

Los voluntarios son conscientes de que no son una mera empresa de servicios, lo cual se traduce en un continuo rechazo hacia los amagos burocráticos, y se muestran fuertemente críticos con las relaciones jerárquicas y anónimas en el interior de sus propias organizaciones.

Movimiento social y la lógica de la acción colectiva

El accionar solidario se propone transformar las relaciones de poder existentes en

la sociedad, que causan sufrimiento e injusticia. Incluso aspira a hacer que lo necesario se haga históricamente posible. Pertenece a la lógica del movimiento social, que explora un modelo de sociedad que tiene que ver con otro mundo posible y necesario, y se acredita en la promoción de una contracultura alternativa, en la movilización social y en la defensa de los derechos de quienes no los tienen reconocidos. Son sueños diurnos que orientan hacia la acción colectiva e intentan transformar la sociedad mediante el ejercicio de la ciudadanía activa y el protagonismo social.

El voluntariado recupera de este modo su dimensión pública y su carácter de *advocacy*, que no consiste tanto en la conquista del poder, sino en su disolución, y, de este modo, favorece el «empoderamiento» de aquellos que están desprovistos de poder. Recupera su dimensión militante al querer privilegiar a los que están peor situados; lo cual es un asunto *difícil* en un mundo donde prima el individualismo posesivo y un asunto *peligroso* porque se trata de anunciar lo que no queremos oír.

En la actualidad, el voluntariado requiere de una difícil alquimia al tener que combinar las tres lógicas; hay una sobreactuación de la gestión, provocada por la hegemonía de la ideología del neoliberalismo, que lleva a las organizaciones hacia la gestión empresarial de servicios, con el consiguiente olvido de las otras dos dimensiones. El equilibrio se ha roto a favor de la provisión de servicios y prestaciones, cuyo modelo es la organización empresarial. Como consecuencia, se padece la enfermedad del *projectismo*, por la cual se crea una oficina de proyectos para alcanzar subvenciones en el mercado de lo social, cada vez más saturado y fragmentado, donde las asociaciones compiten por lo mismo.

Con la incorporación de las organizaciones solidarias al mercado social, la gestión desplaza a la transformación y las necesidades ocupan el espacio de los derechos. «Desde hace algunos años, el sistema dominante, en todas las ocasiones, está afirmando la ideología de las necesidades y no de los derechos, y está sustituyendo la cultura de los derechos humanos y sociales por la de necesidades vitales» (Petrella, 1997). Mientras se desarrolla progresivamente el mercado social, se debilita la dimensión política del voluntariado y la promoción de los derechos civiles, políticos y sociales. Pronto se abandonan los lugares de exclusión para ir a un mercado de necesidades y aspiraciones que lleva prioritariamente al tiempo libre, a la cultura, a los centros de ocio; si se priorizan los derechos, se acude ante todo a los espacios en los que habitan las vidas desahuciadas.

COLONIZACIÓN DE LA ACCIÓN

La acción voluntaria ha recorrido un largo proceso hacia su institucionalización en organizaciones y sectores específicos que no han sabido evitar ser colonizados por otros sectores administrativo, salarial y económico.

Empieza un recorrido de la acción voluntaria que vive distintas dependencias en forma de colonización de otros sectores, la administrativa, la salarial y la económica. Estas perversiones de la acción resurgen cada cierto tiempo aquí y allá.

La cooptación administrativa

Al tiempo que el Estado moderno asumía sus competencias y se responsabilizaba de la provisión de servicios, se desplaza la acción voluntaria hacia la insignificancia, hasta reducirse a un simple colaborador de las competencias estatales. La euforia en el poder de las Administraciones anunció prematuramente el fin de las beneficencias y la emergencia del Estado social cuestionó los dispositivos asistenciales. Tanta confianza se tuvo en la capacidad del Estado que se llegó a creer que si el Estado funcionaba bien, todo lo demás era innecesario, residual y contraproducente.

Solo en aquellos supuestos en los que las Administraciones públicas se consideran incapaces o insuficientes se solicita la colaboración de los ciudadanos. El Estado no solo invita a los ciudadanos a que colaboren con él, sino que establece el propio campo de las organizaciones solidarias. Las leyes del voluntariado solicitan de los ciudadanos que ayuden a mantener el Estado de bienestar. «El Estado necesita de la responsabilidad de sus ciudadanos y estos reclaman un papel cada vez más activo en la solución de los problemas que les afecta» («Exposición de motivos», Ley Estatal del Voluntariado de 1996).

Los voluntariados se convierten en entidades colaboradoras de las Administraciones e instrumentos para la realización de los compromisos públicos.

La presencia de las Administraciones convierten al voluntariado en un asunto administrado, es aquello que está registrado y en consecuencia quedan fuera los que no pueden ser registrados. Se establecen contraprestaciones e incentivos para los voluntarios ya que el Estado está agradecido a quienes les ayudan a aligerar sus cargas.

El gesto del torero, que prescinde de la cuadrilla cuando se cree vencedor, representa el imaginario social del momento; solo si el toro vuelve a mostrar que no está dispuesto a morir, el torero reclama el apoyo de su cuadrilla. Es lo que ha sucedido en la actual crisis, en la que las distintas administraciones derivan a las iniciativas sociales solidarias, las situaciones de emergencia que a todas luces serian competencia suya. La acción solidaria se interpreta a sí misma como un sustituto de la responsabilidad pública, con la consiguiente dejación de responsabilidades, ya que lo que debe garantizarse por derecho queda a merced de lo graciable.

La euforia social demócrata aceleraba este proceso, que de este modo se superaba la cultura de la beneficencia y se alumbraba el Estado social de derecho. Mientras tanto, en el mundo del voluntariado se extiende la convicción de que no pueden sustituir las obligaciones del Estado. Su adquisición mayor era la crítica a la beneficencia y la renuncia al voluntarismo, su resultado esperado.

La acción voluntaria vive unos efectos contraproducentes que fragilizan las iniciativas sociales y arroja sobre los voluntariados una sospecha sobre su utilidad; se llega a creer que la modernización del Estado solo es posible eliminando todo lo que significara actividad voluntaria, en la medida que el ideal es la gestión administrada. Lo correcto políticamente llega a ser que los voluntariados pregunten a las Administraciones qué hacer, dónde hacerlo y cómo hacerlo. El despliegue práctico de este modelo ha generado las múltiples Direcciones Generales del Voluntariado en las Administraciones públicas.

Este proceso de institucionalización administrativa tiene un alto coste para la espiritualidad. Se llega a estimar más la competencia y la habilidad que las motivaciones, más las prestaciones que las relaciones, más las competencias que los bienes relacionales.

La colonización salarial

El sometimiento del trabajo voluntario al trabajo de los profesionales ha sido el segundo eje del itinerario hacia la rígida institución del voluntariado. La

supeditación de las prestaciones sociales al trabajo de los técnicos formaba parte de las expectativas de modernización de las políticas públicas. Se cree que el voluntariado cumple solo funciones de apoyo con respecto al profesional asalariado. En un primer momento, esta concepción coincidía con la escasa o nula formación de los voluntarios.

El asalariado se convierte en el referente de la acción profesional a la que se le otorga la presunción de idoneidad. Desde un punto de vista práctico, las actuaciones voluntarias quedaran bajo la supervisión de los profesionales. En confrontación con el trabajo profesional se le atribuye a la acción voluntaria un desempeño esporádico, falta de cualificación técnica, ausencia de un compromiso estable y continuado. Por el contrario, la relación laboral implica permanencia en el servicio, cualificación profesional y rigor.

Las ventajas fueron múltiples, sobre todo la apuesta por un voluntariado formado y eficaz. Pero principalmente la convicción de que la construcción de los sistemas públicos se debía sostener sobre el personal especializado y estable. Sin embargo, un grave inconveniente se abría paso: se consagra no solo la prevención de los poderes públicos, sino también la de los propios especialistas respecto a la participación concreta de los voluntarios en las políticas públicas. En lugar de que los técnicos sirvan a la ciudadanía, es esta la que sirve a las tareas que la ley atribuye a los profesionales. Los propios especialistas son los controladores de la participación material de los voluntarios en las políticas públicas.

La colonización económica

La transformación de los recursos benéfico-asistenciales en servicios sociales significaba, asimismo, la entrada del voluntariado en la cultura económica; lo cual iba a acelerar el camino hacia la institucionalización; se apostaba por la eficacia en la prestación a la que se llegaría mediante la profesionalización y tecnificación de los servicios y, sobre todo, mediante la valoración económica de los servicios de voluntariado.

En la década de los noventa se subraya el interés económico que despierta el voluntariado y su evidente utilidad económica, que llega a ser más valorado por las administraciones públicas y por los agentes del poder económico que por los propios voluntarios.

Este proceso tuvo evidentes ventajas; el voluntariado deja de ser una aventura individual para convertirse en acción colectiva. Se inicia la cultura de la

organización, de la evaluación, de la formación; se incorpora la exigencia de eficacia en la prestación de servicios y, sobre todo, se introduce la especialización del voluntariado (social, cultural, ecológico, sanitario, protección civil...).

El énfasis en la actividad económica de las organizaciones y en su papel gestor comportaría graves inconvenientes, que ya empiezan a explotar; no es el menor la rivalidad entre organizaciones sin ánimo de lucro entre sí y con las empresas privadas que prestan servicios asistenciales. Pero sobre todo se produce la reducción del voluntariado al llamado Tercer Sector, dotándole de un espacio social propio junto al sector público y al sector privado.

LAS TRANSICIONES DE LA ACCIÓN VOLUNTARIA

Las transformaciones de la acción se pueden advertir desde los cambios coyunturales o desde las transformaciones estructurales. Las primeras son epidérmicas y las segundas de mayor calado, ya que afectan al andamiaje de la misma acción a causa de las tendencias que configuran una época.

A corto plazo, la acción solidaria está fuertemente influida por el poder destructivo de la crisis como se manifiesta en los parados ante las oficinas del INEM, en los bancos de alimentos ante las parroquias y en el pesimismo que golpea los dinamismos vitales de la población.

A largo plazo, la acción solidaria vive transformaciones muy profundas que acontecen en el subsuelo sociocultural y afectan a la residencia mental y espiritual de la población. Para comprender los cambios de onda larga, Edgar Morin (2010, p. 3) ha sugerido identificarlas como una especie de metamorfosis en la que coexisten la autodestrucción y la reconstrucción, como se observa en la naturaleza, donde la oruga se destruye para generar la mariposa, o como se advierte en las sociedades históricas, que se autodestruyen como sociedad agrícola para reconstruirse como sociedad industrial, o como sucede en nuestros días, en que los Estados y patrias se destruyen para reconstruirse en una sociedad-mundo que les engloba a través de procesos de globalización.

Hay transformaciones que acontecen como transiciones en las prácticas sociales, en los mapas conceptuales de la acción solidaria, en los imaginarios de las profesiones sociales y en los modos de gestionar las necesidades. Cuando esto sucede entramos en el campo del espíritu innovador, que viene traído por corrientes subterráneas, de carácter socioeconómico, cultural, técnico y organizacional.

Acción sostenida

La acción solidaria vive hoy una particular transición que va *de las emergencias a los procesos*. De modo que le permite articular la asistencia con la prevención, la defensa del derecho con la inserción. La acción solidaria necesita abrir las emergencias a procesos sostenidos, abrir la acción puntual, visible y a corto plazo al control democrático y a la participación personal y social.

La crisis actual ha creado innumerables situaciones de emergencia, que convocan a la solidaridad con especial intensidad. Son situaciones que requieren intervenciones urgentes, focalizadas e intensivas, como es el caso de los bancos de alimentos, la autoayuda o el trueque. Nadie, en nombre de la solidaridad, está legitimado para desatender la urgencia de un clamor que se presenta frecuentemente en grado extremo y ningún voluntario puede pasar de largo.

Quienes se acercan al ser humano en los momentos de grave dificultad y, en consecuencia, de intensa fragilidad, estiman la inmediatez de la ayuda y aprecian el tiempo corto de la resolución. Sin embargo, es necesario explorar modelos de acción que permitan en el interior de las emergencias iniciar procesos sostenidos, desarrollo comunitario e implicación participativa. Cuando se renuncia a las emergencias, Haití queda condenado a muerte; cuando no se sabe sostener un proceso comunitario a través de políticas de cooperación, Haití vive una segunda muerte. Así lo hacen saber sus habitantes: «Están más dispuestos a enterrar a los muertos que a hacer crecer la vida». O el desencanto de las medidas de erradicación del chabolismo cuando no están acompañadas de procesos sostenidos, o la frustración de las rentas mínimas cuando no inician itinerarios hacia la ciudadanía activa.

El desafío mayor para una espiritualidad solidaria es abrir las emergencias a procesos largos y sostenidos. No puede justificarse que las emergencias y la ayuda humanitaria desplacen a la cooperación al desarrollo, al desarrollo comunitario o al desarrollo local sostenido, como ya empieza a suceder en las grandes organizaciones sociales, en las que las mayores energías solidarias se orientan hacia las emergencias sociales. Las grandes agencias internacionales han derivado los fondos de cooperación hacia medidas de emergencia; de este modo se han convertido en una especie de ambulancias mundiales. Las políticas de cooperación al desarrollo se han debilitado a favor de la ayuda humanitaria vinculada a la guerra, a las carestías, a las hambrunas, a las catástrofes naturales. Mientras la cooperación muestra una gran fatiga, quizá porque los resultados son lentos y menos vistosos, la emergencia goza de alta estima social y política.

Acción colectiva

Obrar con otros es la fisonomía propia del voluntariado. Para ello, la acción ha de persuadir, motivar, ser convincente, contar con el asentimiento y con la decisión del otro. De ahí que la acción solidaria es a la vez razonamiento y relación, argumentación y motivación. A través de ella, el otro es convocado, y en esa convocatoria entran en juego todos los intervinientes. Se rompe el esquema asistencial por el cual unos tienen la solución y otros el problema, unos dan y otros reciben. En la relación solidaria todos entran en juego, las personas y los contextos, las historias personales y las tramas sociales.

Nadie por sí mismo está en condiciones de actuar solidariamente sin incorporar la experiencia vital de la persona ayudada. Es un acontecimiento que se sostiene sobre la interacción. Lo que sucede en el juego ha servido a la nueva hermenéutica para ejemplificar lo dicho. Los intervinientes conforman un conjunto en los que cada uno de ellos colabora con el resto, pierde de algún modo su identidad individual para ganar de identidad colectiva. Cuando las personas entran en comunicación generan una realidad nueva que no puede reducirse a la acción de cada una de las partes. Hay un plus en la interacción, al modo como un partido de fútbol no es solo la suma de las acciones individuales, sino algo que acontece en la articulación de cada jugador. Es el llamado *efecto de interacción* que resulta del condicionamiento recíproco.

No es el heroísmo de la acción individual lo que caracteriza al voluntariado, sino la inserción en el seno de dinamismos que se sustentan sobre la colaboración y sobre el protagonismo colectivo. Las poblaciones dejan de ser *objeto* de atención para considerarse *sujeto*. La población no es un simple escenario para la intervención, sino que es a la vez sujeto y objeto (García Roca, 1992).

La acción solidaria postula una forma de relacionarse los sujetos sociales entre sí, que consiste en obtener un mayor nivel de interacción a través de mayores reciprocidades. Los ciudadanos pasan de consumidores a coproductores a través de sinergias de complementariedad y enriquecimiento mutuo.

La cooperación es el estatuto de la solidaridad que tiene su base espiritual en el sentido de corresponsabilidad, que hace que juntos lloremos, juntos nos enjugemos las lágrimas, juntos oremos y juntos busquemos la justicia.

Activar los dinamismos comunitarios es un principio básico de la acción solidaria que actúan no tanto sobre las personas, sino con ellas y a partir de ellas. Rompe el esquema «tú eres el problema y yo la solución», para generar el

«nosotros somos el problema y nosotros la solución». La fuerza transformadora de esta tradición ha sido advertida por Eduardo Galeano, quien cuenta cómo escuchó de boca de uno de los indios quichés explicar así la cacería que su pueblo padece por parte del ejército: «Nos matan porque trabajamos juntos, comemos juntos, vivimos juntos, soñamos juntos».

La densidad de los problemas hace que nadie por sí solo esté en condiciones de abordarlos; solo un enfoque cooperante puede hacerlo. El enfoque de la cooperación necesita hablar, confiarse en los otros, motivarse mutuamente, y de este modo inmuniza ante la intervención social frente a todo caudillismo o mesianismo social, y en su lugar le remite a una espiritualidad que posibilite y amplíe la responsabilidad común, a conformar lugares, instituciones y mecanismos que favorezcan la colaboración, aunque sea a través de la confrontación, la negociación o el diálogo.

Hay una espiritualidad que enseña a caminar juntos en alianzas y colaboraciones. Para la tarea de construir una sociedad local y mundial inclusiva se necesita buscar compañía, ya que ningún individuo puede enfrentarse solo con esta tarea ni soportar solo sus retrasos y lentitudes (García Roca, 2002a). Hay un reclamo sobre la necesidad de *plurales actores* que creen sinergias entre sí. Se necesitan actores políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos que se relacionen sin entorpecerse ni solaparse, sino completándose y enriqueciéndose mutuamente.

La espiritualidad de la solidaridad recupera una intuición antropológica básica, que ha expresado poéticamente Manuel Rivas: «Todos soltamos un hilo, como los gusanos de seda. Roemos y nos disputamos las hojas de morera, pero ese hilo, si se entrecruza con otros, si se entrelaza, puede hacer un hermoso tapiz, una tela inolvidable» (Rivas, 1998).

Ningún problema social se puede superar, resolver o mitigar por la vía impositiva, de la coacción física, moral, jurídica o administrativa, sino que precisa una solución que pasa por la deliberación mutua. Por la vía de la imposición se puede tratar el sida, pero no prevenirlo; se puede controlar el crecimiento demográfico, pero no humanizarlo. La imposición puede ser adecuada para formular un tratamiento o diseñar una prestación, pero deja de ser adecuada para lograr la implicación personal, más bien deja la decisión sobre los problemas en manos de organizaciones externas y de sistemas expertos ajenos a las circunstancias históricas y a los procesos personales.

El enfoque de la cooperación, en lugar de recurrir a presiones condenatorias, a restricciones legales, a coacciones morales que reducen significativamente las

posibilidades de elección, aspira a fundarse en las decisiones racionales de hombres y mujeres, a quienes se les ofrece un amplio margen de elección, garantías de seguridad personal y colectiva, y la posibilidad de informarse a través de un diálogo abierto y de debates públicos.

Acción creadora

La acción solidaria es acción creadora, que se hermana con el reino de las posibilidades; no se conforma con instalarse en la realidad, sino que postula que un mundo mejor es posible. Pero no hay ninguna sociedad ahí fuera esperándonos, que no sea la que nosotros seamos capaces o incapaces de construir. Si llegas a Ítaca, dice Kavafis, verás que en lugar de Ítaca existen Ítacas (Kavafis, 1987, p. 45). Los cambios son muchas veces imperceptibles, pero conmueven las bases de la espiritualidad. Caminan a fuego lento. La visita a la cárcel no termina ni transforma la cárcel, pero empieza germinalmente lo que puede ser un mundo sin cárcel; el acompañamiento a los niños marginalizados no termina con la marginación de los niños, pero produce germinalmente un mundo inclusivo.

La espiritualidad del voluntariado participa de la cultura del cambio social: existe porque las cosas pueden ser de distinta manera y porque está en nuestras manos cambiarlas y mejorarlas. Le resulta, de este modo, esencial la *función política*, como incubadora de nuevas ideas y se sitúa en el interior de un horizonte de transformación; no responde a formas nostálgicas, sino a acciones anticipatorias; aspira a crear e inventar posibilidades nuevas en connivencia esencial con la anticipación. Lo suyo es inventar posibilidades que la realidad admite, de este modo enlaza las posibilidades con la realidad, más allá de construir castillos en el aire, es un buscador continuo de nuevas potencialidades. «Cada acción es o la realización de posibilidades o el arranque de posibilidades, o ambas cosas a la vez» (Marina, 1994). No es su intención restaurar una comunidad orgánica y propiciar la vuelta al orden natural ante la mutación producida por la modernización, sino que abre las puertas a nuevas formas de experiencias y se constituye, si no en vanguardia de lo social, al menos en laboratorio de proyectos alternativos (García Roca, 1995).

La acción solidaria cae de parte de las oportunidades; antes de dejarse llevar por el presentimiento de la catástrofe acentúa la capacidad de salir adelante. A diario se enfrenta al desánimo, a la resignación y a la impotencia. Hay un

voluntariado que está minado por los desánimos y por la falta de perspectiva; ante los problemas acontecidos en la última década –sea el desempleo masivo, las inmigraciones, la exclusión social, la violencia gratuita, la droga, el sida o la crisis actual– vivimos colectivamente una situación de desconcierto. Para los graves problemas actuales no hay soluciones reales, pero ni siquiera conceptos teóricos adecuados. Incluso el horizonte hacia el que caminamos se ha quedado sin nombre para describirlo (Offe, 1994). Sentimos a pie de obra que hay problemas para los cuales no hay solución todavía. La búsqueda y el deseo de una sociedad alternativa se queda sin visibilidad, sin concreción, sin capacidad de señalar caminos. Superar, erradicar y amortiguar los problemas sociales se ha de hacer en un tiempo que nos ha dejado sin imágenes de lo buscado y deseado, solos con el equipaje de la creatividad. En la actualidad, las profesiones sociales se abren poco a poco al mundo de las posibilidades. En la lógica de las profesiones sociales 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: actuar es siempre actuar con otros y el conocimiento social está cruzado por la pasión.

Acción relacional

La acción solidaria realiza la transición desde la gestión de recursos, hacia la producción de bienes relacionales que se activan en el encuentro entre personas. Se necesita, pues, recuperar la mística de la relación y desplazar la centralidad de las prestaciones materiales, que es habitual en contextos administrados o en contextos mercantilizados. La acción relacional se sostiene sobre elementos expresivos que están vinculados a la identidad, a la biografía personal, a los mundos vitales, a los valores.

Se necesitará una espiritualidad muy sólida para recrear el mundo relacional en un contexto en el que se valoran los productos y las prestaciones, las pensiones y los derechos.

El estatuto relacional impone a la acción solidaria que sea capaz de producir significados personales, sobre todo, sentido de pertenencia, confianza, identidad y reconocimiento, valores que se cultivan en los mundos vitales (Vidal Fernández, 2009).

En la acción relacional no existen usuarios, ni clientes, ni beneficiarios, sino tan solo *coproductores*, ya que el resultado de la acción es lo que acontece en el

encuentro mismo, que a nadie deja indiferente y afecta por igual a todos los que intervienen en él. Todos son actores que codeterminan el proceso mismo.

Estos bienes relacionales se producen por la donación y la proximidad, la comunicación y la personalización, en el interior de la familia, la parentela, la vecindad, las Iglesias, las comunidades de sentido. Son ofertas que señalan fines y valores, utopías y esperanzas, asombros y desencantos. Se adquiere tempranamente a través de la experiencia del cuidado en el niño y de la *confianza básica* (Erik Erikson), en la *matriz de esperanza* (Ernst Bloch), en el *coraje de vivir* (Paul Tillich), en *anclaje en la realidad* (Anthony Giddens).

En la obra póstuma de Albert Camus, *El primer hombre*, se pregunta sobre quién pudo romper el destino de exclusión que pesaba sobre él. Como es sabido, Camus había crecido en «una pobreza desnuda como la muerte», había nacido en uno de los barrios de Argel, que parecen «un cáncer aciago que exhibe sus ganglios de miseria y fealdad». «Donde la pobreza y la ignorancia volvían la vida más dura, más desolada, como encerrada en sí misma; la miseria es una fortaleza sin puentes levadizos».

Ya adulto, Camus se propone adentrarse en su infancia para comprender quién pudo romper su destino de exclusión. Y se encuentra con la figura del maestro «uno de esos seres que justifican el mundo, que ayudan a vivir son su sola presencia». ¿Qué hizo el maestro para ser tan decisivo en la vida de Albert?

Del maestro le vino a Camus «el único gesto paternal, a la vez meditado y decisivo, que hubo en su vida de niño». El gesto paternal, que es un despliegue del cuidado, es la puerta de entrada a una cultura de la sensibilidad. El gesto paternal/maternal es la única relación incluyente porque se realiza sin condiciones ni presupuestos. «El maestro no se dedicaba solamente a enseñarles lo que le pagaban para que enseñara: los acogía con sencillez en su vida personal, la vivía con ellos contándoles su infancia y la historia de otros niños que había conocido, les exponía sus propios puntos de vista, no sus ideas».

«En la clase del señor Germain –aquí le da el verdadero nombre– sentían por primera vez que existían y que eran objeto de la más alta consideración: se los juzgaba dignos de descubrir el mundo». Y, llegado el momento, «había asumido solo la responsabilidad de desarraigarlo para que pudiera hacer descubrimientos todavía más importantes». «En la clase del señor Bernard por lo menos la escuela alimentaba en ellos un hambre más esencial todavía para el niño que para el hombre, que es el hambre de descubrir. En las otras clases les enseñaban sin duda muchas cosas, pero un poco como se ceba a un ganso; les presentaban un alimento ya preparado rogándoles que tuvieran a bien tragarlo». Es decir, de

alumno que recibe lo convirtió en persona que descubre y en consecuencia atiende sus tres hambres: de pan, de belleza y de trascendencia.

Acción entramada

La organización que gestiona la acción social en tiempos de complejidad y pluralización de actores deberá dar un salto cualitativo. La modernización del Estado social organizó la gestión de lo social en base a departamentos gubernamentales por sectores que se despliegan en Ministerios, Consejerías, Direcciones Generales y Departamentos verticales, tales como Vivienda, Sanidad, Educación, Bienestar Social. Tradicionalmente, hablar de organización era aludir a líneas de mando, a relaciones verticales, a departamentos, a reglamentos, a objetivos y resultados, a eficiencia y eficacia. Pero con esta organización se incapacitan para orientar procesos horizontales e integrados, realidades interdependientes y problemáticas interactivas. Asimismo se muestran inadecuados para gobernar la multiplicidad de actores existentes y el papel activo de los beneficiarios en la resolución de sus problemas e incorporación activa a los procesos.

Una serie de cambios en el espacio y en el tiempo acabaron con algunas instituciones de gran arraigo en el mundo medieval, nuevos cambios en el espacio y en el tiempo producen actualmente un debilitamiento de ciertas organizaciones sociales, mercantiles y estatales. Tendremos que explorar nuevos modos de gestionar las cosas.

Dos alternativas se están practicando: una de ellas pretende agregar y sumar nuevos dispositivos a los ya existentes, propone aumentar los departamentos, agregar las prestaciones y crecer en unidades especializadas. Con frecuencia, las políticas sociales son la suma de medidas sectoriales, no siempre armonizadas y a menudo contradictorias, que producen conflictos intersectoriales y derivan la toma de decisiones de unos a otros.

La segunda vía presta atención a las interacciones de los problemas y a las situaciones esencialmente mutantes; en lugar de un crecimiento cuantitativo por ampliación de lo existente, introduce mecanismos integradores, instituciones flexibles y participación ciudadana. La estabilidad de las instituciones, que era un objetivo básico del primer itinerario, se sustituye por la elasticidad para responder a necesidades y oportunidades en rápido cambio. Como propone el Club de Roma, «el desafío no es adaptarse de una vez por todas a una nueva

situación, sino ingresar en un estado permanente de adaptación para poder afrontar la incertidumbre, las nuevas dimensiones de complejidad y las potenciales oportunidades» (1991, p. 198). El diseño ya no puede ser incremental y agregativo, sino que se requiere la integración de políticas sectoriales y la participación de actores sociales.

La revolución actual de la experiencia del espacio y del tiempo basada en la conectividad, estima la inmediatez, la flexibilidad y la participación. Se pasa de un modo de organización basado en la gestión, que prioriza el control y la eficacia, a un modelo caracterizado por la inmediatez, la subjetividad y la representación.

La red expresa, en primer lugar, la interdependencia de todos los actores, cuando nadie por sí solo es capaz de gestionar el flujo de intercambios e interacciones humanas. La categoría fundamental de la organización-red es la interacción, reciprocidad e implicación mutua y permanente, que no permite organizarse de forma aislada ya que todo existe en relación con lo otro. Todo está inter-afectado, vinculado y nada existe sin relación.

La organización red es un nuevo modelo comunicacional para articular la diversidad de actores, de necesidades y de iniciativas y, a la vez, es una alternativa al modelo burocrático, acumulativo y centralizado. La estructura de una red no es jerárquica porque ningún nivel es más importante que el otro, las partes están sobre un mismo plano con un mismo poder y con idéntica autonomía. La organización-red alude a una existencia capilar: centenares de alternativas tienen lugar en centenares de sitios, simultáneamente, amplían el control democrático y el empoderamiento y buscan convergencias entre los movimientos sociales y las instituciones, entre el Norte y el Sur, entre los inmigrantes económicos y los desplazados políticos, entre las comunidades rurales y los medios de participación. De este modo se configuran conexiones y relaciones entre lugares distantes y culturas diferentes, que abren nuevas formas de relación entre los pueblos y de colaboración entre las personas como muestran las redes sociales, la sociedad-red local y mundial, las redes comerciales globales y los espacios políticos transnacionales (Bauman, 1995).

La nueva experiencia cultural del espacio y del tiempo inaugura una nueva perspectiva sobre la vida, que tiene profundas implicaciones para la espiritualidad de la solidaridad en la medida que cambia el horizonte de la acción humana, las instituciones políticas y culturales, y las percepciones, pensamientos y valores (Castells, 1997).

Conviene librarse de los prejuicios históricos que arrastran las profesiones

sociales, si queremos abrirnos a todas las potencialidades de esta nueva sociedad. Hay una potente tradición en las ciencias sociales y humanidades que contraponen los instrumentos informáticos a las cualidades genuinamente humanas, tales como la sabiduría, la compasión, el respeto, la comprensión o el amor.

Una espiritualidad adulta debe estimar la capacidad de proyectar el futuro en red en orden a crear alianzas para universalizar los derechos y las responsabilidades, y afrontar los problemas globales. Desde esta nueva mentalidad es posible atender a la advertencia que hizo en su día el Premio Nobel de Literatura, el bengalí Tagore (1996), «durante más de un siglo hemos sido arrastrados por el próspero Occidente detrás de su carro, ahogados por el polvo, ensordecidos por el ruido, humillados por nuestra propia falta de medios y abrumados por la velocidad. Accedimos a admitir que la marcha de este carro era el progreso, y que el progreso era la civilización. Si alguna vez nos aventurábamos a preguntar progreso hacia qué y progreso para quién, se consideraba que abrigar ese tipo de dudas acerca del carácter absoluto del progreso era un rasgo excéntrico y ridículamente oriental. Recientemente hemos comenzado a percibir una voz que nos advierte que hemos de tener en cuenta no solo la perfección científica del carro, sino la profundidad de las fosas que surcan su camino».

La red permite el nacimiento de una sociedad civil global, un espacio de relaciones y acciones colectivas basadas en la solidaridad ya que, como afirma Luis de Sebastián, «solo la solidaridad puede hacer el milagro de que el comercio internacional sea realmente un útil de progreso económico y humano para todos los países» (Sebastián, 2003).

Sin embargo, previamente a todas sus funciones, la espiritualidad vive el nacimiento de la red como una estructura vivencial y una nueva experiencia espiritual basada en la conectividad. Cuando los seres humanos pierden esta capacidad de sentirse entramados, se inicia el camino hacia el horror. Mauthausen es una ciudad cercana a Viena, en una región europea agradable, montañosa y verde; pero es también un símbolo siniestro que representa, en la memoria histórica, un campo de exterminio. Su castillo se utilizó para acabar con muchos minusválidos y enfermos mentales, que no eran dignos de ser ciudadanos en la Alemania nazi. «Dicen que hay muchos asesinatos: puede ser, pero yo personalmente no lo sé», afirmaban algunos ciudadanos en aquellos días de la tragedia (Canevaro / Chierigatti, 1999, pp. 39-40). Cuando la época hitleriana inició su declive aparecieron los prisioneros de los campos, eran fantasmas hambrientos con disentería y sin fuerza. Los habitantes quedaban confrontados a

ver. «Yo no vi nunca la cámara de gas», decía el médico que acreditaba la salud de los ajusticiados. Como tantos otros lugares de este tipo, inició inmediatamente intentos de cancelar la memoria, con el pretexto de que era más útil para la población tener zonas residenciales que lugares de la memoria. Quien visite ahora la ciudad de Mauthausen verá que el castillo de Hartheim ya no tiene ninguna huella de las cámaras de gas, y se ha convertido en lugar residencial para la celebración de matrimonios.

Los analistas del nazismo se preguntan cómo es posible vivir junto al horror y no verle, cómo es posible cancelar la memoria. Quienes viven en esta situación carecen de estructuras conectivas. Han desaparecido todos los vínculos que conectan unas cosas con otras, unos lugares con otros. Precisamente los campos de concentración consisten en eso, en romper las conexiones, en romper el ritmo, neutralizar el antes y el después y de este modo matar la vida, que es trama, conectividad, interconexión; por eso el universo *concentracionario* es una máquina infernal.

La espiritualidad de la solidaridad ve la realidad como un conjunto de conexiones y a las personas envueltas en relaciones y en tramas. El estatuto de lo espiritual es la interacción (Cook / Dreyer, 1984, pp. 679-687; Donati, 1991, p. 73). La nueva representación de la vida, que se sostiene sobre los sistemas vivos, forma la raíz conceptual del nuevo paradigma, que cambia una concepción del mundo mecanicista en una visión sistémica y ecológica de la vida. La lógica de la vida, como decía Brenner, ha de ir más allá de los mecanismos de relojería para inaugurar dinámicas de redes, que ven en la autoorganización y en la *autopoiesis* sus conceptos clave (Capra, 1998, pp. 28-55).

Acción esperanzada

La solidaridad es inductora de esperanza, que se despliega en procesos, en búsquedas y perseverancias. Es un proceso que confía en respuestas secuenciales, como la vida misma que tiene forma de eslabón: unos siembran y otros cosechan; ahora cantas y después lloras. La fortaleza de los eslabones construye la esperanza, unas veces trabajando y otras descansando; unas veces en el barrio y otras en el aula, tan importante es ahora leer como después comprometerse. Caminar esperanzadamente con procesos largos.

Hay un desencanto que nace de ignorar que el proceso es a veces largo y provisional, sin embargo la esperanza va unida al coraje y no a la permanente

incertidumbre que sitúa en el cruce de caminos y condena a la inquietud o a la inseguridad. Quienes hemos sido educados en la alternativa del todo o nada, en el idealismo ingenuo o en el purismo más inocente, solemos confundir la ética con la afirmación abstracta de los principios. Asumir la complejidad es parte de la espera, ya que nos hace estimar las propuestas provisionales. Las soluciones totales y definitivas no son para caminantes que exigen el activo discernimiento de buscar y concretar presencias nuevas y provisionales. Hay que desear otra sociedad, conociendo a la vez los desengaños que nos reserva aquella que la reemplazará.

La acción voluntaria es inductora de esperanza a través de la búsqueda humilde y al diálogo. Soporta no tener diagnósticos ni terapias predeterminadas, renuncia a las ideas simples y no lee la historia y los acontecimientos a partir de esquemas fijos, sino que se deja inquietar y provocar por la realidad. Actuar en el interior del entramado social y de la densidad histórica es parte de la espiritualidad del voluntariado. Cuando se instala en certezas, la realidad le regala oscuridades. Hay un pasaje bíblico que resulta abrumador por su provocación: «El Señor quiere habitar en una densa nube» (1 Re 8,12); y de este modo se puede caminar confiadamente. La gramática de la resistencia no es que llegue la luz y desaparezca la oscuridad, sino que coexisten en una intensa hibridación.

La espiritualidad esperanzada es inductora de perseverancia. La paciencia es un equipaje de la acción; no dar por perdida la batalla, es parte del éxito; pacientes en los medios e impacientes en las metas. Esta *paciente impaciencia*, como tituló la revolución sandinista uno de sus libros, es la médula de la acción voluntaria. Perseverancia no es esclerosis ni momificación del espíritu, que intenta situarse por encima o por debajo del tiempo, sino participación en las pruebas de la realidad, aquellas que proceden de las lentitudes institucionales o del fracaso personal. La resignación, que al apoderarse del espíritu lo paraliza, y el escepticismo, que contamina todos sus productos, es la patología de la acción. A través de la perseverancia, la oscuridad sigue tan densa como antes, pero ahora está habitada por la pasión de la vida. Nuestra tiniebla ya no acontece en un contexto trágico, sino que es la compañera inseparable de la acción que nos mantiene unidos a los perdedores (Aleixandre, 1990).

La historia no solo corrobora el fracaso, sino también el cumplimiento de algunas esperanzas que se despliegan en alternativas; lo sorprendente no está en la caída, sino en levantarse; no está en el estancamiento, sino en la creatividad. Apasiona más observar cómo hay gentes que sobreviven, que ver cómo se

destruyen mutuamente.

La prueba o hunde o hace resistentes; es el último refugio de la más profunda esperanza que le emparenta con la capacidad de soñar y con la necesidad de recordar; la *memoria*, que se convierte así en el gran auxiliar de la resistencia, y el *sueño* de dignidad humana son hoy los proveedores de la acción voluntaria. El *rechazo* de lo intolerable, como ejercicio de la memoria, se convierte así en fuente de espiritualidad; sin vomitivos no hay acción social. ¿De dónde puede provenir tanta impunidad o tanta locura? La vida resistente es memoria, y por ello ruptura y disidencia; de su ateísmo recibían los primeros cristianos su identidad frente al imperio. La resistencia convive con el desengaño y quizá nace de él, ya que no quiere resignarse «al ruido y a la furia», a la nada y al desamor.

El *deseo de dignidad* para todos es otro proveedor de la acción. Como ha desarrollado Ernst Bloch, el Mesías no volverá hasta que todos estén sentados a la mesa. Pablo de Tarso lo formuló diciendo que Dios ha de ser todo en todos. Ampliar y extender el *nosotros* es la energía misma de la acción voluntaria. Somos resistentes como sujetos autónomos que logran su autonomía por medio de la solidaridad. Con la solidaridad no desaparecen las caídas ni dejan de funcionar las tramoyas, pero crea tal fortaleza que es difícil vislumbrar.

Por medio de una delicada sintaxis, la fortaleza nace en el intersticio de ambos afectos. Ni el rechazo ni el deseo, por sí mismos, generan acción. Una voluntad de rechazo solo nos hace fuertes si en sus entrañas comulga con la realidad en todas sus ambigüedades; difícil es que la complicidad o la propia fragilidad no impregne también al que protesta o actúa. Por su parte, un deseo puede degenerar en habladería o en decepción si no nace de las entrañas de la tierra ya que, para tomar el cielo, hay que tener los pies muy puestos en la tierra.

Hay una espiritualidad de la acción que nos hace más silentes que habladores, más catalizadores que intervinientes, más favorecedores que dirigentes y reclama no tanto certezas, cuanto la energía de los *vigías*. Asimismo, nos ofrece un lugar desde donde *acercarse a la utopía de la vida*; utopía es que se resuelva el sida, es la vida justa y digna de los empobrecidos, es que los orillados del bienestar se sienten en el banquete y que «las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan, por fin y para siempre, una segunda oportunidad» (García Márquez, 2004).

La historia está cubierta de signos que vienen tan callando; traen consigo noticias y silencios, pero hablan el lenguaje de la vida, aunque a veces el sufrimiento y la incomprensión paralicen la propia percepción. Otras veces los

signos no se perciben a causa de la saturación del entorno, como sucede con las emisoras de radio cuando la atmósfera está cargada de interferencias. Hay naufragios que se producen por sobrecarga; es entonces cuando resulta decisivo cortar cabos para que la carga se vaya al agua; en la navegación procede entonces un zafarrancho de aligeramiento. La noche personal es también un adelgazador de lo sobrante.

El indicador decisivo de la acción voluntaria es que genere esperanza, por la cual los sujetos receptores de la ayuda se conviertan en sujetos activos, de modo que puedan no solo recibir, sino también dar. En ese dar y recibir se produce la esperanza (Sobrino, 2002; García Roca, 1998). Como Jesús de Nazaret, que lo dio todo, pero recibió esperanza cuando se dejó ayudar por Simón de Cirene. Cuando alguien es capaz de dejarse ayudar, nada está perdido. La esperanza nos vendrá de la disposición a ser ayudados. Como decía Hélder Cámara, «no hay nadie tan pobre que no sea capaz de dar algo, ni tan rico que no sea capaz de recibir algo».

La esperanza hoy se genera cuando nos preguntamos qué podemos recibir de los Terceros y Cuartos Mundos, qué necesitamos de ellos para realizarnos como seres humanos, qué podemos recibir desde los pueblos crucificados y periféricos, desde los socialmente insignificantes. Cuando se une una cantidad suficiente de personas en torno a una causa, muchos ideales comienzan a parecer alcanzables (PNUD, 1992, p. 197). «O nos hacemos responsables del planeta, o estamos involucrados en su destrucción». No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro (Hinkelammert, 2001, pp. 155-156).

Hay una tradición que pertenece a la memoria más entrañable de los movimientos emancipadores: la pequeña honda de David. Se trata de recuperar el significado de David frente a Goliat. Con una honda y una piedra se puede acabar con un imperio. La honda de David es el patrimonio de la nueva cultura de la participación.

De la noche se sale «amando, a la vez, la rosa y la justicia»; con la rosa sola se sale hacia ninguna parte; con la justicia a costas se pierde el sujeto. La capacidad de celebrar la práctica es la condición de la fortaleza. El brindis es tan humano como el cáliz; solo quien ha conocido el sinsabor y el sufrimiento, la duda y la agonía interior, puede saborear la celebración. La madurez de la vida quizá la dé el sufrimiento, pero el tono lo concede el brindis. Hay un trazo tan fuerte entre ambas realidades que la vida nos puede sorprender instalados en uno solo. Incluso el naufragio del «Caldas», «a pesar del movimiento del barco no había perdido el buen humor» (p. 26). El descanso es tan esencial como el

cansancio; puede y debe haber descansos en el andar, salidas transitorias del camino principal para evitar tropiezos (Gutiérrez, 1996, p. 233). Al contrario de lo que sucedía en los diseños de la Ciudad del Sol, en la que no se podía «mostrar nunca fatiga», la resistencia no ahuyenta el cansancio. No estamos invitados a un *sprint*, sino a una carrera de fondo que necesita resistencias y alguna morada.

La sonrisa resulta tan inevitable como el quebranto; la sonrisa está siempre humedecida por las lágrimas, y el quebranto, si es humano, está transido de salidas. La resistencia no dispensa de ninguna caída, ni te distancia de la mediocridad, ni te disculpa de ninguna frustración; las conoces todas; lo único que te promete es convertir la caída en vuelo, de modo que no te deslices hacia el abismo de la impotencia o del desánimo. La vinculación a las víctimas de la historia es proveedor de resistencia y fuente de historia. De este modo, la acción solidaria teje la angustia con la esperanza, el dolor con la alegría, las tribulaciones con las certezas.

PARTE QUINTA

VIVIR

Stephane Hessel, superviviente del campo de concentración de Buchenwald y miembro de la Resistencia, ha sacudido la conciencia de los franceses en un breve texto en el que hace un llamamiento a la indignación, desde la sabiduría de sus 93 años; es un grito a inaugurar otro modo de vivir.

Os deseo a todos, a cada uno de vosotros, que tengáis vuestro motivo de indignación. Es algo precioso. Cuando algo nos indigna, como a mí me indignó el nazismo, nos volvemos militantes, fuertes y comprometidos. Vivir es encontrarse con esa corriente de la historia que nos conduce a más justicia y libertad. Basta la capacidad de indignarse y el compromiso que nace de ella. A los jóvenes les digo: mirad alrededor de vosotros, encontraréis temas que justifiquen vuestra indignación. Llamamos a una verdadera insurrección pacífica contra los medios de comunicación de masas, que no proponen más horizonte para nuestra juventud que el consumo masivo, el desprecio de los débiles y de la cultura, la amnesia generalizada y la excesiva competición de todos contra todos.

Al hacerse cargo, vital y afectivamente, de las heridas infligidas a los sujetos débiles nace la voluntad de cicatrizarlas o prevenirlas.

LÍMITES Y CAPACIDADES

La vida humana acontece entre límites y capacidades, los dos polos que conforman el ecosistema humano. Nacer humanamente es vivir entre dependencias y posibilidades; se autolimitan los padres, para favorecer la autonomía de los hijos; se autolimitan los poderes para que nazca el espacio de las libertades públicas, se autolimitan las instituciones para que surja la responsabilidad del ciudadano.

La espiritualidad de la solidaridad se alimenta tanto de la experiencia del límite, que se sustancia en regulación, como del despliegue de las capacidades, que se expresa en emancipación. Gracias a los dinamismos de regulación y de emancipación amaneció la subjetividad en la relación, la autonomía en la colaboración, la singularidad en la dependencia.

La crisis mayor de nuestro tiempo ha consistido en escindir y contraponer los dos polos de la existencia humana hasta el extremo de vivirse de modo excluyente: la singularidad se afirma a costa de la dependencia, la libertad a costa de la vinculación, la autonomía a costa de la convivencialidad. La vida solidaria consiste en promover auténticos procesos de singularización y sólidos lazos de interdependencia.

La espiritualidad de la solidaridad se alimenta de ambos dinamismos; por la regulación es un factor de cohesión social y de promoción de la convivencia cívica; por la emancipación es un factor de realización personal y de promoción de vida buena y feliz.

La construcción de los límites

Los griegos intuyeron que la limitación era el origen del ser humano. En *El banquete* platónico, al conversar sobre el amor como centro del universo humano y motor de la vida, uno de sus interlocutores, Aristófanes, caracteriza a las criaturas humanas como unos extraños seres, de extraordinaria fuerza y

perfección; en un principio eran seres esféricos, de forma redonda, de extraordinario vigor, con cuatro brazos, cuatro piernas, dos órganos sexuales, dos rostros en una única cabeza. Estaban llenos no solo de fuerza, sino de potencia y talento. Ante tanta arrogancia y potencia, Zeus pensó que lo mejor sería partirlos de arriba abajo, limitándolos, duplicándolos, y de paso debilitándolos. Resultado del corte se convirtieron así en seres partidos, incompletos, añorando siempre la mitad desgajada para compensar, en el posible reencuentro, el sentido de la existencia. La partición creó a los seres humanos indigentes y con el deseo de unión con las mitades perdidas. «Desde tan remota época... cada uno de nosotros es, pues, un símbolo de hombre. De ahí que andemos siempre buscando nuestro propio símbolo» (Lledó, p, 2005).

El cristianismo ha radicalizado la experiencia del límite hasta extenderla a la representación misma de Dios. Un Dios sin límites es una contradicción; para ser Dios ha de renunciar a su propia divinidad y debilitarse; solo es Dios cediendo potencia, limitándose por el mundo y por la libertad humana. Concediendo al hombre su libertad, Dios ha renunciado a su poder (Jonas, 1987). Y al limitarse «nos enseña a vivir como hombres en este mundo», según la expresión de Pablo de Tarso. En la tradición judeocristiana, el corte natural es sustituido por la elección. Lo que Yahvé ha colocado delante de los seres humanos, según Dt 30,19: es la vida y la muerte, la bendición y la maldición, la felicidad y la infelicidad. «Dichoso el que elige...», proclama el Sermón del monte. El ser humano está referido a una elección fundamental a favor de la vida. Y como afirma Käsemann, «los dioses falsos hacen inhumanos incluso a los piadosos» (1974, p. 35). La espiritualidad de la solidaridad necesita hoy recuperar esta experiencia de Dios impotente, en toda su significación contracultural, justo en el momento en que el fanatismo religioso ha pervertido la realidad de Dios.

La tradición ilustrada apostó por una razón con límites éticos, políticos y sociales; una razón sin límites deja de ser razón; querer tener toda la razón es desposeer a los demás de la suya, es perder de vista que la razón es un orden en que ha de haber lugar para todos y para cada uno. El que de verdad cree en la razón comienza por pensar que no la tiene, y al limitar la suya posibilita la convivencia plural y el uso compartido de la razón para todos (Zambrano, 2007, p. 14). Decía Albert Einstein que la diferencia entre el talento y la estupidez es que el talento tiene límites. Una política sin límites reproduce los males que debía erradicar: la violencia, el desorden, el miedo, la inseguridad. Toda pretensión de dominio, de control y de dirección desde arriba, de monopolización de la razón política por parte de la política, ha fracasado. Una civilización, decía

Emil M. Cioran, solo se vuelve interesante cuando toma conciencia de su decadencia, cuando vive en su propia aniquilación. Una ley sin límites es inhumana. De ahí la necesidad de elaborar una teoría democrática de la insumisión. La espiritualidad de la solidaridad incorpora una permanente y rigurosa crítica de la potencia, una renuncia consciente al mito de la fuerza.

La conciencia del límite ha presidido también el ejercicio de la ciencia. La pretendida universalidad de la ciencia moderna es un particularismo occidental. Pascal decía que incluso había que prevenir el ídolo de la verdad única. Y la ciencia moderna ha establecido que aquello que no puede limitarse y contraponerse a algo que queda fuera de su experimento, no es científico. La reciente crisis financiera ha mostrado las limitaciones del conocimiento económico para prever crisis globales. Si hubieran puesto en valor otros conocimientos y se hubieran acercado a ciertos lugares del planeta, hubieran sabido lo inevitable de la crisis.

La experiencia del límite ha fecundado igualmente el sentido del desarrollo. Abandonó el sentido único del progreso en el crecimiento económico, en la modernización y en la globalización, para afirmarse como desarrollo sostenido y sustentable. El objetivo del progreso ha dejado de ser únicamente el crecimiento calculable de bienes materiales y de posesiones, de rendimientos y rentabilidades, para abrirse a las necesidades internas, a la vida interior, a la primacía de la persona, del amor y la amistad. Atrás queda la convicción de que la historia camina de las cuevas a los rascacielos en dirección ascendente, para reconocer múltiples vías del desarrollo humano. El límite establece la frontera del desarrollo, la línea roja de un planeta que tiene energías limitadas. El desarrollo es insostenible si no está unido a una tierra para todos, para el presente y el futuro. Ya Paul Valéry escribió en 1922 que «las civilizaciones hemos comprendido que somos mortales» (2009, p. 99).

La construcción de las capacidades

El reconocimiento de la vida como despliegue de las capacidades ha ampliado radicalmente el concepto mismo de solidaridad. Hace unos años, el economista indio Amartya Sen recibía el Premio Nobel de Economía porque había descubierto un enfoque nuevo para acercarse a los empobrecidos, a las vidas desahuciadas, a los pobres del Sur. Se le dio el nombre de «enfoque de las capacidades», que significaba una nueva perspectiva para el ámbito social,

político y cultural.

En el ámbito social, el enfoque de las capacidades ha ayudado a superar los esquemas que redujeron la solidaridad al ejercicio de la asistencia benéfica por el cual unos dan y otros reciben, unos saben y otros son ignorantes, unos hacen la historia y otros la padecen, unos son los salvados y otros los hundidos. Habitados al contacto con las heridas, cicatrices y vulnerabilidades, las personas solidarias se aliaron frecuentemente con el enfoque de las carencias y de las necesidades. No siempre se advirtió que detrás de los seres carenciados hay personas que atesoran valores y habilidad para razonar, apreciar, elegir, participar, actuar. Cuando se actúa desde el punto de vista de las necesidades se tiene una visión muy pobre de la solidaridad (Sen, 2009, p. 280).

Nadie es solo carencia ni es solo receptor o paciente cuyas necesidades merecen satisfacción, sino también agentes que valoran, estiman, esperan y desesperan. Lo saben los voluntarios cuando reconocen que reciben más de lo que dan; lo proclaman las personas en dificultad cuando se resisten a ser identificados con sus carencias: «Soy algo más que un inmigrante», «soy algo más que un delincuente».

Cuando se piensa así, las personas dejan de ser titulares de derechos políticos, y se les priva de sus identidades sociopolíticas (Badiou, 2004, p. 31). Cuando alguien es un simple objeto de ayuda se le expropia de cualquier transformación personal y colectiva ya que están desposeídos de capacidades. Miguel Hernández experimento la libertad del alma en el interior de la cárcel: «Cierra las puertas, / echa la aldaba, carcelero. / Ata duro a ese hombre: / no le atarás el alma. / Son muchas llaves, / muchos cerrojos, injusticias: / no le atarás el alma».

La joven judía Etty Hillesum escribe desde el campo de concentración que «he notado que en cualquier situación, incluso en las más duras, al ser humano le crecen nuevos órganos vitales que le permiten salir adelante» (Hillesum, 2001, p. 92).

En el ámbito político, el nombre de las capacidades son los derechos humanos que han nacido para protegerlas. El compromiso solidario hermana el reconocimiento de la dignidad con la universalidad de los derechos. La humillación es una herida a la dignidad y al respeto que merece alguien por el simple hecho de ser humano. Una sociedad decente es aquella que lucha contra todos los comportamientos y las condiciones que den motivos a sus miembros para considerarse humillados (Margalit, 1996).

En el ámbito cultural, toda capacidad reconocida al ser humano está condicionada por los poderes y por el sistema social, que las determinan y las

influyen sin su consentimiento. El énfasis sobre las capacidades no puede olvidar el carácter dramático de muchas de ellas a causa de la alienación económica, de la dominación política y del encubrimiento cultural. Cuando Miguel Hernández dice que «no le atarán el alma», no ignora la cantidad de cadenas y de cerrojos que sofocan la vida humana.

Se puede hablar, pero son las empresas televisivas las que nos hablan; podemos vivir juntos, pero las brechas de desigualdad existentes nos dificultan hacerlo; podemos dar, pero es el mercado el que nos coloniza y nos convierte en individuos posesivos. Podemos sanar, pero es una sociedad patógena la que nos marca las pautas. Podemos crear vínculos, pero la relación con los otros no depende de nosotros mismos.

Por esta razón, la solidaridad ha de afrontar los conflictos sociales y defender los derechos humanos, a través de la beligerancia de la razón. Es necesario a la vez desarrollar capacidades y a la vez resistir ante los atentados que sufren; desvelar capacidades y a la vez desvelar los desordenes escondidos, apostar por las capacidades y a la vez evitar el sufrimiento injusto. Solo cuando seamos capaces de desarrollar la economía del don, la potencialidad de la ayuda, las capacidades de sanación y a la vez los derechos de ciudadanía, la caridad política o la cultura de los derechos, entonces recuperaremos la credibilidad perdida a causa de extrañas relaciones con el poder político, económico y financiero.

VIDAS SUBYUGADAS

En la actualidad vivimos constantemente la ruptura del ecosistema humano con la aparición de unos condicionantes que ya no son solo físicos, sino también sociales y culturales; con la pervivencia de la cultura del mérito se achican los espacios de la gratuidad; y con la ideología de las condicionalidades se neutraliza la experiencia de la donación.

Vivir entre fronteras

Bashige Michel, joven senegalés, se resistía a subir al autobús ante la muralla de Melilla. Le devolvieron al desierto; entre la rabia del expulsado y la sumisión del dominado, dejó escrito: «Estoy seguro –dijo– de que si conociesen mi historia y la de mis compañeros no me obligarían a volver de donde vengo ni me abandonarían en un desierto sin ninguna posibilidad de supervivencia. Quiero vivir y ayudar a vivir a mis hermanos, solo pido eso. Pensaba contárselo en persona, pero este muro que ha sido levantado entre ustedes y yo hace imposible cualquier encuentro verdaderamente humano entre nosotros y nos obliga a mirarnos desde lejos. Dado que ya no podemos hablarnos, permítanme mirarles a los ojos a través de este muro de separación, en forma de alambrada».

Los nazis enviaron sin avisar a la frontera a todos los judíos polacos con diez marcos en el bolsillo, los rusos desplazaron a los rumanos más allá de las fronteras, el Gobierno francés expulsa de sus fronteras a las minorías étnicas, el Gobierno español traslada de las fronteras de Melilla hacia un desierto incierto, donde la vida no puede garantizarse. Del mismo modo que de las fábricas salen unos camiones a los supermercados y otros a los vertederos, las fronteras señalan los espacios en los que vivir no puede darse por supuesto.

Las fronteras no son solo realidades físicas, son también, el resultado de nuestros deseos, sentimientos, expectativas y frustraciones. Está siempre revestida de leyendas, imaginaciones y temores a veces perversos. Adquieren tal

poder que el problema no está en pensar la frontera, sino en que la frontera nos piensa. De ahí que ninguna frontera sea solo una frontera, se mueven, pero no desaparecen, gobiernan los espacios y marcan los tiempos, sobre ellas se han construido historias y proyectados mundos imaginarios, que son inseparables de sus adherencias: el aislamiento, lo desconocido, la separación, la defensa, la seguridad, el control. Unas veces están llenas de odio y otras de ilusiones; unas veces son puro cemento y otras son pasajes con ventanas.

Las fronteras actúan como sistemas de clasificación que producen la pertenencia, otorgan y niegan ciudadanías, conforman sociedades excluyentes. A través de fronteras físicas o simbólicas se establecen líneas de identificación de lo que es nuestro, cercano y normal. Para el sistema de clasificación se han utilizado todas las fronteras posibles: el color de la piel (los que se parecen y los que no), la lengua (los que conforman una unidad lingüística y los que no), la religión (los que comparten una misma creencia), la política (los ciudadanos de un Estado y los extranjeros). Y las hemos utilizado, unas veces para defendernos de la diversidad y otras para crear espacios protegidos; unas veces para diferenciarnos de los otros y otras para construir un dentro y un fuera, un nosotros y ellos. Se han creado cientos de oposiciones para definir la pertenencia y la identidad: la edad, la clase, el grupo étnico, la comunidad, la religión.

La espiritualidad de la solidaridad cuestiona los sistemas de clasificación y los voluntariados son los grandes desestabilizadores de las fronteras como sistemas de clasificación, que impiden la comunicación y crean espacios donde habitan las vidas desahuciadas y marginalizadas.

En tiempo de Jesús de Nazaret había unas fronteras que no se debían traspasar sin riesgo de amenazar la identidad grupal; debía evitarse el contacto con leprosos, endemoniados, paráliticos, ciegos y mujeres con flujo de sangre. Todos ellos estaban excluidos de la vida social y religiosa, eran condenados a una existencia al margen de su círculo familiar, relacional, laboral y religioso. Jesús, por su parte, se mueve constantemente hacia esos lados que transgreden el límite: «Fueron a Cafarnaún... entró en la sinagoga» (Mc 1,21); «Llegaron a la otra orilla del mar» (Mc 6,53), siguiendo siempre el caminar dolorido de la familia humana; abandonaban los lugares social, cultural y religiosamente correctos, para ir a los últimos lugares, a los basureros sociales: «Vamos a otra parte, a los pueblos vecinos, para predicar también allí, pues para esto he venido» (Mc 1,38).

Y aquellos excluidos lo que buscan en Jesús es la curación, que significa a la vez sanación e integración; tocar y ser tocado es la expresión máxima de la

superación de la doble exclusión: la enfermedad y la ruptura social. La cercanía física es el grado máximo de solidaridad, para rehacer la identidad personal y las relaciones sociales dañadas de aquellas personas que están hambrientas de piel, deseosas de contactos humanizantes y vivificantes.

Hay una espiritualidad de la solidaridad que invita a pasar al otro lado, a vincularse a las víctimas allí donde se encuentren, a convertir a los desheredados de la historia en herencia propia. Es una invitación a traspasar límites: los límites de lo puro, tocando y dejándose tocar por los portadores de impureza; los límites de la salud, tocando y dejándose tocar por los portadores de enfermedad; los límites de lo convencional, tocando y dejándose tocar por los poseídos por espíritus inmundos. Los que tocaban a Jesús eran los excluidos de su tiempo. Ellos representaban los lugares malditos, que no se podían visitar ni franquear sin perder la pureza. Quien se acercaba a ellos no solo se contagiaba físicamente, sino que perdía su crédito social y su estatus de bien (Estévez, 1997; Schüssler Fiorenza, 1990; Pikaza, 1996).

Vivir bajo el mérito

Cuando John Rawls, el conocido y celebrado teórico de la justicia, murió en 2002, se encontró entre sus papeles un texto breve titulado *Sobre mi religión*, escrito en la década de 1990; en él describe la historia de sus creencias religiosas y su actitud personal hacia la religión. Sus convicciones religiosas eran importantes dentro de la filosofía política de Rawls, desde su tesina, titulada *Una breve indagación sobre el significado del pecado y la fe: una interpretación basada en el concepto de comunidad* (Cohen / Nagel, 2009).

Especial importancia ha tenido el rechazo a la idea de mérito. En su *Teoría de la justicia* afirma que un orden social justo no debería aspirar a distribuir beneficios en función del mérito. «Aun la buena disposición a hacer un esfuerzo, a intentarlo, y, en consecuencia, a ser merecedor en el sentido habitual, depende a su vez de circunstancias familiares y sociales dichas».

Desde un principio, había mostrado su oposición a las doctrinas pelagianas sobre la salvación: se pone de lado de san Agustín al negar que podamos ganar la salvación por nuestro propio mérito, esto es, eligiendo libremente la virtud, o mediante acciones de cualquier tipo. «La persona humana, cuanto más examina su vida, cuanto más se observa a sí misma con total honestidad, más claramente percibe que aquello que tiene es un don. El hombre educado puede preguntarse

quién pagó su educación; tras el hombre bueno y recto, quién le enseñó sus buenas maneras y le brindó la suerte propicia para que no necesitara robar; tras un hombre amoroso, quién le crió en una buena familia. ¿Quién te mostró cuidado y cariño cuando eras pequeño de modo que crecieras valorando la amabilidad; no has de admitir que has recibido lo que tienes? Muéstrate agradecido y deja de jactarte».

La solidaridad se encuentra actualmente atrapada por la ideología del mérito y por las múltiples condicionalidades, que socavan las raíces de la universalidad.

Vivir entre condicionalidades

Junto al mérito, la exaltación de las condicionalidades ha caracterizado la actual, que convierte la pobreza, la marginalidad y la exclusión en factores de la voluntad personal: cada cual está donde quiere estar, ya que esta sociedad otorga a todos suficientes oportunidades. Es el individuo quien se excluye por propia responsabilidad. La exclusión se convierte en culpa.

Se condiciona la ayuda a los países empobrecidos, se condiciona la subvención a los parados, se condiciona la entrada a la seguridad social, se condiciona la permanencia del niño en el recinto escolar, se condiciona el acceso a las pensiones de ancianidad, se condiciona la renta mínima.

Este mecanismo tiene efectos devastadores en el ámbito de las políticas sociales. Los derechos ciudadanos se conceden, se decretan o se adquieren y de este modo se es incapaz de reconocer los derechos de los débiles; estos tienen que demostrar que merecen el derecho que se le otorga. Todo son derechos condicionados a la rentabilidad, flexibilidad, adaptación y competitividad.

Su expresión más ideológica consiste en afirmar que el derecho depende del comportamiento. El trabajador social se indigna cuando un subsidio se emplea en tabaco o se malgasta, los administradores de la Seguridad Social se sorprenden cuando los ancianos gastan más medicinas que las debidas, los concejales se molestan cuando los beneficiarios de las rentas mínimas no son ciudadanos decentes.

La condicionalidad mercantil es otro modo de socavar la gratuidad. Las pensiones no se tienen como derecho, sino por haber cotizado; la renta básica no se tiene por derecho, sino porque alguien es buen ciudadano. Solo hay que ayudar bajo condiciones. Se apoyan en una concepción elitista de la sociedad, fundada en la cultura del mejor.

En los últimos años asistimos a la condicionalidad financiera, que sostiene los derechos sociales a la existencia de presupuestos económicos. No se trata de adecuar los presupuestos a las necesidades vitales de las personas, sino al revés, condicionar estas a la existencia presupuestaria. Esta condicionalidad viene acompañada de una retórica que atribuye a los sistemas de protección el efecto perverso de haber transformado las sociedades occidentales en asistidos crónicos y matar en ellas el espíritu de iniciativa, creatividad e innovación. Argumentan que, si los ancianos tienen los medicamentos gratuitos por derecho, acaban todos tirándolos; si los parados tienen un subsidio de desempleo, pierden la motivación para buscar un empleo.

Los derechos sociales inherentes a la ciudadanía (como el trabajo, la sanidad, la educación...) ya no son derechos de cualquier miembro de una comunidad humana, sino que se le somete a condiciones cada vez más restrictivas (Petrella, 1997, p. 95), los excluidos son todos sospechosos.

En el interior de tantas condicionalidades, la espiritualidad de la solidaridad propone el amor incondicional, que no pone ninguna condición para ser vivido: ni condición de raza, de religión, de ideología o de mérito. Ama por amar; sin retorno ni recompensa. Es el amor incondicional el que da origen a la relación incluyente sin condiciones ni presupuestos. El don resulta así absolutamente gratuito, asimétrico y, en consecuencia, universalizable.

DESPLIEGUE DE CAPACIDADES

En el mes de marzo del año 2010, organizaciones solidarias de distintos países latinoamericanos se reunieron en la ciudad de Quito para proyectar su futuro en red. Bajo el embrujo del Pichincha y el Cotopaxi, sierras y volcanes que bordean la ciudad, se proclamó el relato que recoge el *Libro de los abrazos*: «Un hombre del pueblo pudo subir al alto cielo y contemplar desde allá arriba la vida humana. Y vio un montón de gente en un mar de fueguitos. No hay dos fuegos iguales. Hay fuegos grandes y fuegos chicos y fuegos de todos los colores. Hay gente de fuego sereno, que ni se entera del viento, y gente de fuego loco que llena el aire de chispas. Algunos fuegos, no alumbran ni queman, pero otros arden con tantas ganas que no se puede mirarlos sin parpadear, y quien se acerca se enciende» (1989).

Las vidas solidarias producen pequeños fuegos que les vinculan a la tradición de la honda de David que desestabilizó a Goliat. Son fueguitos que cuando se unen hacen un hermoso tapiz, un incendio de solidaridad, un racimo de humanidad, como ha llamado el último Congreso Nacional del Voluntariado en La Rioja (noviembre 2010).

El hecho más original y admirable que vive el movimiento del voluntariado es la convergencia entre los que optan por el cambio cultural y los que inciden en el sistema social, los que defienden un derecho y los que procuran por la inserción, los que acompañan a vidas desahuciadas y quienes cuidan de las fracturas de la tierra. Ha nacido una conciencia de complementariedad recíproca que lleva a conocerse, a intercambiar sus razones y experiencias, a enriquecerse mutuamente. Y, de este modo, la solidaridad se va completando, potenciando y adquiriendo coherencia e integridad.

Vivir en espíritu es compartir la fragilidad de la existencia y las capacidades de las personas. La solidaridad nace del dinamismo de dar y recibir, que se sustancian en diferentes capacidades. ¿De qué capacidades se trata? Indicaremos las más necesarias para esta hora y señalaremos a la vez sus obstáculos.

Capacidad de vivir juntos

La solidaridad se ejerce en el arte de vivir juntos, en cercanía y proximidad. La vecindad es una tarea previa al contrato político, promueve desde la sociedad civil y se sustancia en un entramado de relaciones y auto-organizaciones cívicas y se alimenta en la convivencia diaria, los vínculos asociativos y los intercambios sociales. Vecino no es solo quien pertenece, sino quien se responsabiliza en las tareas cotidianas, en la construcción de un tejido social de proximidad y en una sociedad civil mundial interdependiente e interconectada.

La vecindad se densifica en un territorio y rescata el espacio de lo cotidiano. Los clásicos hablaron de amistad cívica para significar un tipo especial de virtud moral, que significa amabilidad y reconocimiento. Cuando me siento reconocido y estimado me siento ciudadano, porque entonces puedo salir de mi y colaborar con los otros.

Esta capacidad de vivir juntos se ha visto dificultada en contextos de diversidad, cuando el otro es portador de otras culturas, de otros dioses y de otras tradiciones. La espiritualidad de la solidaridad puede y debe colaborar en la construcción de un *nosotros* con etnias de todo tipo, con culturas del todo diferentes, con dioses y cantos extraños unos a otros. Traídas por la movilidad, las comunicaciones, las multinacionales y las inmigraciones, la actual sociedad se encuentra en un proceso permanente e interno de hibridación. Hasta hace poco, la diversidad había que buscarla con largos viajes; hoy basta salir de casa para encontrarse con remotos países que llaman a nuestras puertas. En la misma ciudad se puede pasar del Magreb a Pakistán, de China a Senegal, de Ecuador a la India. El destino de cada espacio social es africanizarse, arabizarse, asianizarse, latinoamericanizarse.

Esta variedad de lenguas, costumbres, ritos, cosmogonías y artes produce desconcierto. Hay quien tiene miedo a la diversidad, quien solo la tolera y quien intenta acomodarla hasta asimilarla bien con leyes, bien con contratos de integración. Existe también la capacidad de estimarla y favorecer lo propio y apreciar las nuevas oportunidades que se producen en el encuentro. Acontece lo que decía el obispo africano Desmond Tutu, que la diversidad había llegado para disfrutarse, incluso para enriquecerse mutuamente con otras historias, con otros cantos, con otras oraciones.

El voluntariado ha de afrontar el llamado dilema progresista. Por una parte es un convencido de la cooperación sin fronteras, que no puede condicionarse a

razas, patrias, culturas o religiones, y por otra parte percibe las dificultades que vive la ayuda cuando se trata de personas ajenas al propio grupo (Zubero, 2008). David Willets ha denominado el dilema progresista para significar que la mayoría de las personas solo están dispuestas a aportar parte de sus ingresos para sostener un sistema público de bienestar porque piensan que dicho sistema beneficia a gente que es como ellas y que afrontan dificultades similares a las que ellos mismos podrían algún día afrontar. En la medida en que las sociedades se vuelven más diversas en valores y estilos de vida se vuelve cada vez más difícil justificar la solidaridad. No cabe duda de que la mayoría prefiere compartir esas obligaciones con quienes son *como nosotros*. «La gente favorecerá siempre a sus propias familias o comunidades; el objetivo de un liberalismo realista es esforzarse por una definición de comunidad lo suficientemente amplia como para incluir a gentes con muy diferentes procedencias, sin llegar a ser tan abierta como para convertirse en algo sin sentido» (Goodhart, 2004a).

Para la espiritualidad, el conflicto entre solidaridad y diversidad no es más que otra forma de plantear una cuestión tan vieja como la sociedad misma: «¿Quién es mi hermano, con quien comparto obligaciones mutuas?». La pregunta básica de la espiritualidad de la solidaridad consiste en saber si fuera de la propia tribu hay humanidad. ¿Existe energía cívica para afrontar esta tarea? ¿Acaso el sueño de la diversidad, como ocurriera con el de la razón, acaba produciendo los monstruos de la segregación y de la disolución de los vínculos sociales? Así se anuncia en ciertos ambientes europeos. «El modelo de inmigración alemán basado en el enfoque multicultural ha fracasado», según la canciller Angela Merkel. Ciertamente se fracasa al considerar solo «trabajadores invitados» a quienes llegan para sostener el crecimiento alemán sin reconocerles la plena ciudadanía y recluyéndoles en barrios exclusivos; se fracasa cuando los rumanos tienen que ocultar su identidad para no ser deportados y quedar así orillados en lugares deprimidos; se fracasa cuando los niños inmigrantes son reducidos a escuelas especiales a causa del origen de los padres; se fracasa cuando los vecinos se niegan a alquilar una vivienda por razón étnica y humillados tiene que juntarse con los suyos, se equivocaron cuando turcos, italianos y españoles tuvieron que crear «Casas regionales» para poder ser reconocidos en algún lugar. Es el mismo error que se comete cuando el discapacitado solo se puede juntar con discapacitados porque se les considera personas disminuidas; o los ricos con los ricos para proteger su honor, los jóvenes con los jóvenes porque sus cantos son originales; los viejos solo con los viejos porque caminan despacio.

Sin embargo, la salida de este error puede llevar a otro igualmente grave.

Consiste en ver la solución en que las personas dejen de considerarse turcos, rumanos, ecuatorianos, musulmanes, judíos y se conviertan en ciudadanos sin atributos, sin historia, sin tradiciones, sin identidad, sin idioma, sin religión. Y, de este modo, acomodarse a la mayoría cultural, religiosa o política. ¿Qué decir de este proceso de asimilación?

Confunde lo que es un proceso estructural, traído por la movilidad, la comunicación, el turismo y las migraciones, y lo que es un problema social que puede resolverse. Con la misma necesidad que los capitales, las mercancías y las noticias traspasan las fronteras, circulan estilos de vida, modelos culturales, costumbres y civilizaciones. Las fronteras hoy son una quimera, y hoy todos los países son sociedades plurales compuestas por grupos que se identifican según su etnia, religión o lengua, vinculados a culturas y modos de vida. La diversidad cultural ha llegado para quedarse y la interdependencia de los pueblos para crecer.

Ignora que si algo demostró la historia del siglo XX es que el intento de crear naciones culturalmente homogéneas con identidades unitarias, solo se consigue a través de la represión cultural, la persecución religiosa o la limpieza étnica. No es posible ni deseable que la nación sea una realidad única y uniforme que se contamina en el contacto con otras culturas. Cuando los niños de distintos países, culturas y etnias juegan juntos en el patio del colegio, o los vecinos de una finca asisten juntos a la reunión de la escalera están sellando acuerdos interculturales. La sociedad humana es siempre el encuentro de tradiciones, genes y expectativas diferenciadas. Y no hay ninguna razón para creer que mi historia es más justa y verdadera que la del otro. Hoy, las culturas se influyen unas a otras y al contrario que en la asimilación, cada individuo y cada cultura puede aportar potencialidades valiosas; al contrario que en el multiculturalismo, este proyecto implica que se mueve tanto la cultura mayoritaria como las minorías culturales. Necesitamos la pluralidad de las miradas para salvar al planeta, para descubrir la igual dignidad de todos los seres humanos y para gozar de la inmensa variedad de una vida plenamente humana.

La interculturalidad conoce los conflictos y las tensiones, pero ahora están hechos *en y a través de* la diversidad y se pueden resolver mediante la deliberación pública, el reconocimiento del otro, la cooperación mutua y el respeto a la dignidad, sin victoria de unos ni destrucción de los otros. El mestizaje, al que hoy se declara peligroso y erróneo, será la energía ineludible para la convivencia en el siglo XXI o no habrá humanidad.

La espiritualidad ha de plantearse como la forma de conciliar la solidaridad

con la diversidad. Desde la racionalidad política se ha visto la solución en el reconocimiento de la ciudadanía. «La idea moderna de ciudadanía –sostiene Goodhart– es una forma de conciliar la tensión entre solidaridad y diversidad. La ciudadanía no es un concepto étnico, sino una idea política abstracta que implica derechos y deberes iguales para quienes habitan en un determinado espacio nacional. Pero no se trata de una mera idea abstracta sobre derechos y deberes; para la mayoría de nosotros la ciudadanía es algo que no escogemos, sino en lo que nacemos, y que emerge de una historia, unas experiencias y, a menudo, de un sufrimiento compartido» (Goodhart, 2004b).

Capacidad de hablar y dejarse hablar

La solidaridad pertenece al género de la comunicación; ser solidario es participar en la creación de una sociedad comunicativa. ¿Qué aporta la espiritualidad a la construcción de la comunicación?

La simple existencia de la comunicación trasmite al otro que él importa. «Tú me importas, tú vales. Tu historia puede ser tan verdadera como la mía». Con la recuperación del nombre se convierten en sujetos activos de su propio destino, en personas capaces de tomar su vida y la vida del mundo como tarea propia. Así lo expresó la película *El traje*, en la que un transeúnte sin techo llamaba a su perro «perro», sin más; otro le pregunta: «¿Por qué no le pones nombre?»; y él contesta: «Si le pones el nombre acabas queriéndole». El anonimato es la negación del afecto.

Sin embargo, hay un *déficit de audición*, que hace más fácil hablar *sobre* ellos que con ellos, observarles que sentirles, convertirles en objeto que relacionarse como personas. Lo reconocen las personas encarceladas que quedan excluidas de la gestión dialogada de su propio conflicto, y esperan la visita del voluntariado para poder hablar.

El déficit de audición se acompaña de la enfermedad de los signos, que confunde los mensajes y los rumores en la comunicación. En toda relación solidaria hay unos mensajes, pero hay también unos rumores que difuminan y a veces desvirtúan los propios mensajes. Hay un ejercicio de solidaridad que consiste en saber descodificar la palabra, y a veces el llanto y el silencio para no responder a simples rumores. Una de las funciones del voluntariado actual es ser tutor de la comunicación.

Mi voluntariado con adolescentes y jóvenes en conflicto con la justicia me

regaló la convicción de que, sin comunicación, no hay humanización. Hasta que no hablaban de su situación, de su pequeña historia, no se iniciaba un itinerario educativo. Al hablar recuperaban el nombre, y con el nombre la subjetividad, y con la subjetividad la dignidad de que a él mismo no se le reducía a ser un delincuente, un discapacitado, un parado o un drogodependiente. Cuando se ha convertido al excluido en objeto, disminuye su capacidad de acción y solo le queda recorrer la trayectoria fijada desde fuera. La capacidad humana no es solo reactiva ni adaptativa, solo cuando alguien es reconocido como persona puede transformar su propia situación y romper el destino de la exclusión.

La acción solidaria posee una alta intensidad comunicacional. Cuando un anciano abandona su casa, o un niño vive la ruptura de sus vínculos familiares, o un adolescente comete una infracción, o un adulto se echa a la calle, envía un mensaje sobre el modo de relacionarse consigo mismo, con los otros, con las instituciones y con el sentido. Detrás de la soledad del anciano, de abandono del niño, de la infracción del joven, de la huida del hogar o del uso indebido de la droga hay, sobre todo, unos mensajes que ordinariamente están vinculados a la identidad (dice algo de sí mismo), a la relación (dice a alguien o reclama una relación interpersonal), a la pertenencia (dice acerca de su papel en el grupo), a los dinamismos vitales (muestra el grado de confianza en sí mismo y en los otros), a las expectativas (dice algo sobre lo que se espera de él) (De Leo, 1990).

Junto a los elementos instrumentales que pueden satisfacerse a través de una prestación (una pensión o una residencia terapéutica) aparecen los elementos expresivos que están vinculados a la identidad, a la biografía personal, a los mundos vitales que requieren de la comunicación. Hemos de ser capaces de producir sentido de pertenencia, confianza, identidad y reconocimiento, valores que se cultivan en los mundos de vida.

Para descifrar los rumores hay que escuchar incluso lo que no se quiere oír, e incluso a preferir, como proponía Borges, que los otros tengan razón. La comunicación depende en gran medida no solo de los contenidos sino también de la empatía, de los sentimientos, de los afectos, de los valores, de los hábitos del corazón.

Capacidad de despertar y despertarse

Vivir en espíritu es despertar las capacidades que uno tiene, pero es también despertarse en el otro. La espiritualidad ha ayudado más a despertarse uno

mismo que a ser despertado por aquel a quien se pretende ayudar o por la causa a la que se quiere servir.

«No oyes el río de lágrimas porque no has llorado. El día que nosotros lloramos caímos en la cuenta de que otros también lloran». Así empezaba su homilía Mons. Arturo Lona en la masacre de Chiapas, en la Navidad de 1998.

¿Y qué es lo que se puede despertar? Por una parte lo que es propio y por otra lo que es común. Lo propio puede ser una tarea de iluminación e interioridad, lo común es tarea de encuentro y reciprocidades. Plutarco le atribuye a Heráclito la siguiente cita: «Que para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular» (Gabilondo, 1997, p. 118). Lo propio y lo común ha constituido desde siempre una preocupación básica. Despertar en lo común, despertar lo común, es la tarea hoy de una espiritualidad de la solidaridad.

Si dormirse es caminar hacia lo particular de cada uno, despertarse se hace efectivo dirigiéndose y encontrándose con otros, haciéndose cargo del otro. Cuando alguien despierta ya no queda en lo que era sino que corre el riesgo de abrirse a un futuro compartido.

La vida feliz alimenta, en palabras de Octavio Paz, una doble llama (1993). La primera alude a los bienes propios materiales: ser feliz es tener como una ampliación del propio cuerpo, como las muletas, que conceden estabilidad a lo que es frágil o inestable; gira en torno al *bienestar*. Asimismo, la felicidad se alimenta de otra llama, que se despliega en amar y ser amado, sentir la alegría y la paz interior, experimentar el sosiego y el equilibrio. Esta constelación gira en torno al *bien ser*.

El desafío mayor de la solidaridad consiste en unir y articular las dos llamas, aunque su equilibrio es tan tenue que con frecuencia se rompe por cualquiera de los dos partes. Lo advertía Bertolt Brecht cuando escribió, en el año 1938, un poema dedicado *A los hombres del futuro*: «Verdaderamente vivo en tiempos sombríos». Después habla con pena de la guerra, de la soledad, de la vida sin sentido, del sufrimiento sin consuelo. Y tras culpar a su generación de estos males, termina diciendo: «Desgraciadamente, nosotros, que queríamos preparar el camino para la amabilidad, no pudimos ser amables. Pero ustedes, cuando lleguen los tiempos en que el hombre sea amigo del hombre, piensen en nosotros con indulgencia».

Hay un ámbito de lo común que hoy necesita un particular cuidado. Son bienes que deben ser garantizados por todos ya que a todos incumben. Reiteradamente se afirma que el voluntariado se practica cuando alguien

antepone el bien común a sus intereses particulares. Y curiosamente los conflictos mayores que hoy tenemos afectan a la esfera de lo público, que ha dejado de ser el lugar de la inteligencia compartida para convertirse en el conflicto de intereses particulares.

La solidaridad está al servicio de lo común e intenta que lo común represente plenamente a lo humano mediante el reconocimiento recíproco de un humanismo compartido. Lo común no se logra por reducción de las diferencias, sino por convergencia entre ellas. Lo que permite que diferentes propuestas de vida buena y justa conformen el espacio público. Son ofertas que señalan fines y valores, utopías y esperanzas, asombros y desencantos.

Capacidad de ayudar y ser ayudado

La solidaridad nace allí donde hay voluntad de cuidar, que resulta tanto o más importante que ser racional o productor. Como sugiere Leonardo Boff, la ética del cuidado es seguramente la más imperativa en los días actuales, dado el nivel de descuido y dejadez que planea como una amenaza sobre la biosfera y el destino humano (Boff, 2001). Desde la proximidad y lo cotidiano hay hombres y mujeres que apuestan por el cuidado, como vocación y como destino, y al hacerlo están en contacto con las fuentes de la vida.

Durante la mayor parte de la vida, las personas vivimos de las donaciones que recibimos; somos viables porque somos receptores netos de donaciones. O somos donantes o receptores, pero no hay espacio más allá de la donación. Nuestro nivel de vida, la clase social a la que pertenecemos, las oportunidades que de hecho se nos ofrecen en la vida, dependen de la cantidad y tipo de donaciones que hayamos recibido. Cuando somos niños y hasta la edad en que comenzamos a efectuar aportaciones mediante el trabajo, obtenemos casi todos los bienes y servicios con que satisfacemos nuestras necesidades de las donaciones que nos hacen las personas. Cuando somos mayores, desde la edad en que dejamos de formar parte de la población activa, volvemos a convertirnos en receptores netos de donaciones.

El mito de la persona que se hizo a sí misma solo ha servido para apuntalar el neoliberalismo económico, pero no responde a la realidad de los seres humanos. Ni siquiera permite comprender los flujos económicos, ya que la gratuidad constituye un componente ampliamente requerido por la propia economía (Razeto, 2007). Toda sociedad es el resultado de recursos socialmente disponibles

que, previos a la voluntad, refuerzan los vínculos de pertenencia y los lazos comunitarios. Estamos siempre en el interior de flujos de donaciones, que se despliegan en sistemas familiares, educativos, sanitarios, y más allá de esos flujos no hay vida humana. Posteriormente vendrán las motivaciones altruistas de índole religiosa, ético-social, política y tecnológica.

La donación incorpora a la vida una lógica que no está basada en el interés ni en la búsqueda de la propia utilidad, sino en la percepción de las necesidades ajenas como propias. Somos *humanitarios* en la medida que nos sabemos parte de la humanidad y llegamos a identificar en otro ser humano a una persona igual a nosotros.

Hay donaciones que tienen un flujo unidireccional y se realiza en función del beneficio del receptor y otras fluyen entre sujetos de manera bidireccional. Hay la donación filantrópica que dona aquello que le sobra y hay otra que origina un acercamiento y una integración intersubjetiva, entre el donante y el receptor.

La solidaridad actual apuesta por un tipo de donación que se considera un don sin devolución, que de algún modo suspende la ley natural de las cosas, ya que se arraiga en el amor incondicional que se hermana con la gratuidad, esa energía que invade todo el universo y hace que los seres existan y vivan unos por otros, en los otros y para los otros. La solidaridad nos hace donantes y receptores unos de otros.

La radicalidad de la ayuda, cuando se convierte en solidaridad, se abre a la posibilidad misma del abajamiento. A nivel mundial no será posible la solidaridad si el Norte no está dispuesto a renunciar a parte de lo que ha conseguido injustamente, a renunciar a parte de los propios derechos y a la cultura de la satisfacción. Solo ante esta cualidad de la solidaridad como *abajamiento* podremos reconocer al otro como carne de mi carne y sangre de mi sangre.

La sociología se ha encargado de mostrar las funciones de cohesión social que la solidaridad desarrolla en la sociedad; la espiritualidad, por su parte, se ha encargado de mostrar las tareas que desarrolla en la construcción de la comunidad. Mantener ambas construcciones unidas en su diferencia resulta una tarea necesaria para nuestro tiempo, ya que como advierte Goodhart: «Demasiada *Gemeinschaft* [comunidad] inyectada en el interior del Estado y acabarás en Hitler. Pero tal vez con demasiada poca *Gemeinschaft* sosteniendo nuestras sociedades también tendremos problemas de anomía, baja confianza y retirada del espacio público» (Zubero, 2010).

Como señala Salvador Giner, la comunidad puede y debe ser respetada en la

medida en que es fuente de dignidad y ética; sin embargo, «la invasión comunitaria del espacio público no puede augurar nada bueno para la suerte de esfera pública que hoy necesitamos».

Hay una ayuda que humilla. Cuando los jóvenes de las periferias francesas, llamados impropriamente de la *segunda generación* de inmigrantes, incendian coches y destruyen los servicios públicos lo hacen, según declaraba uno de sus líderes ante las cámaras de televisión, porque: «A nuestros padres los humillasteis y a nosotros nos cerrasteis las puertas».

Recientemente hice en clase un ejercicio sobre las razones que tienen hoy los inmigrantes para sentirse humillados. Y escuché los siguientes testimonios. *Souleimane* había suspendido la visita a sus hermanos que viven en París porque sospecha que sus documentos eran insuficientes para circular por Europa. Perder el control sobre las propias decisiones es un acto de humillación. *Samir* fue sometido en la aduana a un registro exhaustivo a pesar que los indicadores de alarma no se encendieron. La humillación no estaba en someterse a un registro, sino en hacerlo a causa de circunstancias que alguien no puede controlar: ser negro, tener un determinado aspecto, vestir de un modo especial. *Margarita* intentó alquilar una vivienda y percibió que era tratada según una etiqueta colocada desde el exterior. No se le preguntó nada, ni se le ofreció un precio, simplemente se le negó el alquiler por lo que era. *Lucrecia* pretendió lograr el permiso de residencia y, tras largas colas y remisiones al día siguiente, se encontró con la actitud humillante del funcionario, empeñado en mostrarle su superioridad. *Mohamed* dejó de ir a una discoteca porque allí se le pedía el carné por sospechoso.

La solidaridad es incompatible con la humillación de la ayuda, que es un ejercicio de poder. La solidaridad es siempre reconocimiento mutuo. ¡Qué bien lo saben los voluntarios cuando reconocen haber recibido más de lo que han dado! La ayuda que dignifica no va en una única dirección, como si los empobrecidos fueran solo simples realidades negativas; entonces la ayuda envilece, tanto al que da como al que recibe (Sobrino, 2002). Hay una humillación que consiste en desposeer de sus capacidades al sujeto que requiere ayuda en lugar de comprender sus competencias, sus esperanzas y sus culturas. En lugar de un encuentro se produce una relación de dominio entre el que da y el que recibe.

Por eso, cuando los voluntarios se acercan a los enfermos, reciben de ellos el secreto de la fragilidad humana; cuando se acercan a las cárceles entienden el misterio de las tramas de la vida; cuando se acercan al Sur este les regala todo aquello que se ha olvidado en nombre del progreso y del crecimiento económico:

tiempo liberado frente a la aceleración, capacidad de resistencia frente al sufrimiento, capacidad de consuelo frente a la autosuficiencia.

El mayor productor de humanización es que los sujetos receptores de la ayuda se conviertan en sujetos que ayudan. En el interior de las tragedias lo más admirable es observar cómo los pobres ayudan a los pobres, como se ayudan entre sí, a través de la auto-organización y la ayuda mutua. Las potencialidades que encierran los enfermos unos para otros es un enorme depósito de creación y de vida. Es quizá lo más entrañable de la película *Planta cuarta* al mostrar la capacidad de aquellos jóvenes *pelones*, como ellos se llaman, a la hora de compartir sus miedos, sonrisas, curiosidades, humores, como si el encuentro entre varias fragilidades produjera fortaleza; la muchacha anoréxica deja de serlo cuando con el joven que padece cáncer intercambian sus nombres y hacen «un pacto de vida: tú comes y yo voy a la *quimio*. Iré y comeré».

Capacidad de sanar y ser sanados

Al terminar la Primera Guerra Mundial, Ernst Bloch intuyó que, para caminar, los pueblos y las personas necesitan un potencial capaz de curar la decepción y prevenirla, porque los pueblos se cansan y retroceden. La vida solidaria se despliega como potencial curativo.

Lo sabía bien Tía José Rivadeneira, según el relato de Ángeles Mastretta, cuando su niña enfermó gravemente. «Su marido confiaba en la ciencia médica y por eso lo turbaba la insensatez en que se había colocado su mujer, incapaz de hacer otra cosa que llorar y maldecir al destino... Una mañana se acercó a la niña y empezó a contarle las historias de sus antepasadas. Quiénes habían sido, qué mujeres tejieron sus vidas, cuántos trabajos habían pasado... Cada minuto de cada hora disponible habló sin tregua en el oído de su hija. Por fin, al atardecer de un jueves, mientras contaba implacable alguna historia, su hija abrió los ojos y la miró ávida y desafiante, como sería el resto de su larga existencia. Solo ella sabía a quiénes agradecer la vida de su hija». Para terminar diciendo que «solo ella supo siempre que ninguna ciencia fue capaz de mover tanto, como la escondida en los ásperos y sutiles hallazgos de otras mujeres con los ojos grandes» (Mastretta, 2003, pp. 185-187).

La novelista Susanna Tamaro, en *Escucha mi voz*, se pregunta sentada en la montaña de las bienaventuranzas. ¿Qué significa sanar? Ver caminar, sentir de

nuevo, pero, ¿para qué? ¿Para tener apetito, dormir bien, poder correr veloces? ¿O acaso para acceder a otro nivel de conciencia del vivir? (2007, p. 194).

En la relación terapéutica hay frecuentemente, en palabras de Henri Nouwen, un *sanador herido*, en el que tanto el acompañante como el acompañado participan en el mismo desgarró. El acompañante sabe de sus capacidades y recursos, pero también de sus heridas y por eso reconoce su propia fragilidad, lo que le hace mucho más tolerante con el otro. Además, cree profundamente en las capacidades sin negar por ello sus dificultades. Se trata de basar la relación en la condición humana. En este sentido, todo el proceso de acompañamiento intenta conectar tanto con las necesidades como con las posibilidades.

Capacidad de crear vínculos y vincularse

Vivir solidariamente es crear vínculos y conexiones, unas veces con la naturaleza y otras con la propia historia, unas veces con los que hacen la historia y otras con los que la padecen. La espiritualidad de la solidaridad hermana al ser humano con la naturaleza, lo integra en la comunidad y lo muestra dependiente (Barcellona, 1992, p. 107). Esta capacidad de crear vínculos y quedar vinculados es un dinamismo esencial de la solidaridad.

La solidaridad con la tierra es una forma de vida que nace de la experiencia de finitud ante quienes la explotan sin límites. Esta cultura ecológica intenta recrear el valor de la tierra como hogar y como realidad orgánica e integrada. Esta vinculación es inseparable del medio ambiente interhumano que cuida las relaciones afectivas y el entorno comunicativo. Y como señalaba Juan Pablo II en su mensaje a los artistas (octubre 1986): «La sociedad contemporánea no solo está amenazada por las armas nucleares y los desastres ecológicos; se hace necesario además, para beneficio del hombre poner en práctica una *ecología del espíritu*». Esta solidaridad ha puesto en entredicho los grandes mitos de la era moderna: el mito del desarrollismo, que ha creído en el crecimiento continuo e ilimitado de las economías, el mito del bienestar, que confunde la felicidad humana con los patrones de consumo habituales en los países industrializados, y el mito del mercado, a cuyo altar se han sacrificado no solo la tierra, sino también alternativas económicas más humanas.

La espiritualidad de la solidaridad ha de reconstruir la triple ecología y promover lo que Saskia Sassen ha llamado *zonas fronterizas* para indicar que no pueden ser separadas por una línea, sino que son lugares de intersección e

imbricación mutuas. Es un espacio de tal densidad social que desborda lo local y lo nacional, lo físico y lo psíquico, lo material y lo simbólico (2010, p. 475). Este desbordamiento necesita hoy de una espiritualidad para la zona fronteriza que se despliega en un dinamismo creativo, que desarticula los saberes particulares y la lógica administrativas.

Antonio Skármeta, en *El cartero de Neruda*, atribuye a Mario, el voluntario que le llevaba las cartas al poeta, la capacidad de vinculación con la historia. Pablo Neruda, desde París, enfermo y añorado, le pide a Mario que le ayude a recuperar a través de sus sonidos, los paisajes que ya forman parte de su identidad y que necesita para seguir viviendo: «Quiero que vayas con esta grabadora paseando por Isla Negra y me grabes todos los sonidos y ruidos que vayas encontrando [...]. Mándame los sonidos de mi casa. Entra hasta el jardín y haz sonar la campana [...]. Y ándate hasta las rocas y grábame la reventazón de las olas. Y si oyes gaviotas, grábalas. Y si oyes el silencio de las estrellas siderales, grábalo» (1985).

La vinculación es creadora de humanización como ha expresado Herta Müller, Premio Nobel de Literatura, en su relato sobre la deportación de los gitanos de Rumania por parte del régimen estalinista, al acabar la Segunda Guerra Mundial. «Yo se que volverás», con estas palabras la abuela despide al protagonista de la historia. «Una frase así te mantiene toda la vida. Ya te pueden aniquilar la individualidad, como sucede desde el momento que te introducen en un vagón hacia ninguna parte, ya te pueden dar órdenes que no entiendes en ruso, pero si captas el desprecio y la humillación... si mantienes el eco de aquella voz, nace una esperanza difícil de claudicar». «En el fondo solo me interesa la esperanza obstinada y tímida, que en algún momento y en algún lugar, alguien piense en mí» (Müller, 2010, p. 188).

La persona solidaria es tutora de conexiones y de vínculos; me lo hizo comprender el voluntariado penitenciario: lo que más les solicitan las personas encarceladas es que les lleven una carta, que les traigan noticias de los suyos, que les digan que les aman, que les recuerden. «Decidle que estoy aquí». En cierto modo, a través de las organizaciones solidarias, los presos experimentan que siguen formando parte de la sociedad, que sigue vinculados a una tierra, a una comunidad. «Decidles que me escriban. Decidles que vengan a verme. Que mis hijos sepan que les espero».

Donde otras prácticas se empeñan en separar y establecer jerarquías, la acción voluntaria se empeña en vincular y conectar. Allí donde otras prácticas fragmentan la realidad, la acción solidaria ejerce la mediación. Frente a la lógica

de la exclusión vive la lógica de las conexiones; la primera se sustenta sobre la incomunicación de los intervinientes, la segunda sobre su implicación; la primera establece jerarquías, la segunda se preocupa por la cooperación. La lógica de la desconexión se sustituye por la mística de la imbricación, por la cual, se interafectan mutuamente las distintas dimensiones de lo real y los diversos actores. Todo es multiescala y transfronterizo; nada hay orgánico que no sea psíquico, nada es nacional que no sea regional, nada es local que no sea global. Todo está aglomerado, entramado, conectado. Todo lo que es individual es también supraindividual, lo que es regional es también nacional, lo que es nacional es también supranacional. Todo lo que es corporal es también psíquico.

La vida en espíritu promueve y fortalece la vinculación entre los sistemas sociales y los mundos de vida, entre los actores políticos y los sociales, entre las instituciones públicas y las inactivas sociales, entre lo interior y lo exterior, entre el hambre de pan y el hambre de sentido, de ahí que la solidaridad desborde los sectores, incluso el llamado tercer sector o sector solidario.

Desde los sindicatos a los partidos políticos, desde el deporte hasta la música, desde las iglesias a las mezquitas, desde los campamentos hasta las bibliotecas, desde los museos hasta los parques temáticos, desde las casas de la juventud a los centros de cultura popular, desde las aulas a los talleres, se irá construyendo la espiritualidad de la vinculación, unas veces con dinámicas de cooperación y otras de conflicto.

Conectan la acción solidaria con la totalidad de la persona, lo cual permite diferenciar el voluntariado de la filantropía. Bill Gates y Warren Buffet representan sobresalientes exponentes del capitalismo americano; han decidido entregar parte de su enorme riqueza a promover la sociedad del conocimiento entre los marginados. Es un ejercicio de filantropía, ciertamente loable, que no puede identificarse con el voluntariado. La solidaridad está en relación con las entrañas y la filantropía con lo sobrante. La solidaridad irrumpe y no deja nada en su sitio, la filantropía se calcula y es resultado de múltiples factores, unos más nobles que otros. Ser voluntario es un modo singular de estar en el mundo, un modo de servir a los otros, un modo de vivir con los otros y un modo de ser para los otros.

El gran analista social Kapuscinski (2009) ha llegado a afirmar que nuestra única defensa ante los actos de genocidio, ante las destrucciones masivas, descansa en la elevación moral de los individuos y las sociedades por igual, en una atención constante y considerada al mandamiento «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Amar al prójimo, comenta Bauman, e inducir a este a que nos ame

(aparte de sus virtudes morales) es el único servicio razonable, eficaz y duradero que los individuos y los grupos pueden prestar a su amor propio. En un planeta que se globaliza, los problemas humanos no pueden ser abordados y resueltos más que a través de una humanidad solidaria (Bauman, 2010).

Capacidad de transformar y ser transformados

José Saramago, en su visita a Chiapas (1989), relató una de las tareas básicas de la vida solidaria. Se trata, decía el Premio Nobel de Literatura, de «simplemente estar, de ejercer la manera más simple de estar juntos, de sentir y de pensar juntos, de llorar juntos las mismas lágrimas o sonreír con la misma sonrisa». Y al estar, *comprender*: «En realidad se trata de eso: de comprender. Comprender la expresión de esas miradas, la gravedad de esos rostros, la forma en que las manos del único superviviente de una masacre se colocan como alas protectoras sobre la cabeza de sus hijas, comprender esa corriente sin fin de vivos y muertos, esa sangre derramada, esa esperanza recobrada, ese silencio de quien reivindica, desde hace siglos, respeto y justicia, esta cólera contenida de quien, finalmente, ha dejado de esperar» (Saramago, 1998). Y al comprender, *transformar*, que exige una *refundación de la responsabilidad*, personal y colectiva. Cuando la geopolítica de la impotencia planea sobre el imaginario colectivo. Esta capacidad de transformación se enfrenta al sentimiento de impotencia y de victimación, que hace dejación de la responsabilidad.

Una sociedad inclusiva no se consigue solo por la incorporación de las personas en exclusión sino por un proceso dinámico que afecta, tanto a los «excluidos» como a los excluidos, tanto a los que se consideran integrados como a los perdedores. No se trata de que se muevan solo los excluidos, sino que deben moverse todos. El resultado no es únicamente la integración de los expulsados, sino la transformación de los sujetos incluidos; de las estructuras que expulsan y orillan. La transformación afecta tanto al modelo de sociedad como a los comportamientos de cada persona, tanto a la conciencia personal como a las relaciones entre ellas, tanto a las expectativas culturales como a los patrimonios espirituales.

La transformación necesaria rompe el esquema de que unos son los excluidos y otros los «excluidos», unos los salvados y otros los hundidos, ya que la exclusión se realiza en la misma relación entre ambos. Su mera existencia afecta a unos y a otros y se puede desestimar la capacidad real o inducida que tienen los excluidos

para convertirse en «exclusores».

Estar, comprender y transformar y ser transformado es el corazón mismo de la bondad, que, como decía Miguel de Unamuno desde la Residencia de Estudiantes: «Llegará también un día en el que los hombres descubrirán que son muchos mejores de lo que se creían, y sentirán piedad los uno a los otros, y cada uno se perdonará a sí mismo y luego a todos los demás». Esta capacidad le hizo escribir a Miguel Hernández:

No, no hay cárcel para el hombre.

No podrán atarme, no.

Este mundo de cadenas

me es pequeño y exterior.

¿Quién encierra una sonrisa?

¿Quién amuralla una voz?

Con la misma confianza ha escrito la nicaragüense Gioconda Belli:

Hay profecías que cuentan que el hombre
creará su propia destrucción.

Pero los siglos y la vida, que siempre se renueva,
engendraron también generaciones de amadores y soñadores.

Hombres y mujeres que no soñaron con la destrucción
del mundo, sino con la construcción del mundo
de las mariposas y los ruiseñores.

Así fue como proliferaron en el mundo
portadores de sueños.

Los llamaron ilusos, románticos, pensadores de utopías.

Nosotros solo sabemos que los hemos visto
sabemos que la vida los engendró
para protegerse de la muerte.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ADORNO, T. (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta.
- ALEIXANDRE, D. (1990), «Elogio de la hermana oscuridad», en *Centro Bíblico Ecuménico*, pp. 765-777.
- ÁLVAREZ BOLADO, A. (1981), «Sacerdocio y modernidad», en *Iglesia Viva* 91-92.
- (1993), *«Giro de siglo» y solidaridad*. Santander, Sal Terrae.
- APPIAH, K. A. (2010), *Experimentos de ética*. Madrid, Katz.
- ARANGUREN, L. A. (2002), *Ética en común. Para comprender el código ético de organizaciones de voluntariado*. Madrid, Plataforma para la Promoción del Voluntariado en España.
- ARENDR, H. (1991), *Auschwitz et Jerusalem*. París, Tierce.
- (1993), *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- BADIOU, A. (2004), *La ética*. México, Herder.
- BALDUCCI, E. (2005), *L'uomo planetario*. Milán, Giunti.
- BARCELONA, P. (1992), *Postmodernidad y comunidad*. Madrid, Trotta.
- (2003), *La strategia dell'anima*. Troina, Città Aperta.
- BAUMAN, Z. (1995), *Vidas desperdiciadas*. Barcelona, Paidós.
- (2006), *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona, Arcadia.
- (2010), *Mundo consumo. Ética del individuo en el mundo global*. Barcelona, Paidós.
- BECK, U. (2000), *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona, Paidós.
- BENJAMIN, W. (1973), «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus.
- BIANCHI, E. (2009), *Per una etica condivisa*. Turín, Einaudi.
- BLANCHOT, M. (1970), *El diálogo inconcluso*. Caracas, Monte Ávila.
- BOFF, L. (2001), *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid, Trotta.
- (2009), *El evangelio del Cristo cósmico. Hacia una nueva conciencia planetaria*. Madrid, Trotta.
- (2010), «La materia no existe, todo es energía», en *Redes Cristianas* (<http://www.redescristianas.net/2010/10/09/la-materia-no-existe-todo-es->

- [energialeonardo-boff-teologo/](#)).
- BONHOEFFER, D. (1971), *Resistencia y sumisión*. Salamanca, Sígueme.
- BRUNER, J. (1997), *La educación, puerta de la cultura*. Madrid, Visor.
- BUCK-MORSS, S. (1995), *Dialéctica de la mirada (Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes)*. Madrid, Visor.
- CAMUS, A. (1947), *La peste*. Barcelona, Edhasa.
- (1986), *La caída*. Madrid, Alianza.
- CANEVARO, A. / CHEREGATTI, A. (1999), *La relazione di aiuto*. Roma, Carocci.
- CAPRA, F. (2006), *El tao de la física*. Málaga, Sirio.
- (1998), *La trama de la vida*. Barcelona, Anagrama.
- CASTEL, R. (1995), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. París, Fayard.
- CASTELLS, M. (1997), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red I-III*. Madrid, Alianza.
- CÉLINE, L.-F. (1952), *Mort à crédit*. París, Folio.
- CERTEAU, M. DE (1996), *La invención de lo cotidiano*. México, CEMCA.
- CIORAN, E. M. (1981), *Historia y utopía*. Barcelona, Tusquets.
- CIXOUS, H. (2010), *Le rire de la Méduse*. París, Galilée.
- COHEN, J. / NAGEL, T. (2009), «John Rawls: On My Religion. How Rawls's political philosophy was influenced by his religion», en *The Sunday Times* (18 de marzo) (http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainment/the_tls
- CONCILIO VATICANO II (1965), *Gaudium et spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).
- COOK, W. / DREYER, A. (1984), «The Social Relations Models», en *Journal of Marriage and the Family* 3.
- CRUZ, M. (1993), «Hannah Arendt, pensadora del siglo», prólogo en H. ARENDT, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993.
- DIÓTIMA (2002), *El perfume de la maestra: en los laboratorios de la vida cotidiana*. Barcelona, Icaria.
- DONATI, P. (1991), *Teoria relazionale della società*. Milán, Franco Angeli.
- DOSTOIEVSKI, F. (2005), *El idiota*. Madrid, Alianza.
- DRUCKER, P. (1993), *La sociedad poscapitalista*. Barcelona, Apóstrofe.
- ESPOSITO, R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turín,

- Einaudi.
- (2004), *Bios, biopolítica e filosofía*. Turín, Einaudi.
 - ESTÉVEZ, E. (1997), «“Y todos los que lo tocaban quedaban curados”. El cuerpo como espacio de gracia», en *Sal Terrae* 1000.
 - FEDERACIÓ CATALANA DE VOLUNTARIAT SOCIAL (2000), *Valors per viure*. 4 vols. Barcelona, Bruixola.
 - FELIPE, A. DE / RODRÍGUEZ DE RIVAS, L. (1995), *Guía de la solidaridad*. Madrid, Temas de Hoy.
 - FINKIELKRAUT, A. (1998), *La humanidad perdida*. Barcelona, Anagrama.
 - GABILONDO, A. (1997), *Trazos del eros. Del leer, hablar y escribir*. Madrid, Tecnos.
 - GADAMER, H. G. (1960), «Die Universalität der hermeneutischen Problems», en *Wahrheit und Methode*. Tübinga, Mohr.
 - (1967), *Über die Planung der Zukunft*. Tübinga, Mohr.
 - (1977), *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.
 - GALBRAITH, J. K. (1992), *La cultura de la satisfacción*. Barcelona, Ariel.
 - GALEANO, E. (1989), *El libro de los abrazos. El corazón pensante de los barracones: cartas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
 - GARCÍA MÁRQUEZ, G. (2004), *Relato de un naufrago*. Barcelona, Tusquets.
 - GARCÍA ROCA, J. (1992), *Público y privado en la acción social*. Madrid, Ed. Popular.
 - (1994), *Solidaridad y voluntariado*. Santander, San Terrae.
 - (1995), «Itinerarios culturales de la solidaridad», en *Corintios XIII* 76.
 - (1998), *Contracultura de la solidaridad y exclusión social*. Madrid, HOAC.
 - (2000), *Acción colectiva, relaciones sinérgicas y redes solidarias*. Madrid, Cáritas.
 - (2002a), *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*. Santander, Sal Terrae.
 - (2002b), «Paradigma de red y acción social», en *Documentación Social* 129.
 - (2004), *Políticas y programas de participación social*. Madrid, Síntesis.
 - (2006), *El mito de la seguridad*. Madrid, PPC.
 - (2007), «La revancha del sujeto», en *Documentación Social* 145.
 - GARCÍA ROCA, J. / MONDAZA CANAL, G. (2002), *Jóvenes, universidad y compromiso social. Una experiencia de inserción comunitaria*. Madrid, Narcea.
 - GERARDI, J. (1998), Discurso con motivo de la presentación del Informe REMHI,

- Catedral metropolitana de la ciudad de Guatemala (24 de abril).
- GIBELLINI, R. (1998), *La teología del siglo XXI*. Santander, Sal Terrae.
- GINER, S. (2004), «Diversidad y democracia en las ciudades: ciudadanía pública», en *Diversidad y convivencia en las ciudades*. Barcelona, UIM - Fundació Carles Pi i Sunyer - CEMCI.
- GOLDSMITH, W. M. (2006), «Prof. Disputes Paper Portrayal», en *The Harvard Crimson*, 26 de octubre.
- GOLEMAN, D. (1996), *La inteligencia emocional*, Buenos Aires, Vergara.
- GONZÁLEZ, A. (1995), *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Madrid (tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas).
- GOODHART, D. (2004a), «Discomfort of strangers», en *The Guardian*, 24 de febrero.
- (2004b), «Too diverse?», en *Prospect* (<http://www.prospect-magazine.co.uk>, citado por I. ZUBERO, *Confianza ciudadana. Capital social en sociedades multiculturales*. Zarautz, Ikuspegi - Observatorio Vasco de Inmigración, 2010).
- GUATTARI, F. (1996), «Refundar las prácticas sociales», en *Le Monde Diplomatique* (diciembre).
- GUTIÉRREZ, G. (1995), «Renovar la opción por los pobres», en *Sal Terrae* 983.
- (1996), *La densidad del presente. Selección de artículos*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas - Centro de Estudios y Publicaciones.
- HILLESUM, E. (2001), *El corazón pensante de los barracones: cartas*. Barcelona, Anthropos.
- HINKELAMMERT, F. (2001), *EL nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile, Lom.
- HIRSCHMAN, A. (1977), *Salida, voz y lealtad*. México, FCE.
- (1991), *Retóricas de la intransigencia*. México, FCE.
- HORKHEIMER, M. (1986), «El espacio social», en *Ocaso*. Barcelona, Anthropos.
- HORKHEIMER, M. / ADORNO, T. W. (1994), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta.
- IACOBINI, M. (2009), *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros*. Madrid, Katz.
- INNERARITY, D. (2001), *Ética de la hospitalidad*. Barcelona, Península.
- JONAS, H. (1987), *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt, Suhrkamp.
- KAPUSCINSKI, R. (2009), *Nel turbine della storia. Riflessioni sul XXI secolo*. Milán, Feltrinelli.

- KÄSEMANN, E. (1974), *La llamada de la libertad*. Salamanca, Sígueme.
- KAVAFIS, K. (1976), *Poesías completas*. Pamplona, Peralta.
- (1987), *Cien poemas*. Caracas, Monte Ávila.
- KENEALLY, T. (1994), *El arca de Schindler*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- KOLAKOWSKI, L. (1992), *Presenza del mito*. Bolonia, Il Mulino.
- LAFONTAINE, O. / MÜLLER, C. (1998), *No hay que tener miedo a la globalización*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- LATOUCHE, S. (2004), *Survivre au développement*. París, Fayard.
- LE CLÉZIO, J. M. G. (2010), *El éxtasis material*. Buenos Aires, Adriana Idalgo.
- LEO, G. DE (1990), *La devianza minorile*. Roma, NIS.
- LEVY, P. (1992), *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, Muchnik.
- LLEDÓ, E. (2005), *Elogio de la infelicidad*. Madrid, Cuatro.
- (2011), «Pensar hoy», en *El País*, 22 de enero.
- LOIS, J. (1992), *10 palabras claves en religión*. Estella, Verbo Divino.
- MAALOUF, A (1999), *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza.
- MAGRIS, C. (2001), *Utopía y desencanto*. Barcelona, Anagrama.
- MARGALIT, A. (1996), *The Decent Society*. Cambridge, Harvard University Press.
- MARINA, J. A. (1994), *Ética para náufragos*. Barcelona, Anagrama.
- (1996), *El laberinto sentimental*. Barcelona, Anagrama.
- (1997), *El misterio de la voluntad perdida*. Barcelona, Anagrama.
- MASSEY, D. / DENTON, N. A. (1993), *American Apartheid. Segregation and the Making of the Underclass*. Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- MASTRETTA, A. (2002), *Mujeres de ojos grandes*. Barcelona, Seix Barral.
- MATURANA, H. / VERDEN-ZOLLER, G. (1993), *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*. Santiago de Chile, Instituto de Terapia Cognitiva.
- MATZA, D. (1981), *El proceso de desviación*. Madrid, Taurus.
- MELLO, A. DE (1988), *La oración de la rana*. Santander, Sal Terrae.
- METZ, J.-B. (1974), *Storia de la passione*. Brescia, Queriniana.
- (1997), «Bilderverbot», en *Jahrbuch Politische Theologie II*. M. J. RAINER / H.-G. JANSSEN (eds.). Münster, LIT-Verlag.
- MONSIVAIS, C. (2000), *Aires de familia*. Barcelona, Anagrama.
- MORIN, E. (2010), «Elogio de la metamorfosis», en *Letra Internacional* 107.
- MÜLLER, H. (2010), *Tot el que tinc, ho duc al damunt*. Alzira, Bromera.
- NAGEL, Th. (1978), *The possibility of altruism*. Princeton, University Press.

- NAVARRO, S. (2004), «La mitad sur del cielo. Mujer, saber. Experiencia creadora y compromiso en trabajo social» en *X Congreso Estatal de Diplomados en Trabajo social y Asistentes Sociales*. Las Palmas de Gran Canaria.
- NEUMAN, A. (2009), *El viajero del siglo*. Madrid, Alfaguara.
- OFFE, C. (1994), *La gestión política*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- ORTEGA Y GASSET. J. (1946-1983), «Dios a la vista», en *Obras completas II*. Madrid, Alianza - Revista de Occidente.
- OVEJERO, F. (2010), «Emociones razonables», en *Claves de Razón Práctica* 203.
- PAZ, O. (1993), *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona, Seix Barral.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. (2004), *Ética, poder y derecho*. México, Fontamara.
- PETRELLA, R. (1997), *El bien común. Elogio de la solidaridad*. Madrid, Temas de Debate.
- PIERIS, A. (2001), «Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres», en *Revista Latinoamericana de Teología* 52.
- PIKAZA, X. (1996), «Jesús y los enfermos en el evangelio de Marcos», en *Estudios Trinitarios* 30.
- PNUD (1992), *Informe de Desarrollo humano*. Bogotá, Tercer Mundo.
- RAZETO MIGLIARO, L. (2007), *¿Pueden juntarse la economía y la solidaridad?* Salamanca, Acción Cultural Cristiana.
- RESTREPO, J. C. (1994), *El derecho a la ternura*. Bogotá, Arango.
- RIFKIN, J. (2004), *El sueño europeo*. Buenos Aires, Paidós.
- RIVAS, M. (1998), *El lápiz del carpintero*. Madrid, Alfaguara.
- SÁBATO, E. (1999), *Antes del fin*. Barcelona, Seix Barral.
- SARAMAGO, J. (1998), «En recordación de Acteal, Chiapas», en *La Guirnalda Polar* III (26 de diciembre) (<http://lgpolar.com/page/read/72>).
- SARTORI, G. (2000), *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*. Milán, Rizzoli.
- SASSEN, S. (2010), *Territorio, autoridad y derechos*. Buenos Aires, Katz.
- SCHOPENHAUER, A. (1929), *El fundamento de la moral*. Barcelona, Atlante.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1990), *En memoria de ella*. Bilbao, DDB.
- SEBASTIÁN, L. (2003), «Efectos en las economías del Sur», en *El País*, 6 de enero.
- (1996), *La solidaridad. Guardián de mi hermano*. Barcelona, Ariel.
- SEDAKOVA, O. (2009), *Apologia della ragione*. Milán, La Casa di Matriona.
- SEN, A. (2009), *La idea de justicia*. Madrid, Taurus.
- SKÁRMETA, A. (1985), *El cartero de Neruda*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

- SKINNER, B. F. (1982), *Más allá de la libertad y de la dignidad*. Barcelona, Salvat.
- SMITH, A. (1879), *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford, University Press.
- SOBRINO, J. (1999), *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid, Trotta.
- (2002), «Solidaridad», en *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia, Bancaixa.
- SOUSA SANTOS, B. (2005), «Hacia una globalización alternativa», en *Éxodo* 78-79.
- (2006), *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá, Siglo del Hombre.
- TAGORE, R. (1996), «El crecimiento como medio para lograr el desarrollo humano», en *Informe de Desarrollo Humano*. PNUD.
- TAMARO, S. (2007), *Escucha mi voz*. Barcelona, Seix Barral.
- TODOROV, T. (2007), *Los aventureros del absoluto*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- (2008), Discurso Premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales (<http://www.premiosprincipe.com/content/view/247/>).
- TOMMASI, W. (2002), *Filósofos y mujeres*. Madrid, Narcea.
- VALÉRY, P. (2009), «Regards sur le monde actuel», en D. MOISI, *La geopolítica de las emociones*. Bogotá, Norma.
- VIDAL, M. (1996), *Para comprender la solidaridad. Virtud y principio ético*. Estella, Verbo Divino.
- VIDAL FERNÁNDEZ, F. (2009), *Pan y rosas. Fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid, FOESSA.
- VITORIA, F. J. (2009), *No hay territorio comanche para Dios. Accesos a la experiencia cristiana de Dios*. Madrid, HOAC.
- VOLANT, E. (1978), *El hombre. Confrontación Marcuse-Moltmann*. Santander, Sal Terrae.
- WAPNER, P. (1996), *Environment Activism and World Civic Politics*. Albany, NY, Suny Press.
- WEIL, S. (1995), *La gravedad y la gracia*. Madrid, Trotta.
- WILKES, R. / GUPPY, N. / FARRIS, L. (2007), «Canadian Attitudes towards Immigration: Individual and Contextual Influences», en *Metropolis British Columbia, Working Paper Series* 07-08 (octubre).
- ZAMBRANO, M. (1987), «Mística y poesía», en *Filosofía y poesía*. México, FCE.

- (2007), «El lugar de la razón», en *Algunos lugares de la poesía*. Madrid, Trotta.
- ZUBERO, I. (2008), «Construcción y deconstrucción de extraños en el ámbito local: de las identidades predadoras a las identificaciones dialogantes», en *Respuestas locales a inseguridades globales: innovación y cambios en Brasil y España*. Barcelona, CIDOB.

Joaquín García Roca, doctor en Sociología y en Teología. Profesor de la Universidad de Valencia y profesor invitado en algunas universidades centroamericanas (UCA, UES). Doctor *Honoris causa* por la Universidad Bolivariana de Chile. Promotor de asociaciones de voluntariado en el ámbito de la infancia y la juventud (Noves Llars), de la familia (Familias Educadoras) y de la cooperación internacional (Jovesolides). Ha sido director del Master de Cooperación al Desarrollo (universidades públicas valencianas) y director del Centro de Estudios para la Formación e Integración de Inmigrantes (CeiMigra). Autor de numerosas publicaciones en torno a la integración social, exclusión y educación en la solidaridad, en PPC ha publicado *El mito de la seguridad* (2006).

Contenido

Portadilla

Introducción

Parte primera. ¿Qué espiritualidad?

1. Espiritualidad común
2. Espiritualidad transreligiosa
3. Espiritualidad cotidiana
4. Espiritualidad ecológica

Parte segunda. Emocionar

1. Paisaje de clamores
2. La claudicación de los sentidos
3. Pedagogía de los sentimientos

Parte tercera. Pensar

1. Caminos del pensamiento solidario
2. Las trampas de la razón
3. Entender solidariamente

Parte cuarta. Actuar

1. La instauración del don
2. Colonización de la acción
3. Las transiciones de la acción voluntaria

Parte quinta. Vivir

1. Límites y capacidades
2. Vidas subyugadas
3. Despliegue de capacidades

Bibliografía citada

Sobre el autor

Créditos

Diseño:
Alfonso Ruano
Estudio SM

© 2011, Joaquín García Roca
© 2011, PPC, Editorial y Distribuidora, SA
© De la presente edición: PPC, Editorial y Distribuidora, SA, 2013
Impresores, 2
Urbanización Prado del Espino
28660 Boadilla del Monte (Madrid)
ppcedit@ppc-editorial.com
www.ppc-editorial.com

ISBN: 978-84-288-2506-1

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

Portadilla	2
Introducción	4
Parte primera. ¿Qué espiritualidad?	12
1. Espiritualidad común	15
2. Espiritualidad transreligiosa	21
3. Espiritualidad cotidiana	28
4. Espiritualidad ecológica	33
Parte segunda. Emocionar	41
1. Paisaje de clamores	43
2. La claudicación de los sentidos	49
3. Pedagogía de los sentimientos	55
Parte tercera. Pensar	62
1. Caminos del pensamiento solidario	65
2. Las trampas de la razón	74
3. Entender solidariamente	79
Parte cuarta. Actuar	88
1. La instauración del don	90
2. Colonización de la acción	95
3. Las transiciones de la acción voluntaria	99
Parte quinta. Vivir	114
1. Límites y capacidades	116
2. Vidas subyugadas	121
3. Despliegue de capacidades	126
Bibliografía citada	142
Sobre el autor	150
Contenido	151
Créditos	152