

**Revista Internacional de
Formação de Professores
(RIPF)**

**ISSN: 2447-8288
v. 1, n.1, 2016**

**JUSTICIA PARA VULNERABLES. EL CAMINO DE LA
EDUCACIÓN**

JUSTIÇA PARA VULNERÁVEIS. O CAMINHO DA EDUCAÇÃO

Submetido em 10 de outubro de 2015

Avaliado em 15 de outubro de 2015

Aceito em 05 de fevereiro de 2016

Fernando Gil Villa

Doutor em Sociologia, pesquisador da Universidade de
Salamanca. Contato: gilvi@usal.es

Justicia para vulnerables. El camino de la educación

Resumen

Este artículo recoge una reflexión sobre las circunstancias actuales en las que cobran vida tanto las condiciones de existencia como la subjetividad que alimentan la vulnerabilidad. Se discute la relación que puede existir entre justicia y compasión. Se defiende que sólo a través de ciertos instrumentos educativos, como la poesía, bastante alejados del modelo que impera en la actualidad basado en el eficientismo, podríamos romper con esa especie de maldición filosófica en que consiste la hipótesis elitista de la felicidad.

Palabras clave: Vulnerabilidad, justicia, compasión, educación

Justiça para vulneráveis. O caminho da educação

Resumo

Este artigo realiza uma reflexão sobre as circunstâncias atuais nas quais ganham vida tanto as condições de existência, como a subjetividade que alimentam a vulnerabilidade. Se discute a relação que pode existir entre justiça e compaixão. Se defende que somente através de certos instrumentos educativos, como a poesia, bastante distantes do modelo que impera na atualidade, baseado no eficientismo, poderíamos romper com essa espécie de maldição filosófica na qual consiste a hipótese elitista da felicidade.

Palavras-chave: Vulnerabilidade, justiça, compaixão, educação

1. Introducción

La mejor justicia para los vulnerables no es la que ignora sus temores y sus desventajas, ni la que nos entrega al darwinismo social más descarnado, ni la que nos deja en manos de expertos –a menudo contratados por los gobernantes- que interpretan lo que nos conviene sin consultar o haciéndolo con entrevistas en las que aparecen sólo ciertas preguntas y de cierta forma planteadas, “técnicos de la doxa, de la opinión, mercaderes de los sondeos de opinión... sabios aparentes de las apariencias” (Bourdieu, 2011:89).

De esta manera, también se acaba fomentando la vulnerabilidad que se desea combatir, al reforzar el marco cultural que nos rodea de inestabilidad psicológica, especialmente sensible en nuestra época.

Una educación y una justicia pensadas para reducir la vulnerabilidad podrían basarse en el concepto de compasión si tienen en cuenta los valores de la competencia y del éxito de la cultura del capitalismo en el que estamos inmersos. Aún en el caso de que se demuestre cierta tendencia innata en los animales humanos y no humanos a compadecerse del sufrimiento ajeno, es evidente que el contexto social no la fomenta. De ahí la necesidad de cierta educación compensatoria que habría que potenciar en muy diversos ámbitos y con diferentes estrategias si queremos afianzar la solidaridad en una base sólida que no dependa de campañas efímeras o gestos individuales o colectivos que surgen inesperadamente y que dependen por tanto del azar.

Debe razonarse con cautela. Si cuesta llegar a conclusiones definitivas a la hora de demostrar un altruismo innato, lo mismo ocurre cuando se intenta dar el paso del cuidado egoísta al cuidado de las personas que nos rodean. No podemos darlo por supuesto, ni siquiera en condiciones experimentales, porque no podríamos éticamente reproducirlas a gran escala, para toda la población.

La consideración, o el cuidado existenciales que dan lugar a la justicia compasiva, siguiendo a Heidegger, indican que algo nos inquieta y pre-ocupa, de tal forma que, llegado el caso, estaremos dispuestos a hacernos cargo de ello, actuando, y haciéndolo además con diligencia (Bilbeny, 2015:99). De acuerdo con este planteamiento, uno tiene que cuidar de sí mismo, y eventualmente de los demás, porque su existencia es frágil y finita. El referido autor cita a Tolstoi. “Todos tenemos que morir. ¿Por qué no molestarse, pues, un poco por los demás?” Ahora bien, ¿por qué la conciencia de mortalidad tiene que dar en hacer algo por evitar el sufrimiento de los demás? También podría, por el contrario, reforzar el egoísmo: puesto que no sabemos lo que vamos a vivir, vivamos lo mejor posible, concentrándonos en nuestro propio bienestar. Sobre todo si partimos de que la experiencia del dolor y del placer es personal. Este presupuesto es compartido por algunos filósofos que tienen en cuenta las circunstancias de las que se rodea la existencia, como Schopenhauer u Ortega y Gasset. Este último lo expresa aludiendo a que cada cual tiene que apurar con sus propios labios la copa de

la vida, con su mezcla de lo dulce y lo agrio: “A uno le pasa hallarse acompañado –añade-, pero el pasarle a uno no admite copartícipes” (Ortega y Gasset, 1980:164).

Precisamente por asumir este pensamiento radicalmente existencialista Ortega se inclinará a defender una posición filosófica liberal, un liberalismo como actitud ante la vida, el cual puede derivar en un egoísmo básico que, si se estimula con medidas políticas compatibles y poco moderadas, suscita situaciones de desigualdad denunciadas por los partidarios de una justicia compasiva. El asunto es lo suficientemente importante como para detenernos en él para comprender mejor esta contradicción, porque en ella puede radicar buena parte de la dificultad a la hora de sentenciar qué tipo de justicia nos hace menos vulnerables.

Debemos pensar que el enfoque existencialista es especialmente adecuado en una sociedad caracterizada por su vulnerabilidad, toda vez que gira alrededor de un pensamiento principal: el carácter mortal y por tanto de suyo inseguro de la vida, su fragilidad natural, su imprevisión. Ese aspecto misterioso nos impulsa a conocerla mejor, comenzando por nuestra propia persona. En efecto, el conocimiento de nosotros mismos refuerza el instinto de supervivencia, lo apunala con estrategias racionales que a veces exigen dominar o desoír los impulsos instintivos, los destructivos en especial. Pero surge la cuestión de cómo lograr mejor esta labor de refuerzo racional del cuidado de nosotros mismos y de la sociedad de la que formamos parte.

Para buena parte de la tradición filosófica esa labor pasa por acondicionarse de cierta soledad. “Cada cual sólo puede ser enteramente él mismo cuando está solo”, observaba Schopenhauer (2009:455). “Solos vivimos todos,/cada cual en sí mismo,/soledad nada más es nuestra vida”, poetizaba Unamuno (1987:211). “La soledad –escribía Ortega y Gasset- tiene algo de herrero trascendente que hace a nuestra persona compacta y la repuja” (1980:163). Es más, en contacto con lo público, nuestro ser, en cierto modo se contaminaría fatalmente, de ahí que deba siempre tener abierta la puerta para escapar y ensimismarse si quiere recargarse, reponerse.

Es este sentimiento de desconfianza básica del grupo el que da lugar a una actitud vital liberal, que a su vez puede desembocar en una actitud política liberal de diverso grado, proponiendo la mínima injerencia del Estado en el camino de las personas, porque se entiende que obstaculizan la principal tarea que tenemos en este mundo –que exige un constante cuidado entendido como desafío, como lucha-, a saber, la de forjar nuestro propio destino. Por supuesto que podemos compartir parte del camino con otras personas, pero sólo hasta cierto punto, porque si no, caeremos inevitablemente en cierta alienación. Constantemente, debemos tener en cuenta que nuestras decisiones, pequeñas y grandes, son fundamentales para lograr el difícil equilibrio en que consiste la vida humana y que no es otro que respetar la libertad de los demás y compartir parte del camino con ellos, al tiempo que nos escuchamos a nosotros mismos y nos hacemos caso. Hasta qué punto ceder en nuestros objetivos y deseos en ese compartir deviene una tarea difícil porque no siempre tales objetivos y deseos son

buenos siquiera para nosotros mismos y porque, a veces, renunciar a ellos en cierta medida para acomodarnos a los otros, nos ayuda paradójicamente a conseguirlos. En otros términos, si queremos ser felices no deberíamos tomar decisiones que traicionen el sentido último de nuestro ser. Pero, ¿cómo estar seguros de ello? No podemos, al menos no del todo, pero podemos obtener pistas, indicios importantes. Porque si misteriosa es la vida, será normal creer que podemos escuchar cierta voz interior, si afinamos el oído, que nos dice “por aquí vas mal, por aquí vas bien”. Así lo creía Ortega y Gasset cuando, en su conferencia sobre Goethe maneja la idea del ser “como una inexorable empresa” siempre inconclusa, la “vida personal como algo que cada cual tiene que hacer”(Ortega y Gasset, 2010:6). La personalidad, en clave goethiana, sería entonces algo que “necesitamos esforzarnos en realizar”, algo que podemos trabajar en la dirección adecuada o traicionar, un concepto que se desmarca de la psicología, pues no se compondría de hechos de conciencia sino de hechos externos, que suceden fuera de nosotros y que hacen de la vida una urgencia trágica e imprevisible

No hay exageración alguna cuando se dice que el equilibrio se consigue a duras penas, cada día. En esa tensión radica el problema de la justicia para una sociedad de vulnerables. Porque la operación que debería hacerse muestra un doble y contradictorio movimiento. Por un lado tenemos que ensimismarnos, contar con momentos de soledad para conocernos, es decir, para cuidarnos, lo cual exige desconfiar de la sociedad en la que vivimos. Pero por otro, deberíamos volver a zambullirnos en la comunidad y disfrutar de ella, disfrutar para empezar de la libertad, que es una creación colectiva. Cuando Schopenhauer afirma, continuando la frase recién citada, que “únicamente se es libre cuando se está solo, ya que la obligación es la compañera inseparable de toda compañía” en realidad se está fijando sólo en la mitad de la verdad, pues sólo a través de algún tipo de contrato social se garantiza la condición previa de gozar en paz de la soledad. De hecho, él no hubiera podido dedicarse a pensar y escribir su obra sin esa protección.

2. Del cuidado de uno mismo al cuidado de los demás y del mundo

La tensión entre el momento solitario y la compañía ineludible del grupo se reproduce en la superficie de la ideología y la política social, cuando votamos o mostramos nuestro apoyo a medidas que nos controlan más o menos. En la argumentación de la justicia existencialista esto significa que el cuidado y la consideración, el amor a la persona, debe empezar por uno mismo, y que el paso cuidado o consideración de los otros puede ser percibido tanto como un paso añadido espontánea e imperceptiblemente, como un salto en el abismo. Dependerá de las circunstancias personales que hayan ido modelando el sentimiento de desconfianza básico hacia los otros, la medida en que la fuerza de marea de la comunidad haya sido percibida como una rémora para el autoconocimiento primero y

la autorrealización después. La paradoja consistiría en la necesidad de ser *liberal* para poder luego ser compasivo con los que sufren.¹

Podemos realizar la misma observación desde otro ángulo para tratar de reforzar este argumento. Si la soledad se concibe como algo positivo y la compañía, el agregado y la organización social, como algo negativo; si ambas se contemplan como fuerzas antagónicas, entonces será en cierto modo lógico que el amor a la primera instancia venga acompañado de cierto desprecio a la segunda. Es lo que sucedería con los filósofos citados. No obstante, esa reacción podría deshacerse, someterse a un control, como sucede en la práctica religiosa. Normalmente, ésta necesita de la soledad para comunicarse con la divinidad. En el caso culturalmente próximo del cristianismo, la soledad deviene casi una obsesión, especialmente en algunas órdenes que hacen del silencio, los retiros o la clausura algunos de sus pilares fundamentales. Pero lo interesante es que ni siquiera en estos casos el supuesto y necesario primer movimiento de retraimiento, de consideración por uno mismo a través del autoconocimiento, incluso cuando se produce dentro de un sistema de significado doctrinal que pone a dicho autoconocimiento al servicio teórico de los demás, por tanto que tiende el puente entre el cuidado personal y el cuidado de los otros, el paso del uno al otro está del todo garantizado. Ahí tenemos numerosos ejemplos de intolerancia exhibidos históricamente por un nutrido número de representantes de la iglesia católica. De donde podemos deducir que más difícil todavía será que se dé dicho paso en el caso en que no se cuente con un aparato o marco que lo facilite, como sucede en gran parte del mundo laico.

La mediación laica aparece claramente confeccionada con una mezcla de materiales contradictorios. La tensión entre los dos movimientos aludidos, de repulsa y abrazo de la comunidad, se puede analizar desde otro ángulo en la contradicción que se da entre la justicia y la compasión, si partimos de la base de que la primera se alimenta de la razón y la segunda del sentimiento (Bilbeny 2015:194). Pero si asumimos esa diferencia, aunque la justicia como cuidado existencial incluya la compasión, habrá que conceder también que ambos términos, y precisamente por ser diferentes, pueden entablar relaciones de tipo conflictivo.

En el caso de la idea mediadora de la responsabilidad individual, podemos decir que cumple con la mezcla porque el reconocimiento y el arrepentimiento favorecen espontánea pero racionalmente la compasión por el perdón, dando oportunidad a un avance en la siempre incompleta

¹ Paradoja si aceptamos, en la exposición de Bilbeny, la división de las teorías de la justicia en tres grandes grupos, liberalismo, utilitarismo e igualitarismo, siendo su común denominador la consideración del sujeto de la justicia y del derecho como un sujeto abstracto, “descarnado de la existencia y hasta separado de la realidad” (Ibidem:154), porque, entonces no se comprende la defensa del liberalismo de autores como Ortega y Gasset desde posiciones caracterizadas por la consideración de las circunstancias existenciales.

integración social. Pero el equilibrio logrado es menos firme y ostentoso que el que se logra, cuando se da, con el puente cristiano, donde no hay apenas mezcla entre razón y sentimiento, en su variante dicotómica razón y fe. De ahí afirmaciones contundentes –y discutibles- como las de Octavio Paz, para quien fraternidad, solidaridad y compasión funcionarían al parecer como sinónimos y serían los herederos modernos de la antigua caridad. “Una virtud –añade- que no conocieron ni los griegos ni los romanos, enamorados de la libertad pero ignorantes de la verdadera compasión” (Paz, 1990:129).

Uno de los mitos que mejor recoge la idea de la compasión es la pasión de Cristo. Es más, su objetivo central es hacer pedagogía de esta idea, de tal forma, que la muestra en un drama donde se invierte el desequilibrio que normalmente se ofrece en la realidad y que supone un reto modificar. En efecto, el personaje se compadece de aquellos que le quitan la vida. Está dispuesto a entregar su vida, en un acto de máxima renuncia al egoísmo, por aquellos que le han traicionado. Si el problema de este último, normalizado por la instinto de supervivencia, es que el cuidado personal impida el cuidado de los otros, en el mito referido, se alcanza el punto opuesto en una versión del suicidio altruista –el que esté prevista la resurrección no le resta sentido al acto-.

La imitación de ese comportamiento ejemplar es tan limitada, tanto en la propia conducta como en las personas que lo intentan, que el problema de una humanidad vulnerable a casusa de la insolidaridad sigue siendo nuestro gran problema dos mil años después de la puesta en marcha pedagógica del mito. Oscar Wilde llegó a considerar que tal vez el único verdadero imitador de Cristo había sido Francisco de Asis (Wilde, 2014:197). ¿Alguien se imagina al hijo de un supermillonario de la lista Forbes renunciando a su herencia? Y menos aún que lo haga en un acto público y simbólico, desnudándose en una iglesia, sin que podamos sospechar de su utilización mediática.

En la segunda década del siglo XXI, la desigualdad, tomada como termómetro de la falta de compasión, y el desprecio al medio ambiente, -la falta de cuidado del mundo que cobija (de la casa) y de los otros- baten récords mundiales, especialmente visibles en sucesos como la muerte masiva de emigrantes. Una de las encíclicas del Papa Francisco hace referencia en su título precisamente al cuidado de la casa común, intentando conectar con la tradición franciscana. Se alude –aunque sin desarrollarlo teóricamente- al famoso *Cántico de las criaturas*, un sencillo texto que incluye a los seres inorgánicos en la hermandad o comunidad de seres que pueblan el planeta, los cuales deberían ser objeto de cuidado y consideración, algo que, por cierto, supera la posición de aquellos intelectuales dispuestos a igualar el estatuto jurídico más allá de la humanidad, pero sólo entre los seres “existentes” (San Francisco de Asis, 1993:49-50).

Pero el referente es interesante también porque muestra un método eficiente para pasar del cuidado de uno al cuidado del Otro: ponerse en el lugar de éste. Actuación radical y dramática, ponerse en el lugar del excluido y del vulnerable aceptando sin reservas su condición discriminada y sufriente. Actuación, debe añadirse, para alejarla de algunas aberrantes formas de turismo en las que

un millonario pasa una noche en la calle como mendigo, que deja de ser teatral al ser permanente. Contiene además, esta dramatización pedagógica, un complemento muy relevante. Si una persona se pone en el lugar del vulnerable tiene más posibilidades de dar el paso hacia su consideración y cuidado, pero, ¿cómo lograr que su actitud aumente su fuerza de ejemplo, es decir, cómo hacérsela saber a aquellos que ocupan una posición social privilegiada y no tienen intención de compartir sino todo lo contrario? Estamos aquí ante la cuestión básica sobre cuánto y cómo puede imponerse la justicia, y paralelamente, cómo debe inculcarse en educación. Lo interesante de la solución franciscana es que se aparta de las propuestas pasivas orientales, o al menos, cabe una interpretación en este sentido. Es decir, cabe deducir una lectura en la que se obliga a los actores sociales privilegiados a formar parte de la tragedia, a asumir su papel, a no ignorar el escenario de la vulnerabilidad. Así lo observamos en una de las anécdotas más comentadas de la hagiografía de san Francisco, cuando llega en una tarde invierno, mojado y entelerido de frío, con su compañero de fatigas, León, a un lugar donde el portero les niega la hospitalidad creyendo que son delincuentes más que pobres. Y habiéndoles amenazado con una paliza, Francisco decide volver, arriesgándose a recibirla. Y la recibe. Según el narrador, esta situación es la que define la *alegría perfecta* (Ibidem, 1993:85). Nadie en sus cabales regresaría a pedir posada a quien nos ha amenazado. Tan ilógico es ese comportamiento como extraño y paradójico se nos antoja el intento de definir la alegría, usando ese ejemplo, en función del sufrimiento que genera.

Es esta aparente irracionalidad la que favorece la unión de la justicia y la compasión en el cristianismo. Es este carácter tan sorprendente, tan extraordinario, el que seduce a Oscar Wilde hasta decir que Francisco de Asís, como Jesucristo, tienen un lugar en el Parnaso, además de en los cielos. Sus vidas son poéticas precisamente por actuar de forma opuesta a la racionalidad de la supervivencia y la normalidad, imponiendo un mundo imaginado al real. Observaba Miguel de Unamuno que “Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro” (1982:111). Buena parte de los padecimientos de este autor giraron alrededor de este dramático desencuentro, reflejo del conflicto moderno entre ciencia y religión, y de la dificultad creciente que tenemos hoy en buena parte del mundo, por efecto de la secularización, para mezclar justicia y compasión.

En la actualidad, la aludida encíclica de corte franciscano adquiere un cariz lógicamente crítico con la situación actual en relación a la vulnerabilidad y la ausencia de compasión. La exposición del diagnóstico es justamente la opuesta a la que hizo Ortega en el siglo pasado. Si para éste último el origen de todos los males estaba en la quiebra del proceso de individualización, para la cúpula católica la tendencia moderna al antropocentrismo habría llegado a su máxima expresión en la posmodernidad: “El hombre y la mujer del mundo posmoderno corren el riesgo permanente de volverse profundamente individualistas” (Bergoglio, 2015: 124). Lo que para el filósofo salva, a saber, la conciencia individual, para el Papa condena, pues “cuando las personas se vuelven

autorreferenciales y se aíslan en su propia conciencia, acrecientan su voracidad” (Ibidem: 156). No obstante la disparidad de criterios y causas, ambas lecturas coinciden en el resultado negativo: la alienación. Probablemente ambas exageran. El énfasis crítico de la carta papal sobre la falta de cuidado en el mundo en el que vivimos tiene cierta justificación pedagógica si pensamos en el medio ambiente, tema central del escrito. Sin embargo, el tono admonitorio y catastrofista parece haber impregnado el resto del análisis social.²

Ahora bien, no podemos ignorar las posibilidades que, durante la segunda mitad del siglo XX, el desarrollo del *Welfare State* ha supuesto para las clases medias de muchos países en términos de autorrealización. Intentos de lecturas positivas de este fenómeno los encontramos en teorías como la del posmaterialismo, al menos para coyunturas de bonanza económica y para sociedades avanzadas y ricas. Lecturas más generalizables y de signo opuesto, que refuerzan la idea de un intenso proceso de individuación en una línea durkheimiana, se logran al analizar los cambios en la familia tradicional, el desapego a las prácticas religiosas, al patriotismo u otras formas de identidad política, incluso a la idea de una ciencia que progresa para lograr el bienestar social.

Sin embargo, trayectorias individuales y menos dependientes de las instituciones sociales, acompañadas de un aumento del tiempo libre, no garantizan un uso de este último para la reflexión filosófica y psicológica, para el autoconocimiento. Numerosos obstáculos, viejos y nuevos, se interponen a la hora de heredar lo mejor de la cultura grecolatina y su ideal de sabiduría. Los redes de comunicación social y la nueva forma de vivir el tiempo y el espacio parecen en muchos casos impedir más que facilitar el crecimiento personal por la vía de la soledad.³ Una prueba indirecta pero fehaciente de esta circunstancia, en cuanto que refleja la falta de sensibilidad para el cuidado de los otros, la tenemos en el endurecimiento de las sanciones y de las conductas castigadas, al que ya hemos hecho alusión. No parece muy coherente el postulado de la justicia compasiva en un ambiente en el que se prodiga como receta la *tolerancia cero*.

El individualismo, en la medida en que puede ser observado y definido, no ha evolucionado en esta última parte de la modernidad hacia el ideal de autonomía soñado por los filósofos, de forma que favorezca el paso del cuidado del yo al cuidado del mundo. Así que, en buena medida, la hipótesis elitista de la felicidad, elaborada desde el pesimismo o el realismo, según se mire, sigue en pie en nuestros días. Sólo una minoría lograría desarrollar una vida interior rica que le inmunizara contra la

² Puede que también haya influido la lectura de autores de referencia que como Bauman que a su vez han podido exagerar tanto el papel del consumo como el de los rasgos negativos de sus pautas.

³ La soledad parece experimentarse en nuestro tiempo de forma paradójica: estamos solos sin estarlo.

creación de necesidades; sólo unos pocos lograrían usar positivamente el ocio para el crecimiento personal, uno que disminuyese su *vulnerabilidad humana* –expresión usada por el Informe de Desarrollo Humano del PNUD-. En realidad, la compasión se da, en este tipo de argumentaciones, no porque, tras haberme ocupado de mí mismo, tenga entonces tiempo de ocuparme de los demás, ni tampoco porque la pre-ocupación por los demás forme parte de las pre-ocupaciones de mí mismo, sino porque, en sentido estricto, nadie puede llegar a conocerse sino identifica el mundo en que vive, con sus cosas y sus seres, como algo suyo, algo con lo que poder identificarse. “Sólo el genio toma íntegramente la existencia y el ser de las cosas como su propio tema”, expresándolo según su inclinación en el arte, la poesía o la filosofía (Schopenhauer, 2009: 363). Esta identificación, no tiene por qué estar asociada a un don, ni tampoco a un narcisismo favorecido por la cultura burguesa. El que se tome conciencia de la misma, librando ambas interpretaciones negativas, depende de la corriente de opinión que generen los intelectuales y de su recepción en políticas sociales especialmente educativas.

3. La compasión en la sociedad actual

Pero este objetivo se enfrenta a un entorno cultural en el que la idea de justicia discurre lejos de los cauces de la compasión. Y ello no sólo porque ambos conceptos, el de la razón y el del sentimiento, pertenezcan a ámbitos diferentes. Las contradicciones tienen lugar ya dentro del propio concepto de justicia. La idea de justicia tiene ya, en su composición, un componente sentimental previo que luego será más o menos filtrado por la reflexión. La esencia de la venganza parece formar parte de ese componente, más o menos diluida. La teorización jurídica de la justicia visa más el deber ser que la realidad. Para que alguna de esas elaboraciones pudieran verse implementadas en la práctica, tendría que cumplirse una doble condición, una especie de doble paréntesis fenomenológico. Cada persona debería hacer un alto y provocar una reflexión sobre lo que le parece o no justo, como en una representación de los diálogos platónicos, darse un baño de filosofía del derecho para *dummies*. A su vez, en su piel de jurista, tendría que hacer otro paréntesis para ser capaz de dejar al lado sus emociones en caso de tomar decisiones sobre justicia en las que está directamente implicada. Si esta doble reflexión es importante para cada ciudadano más lo es para quienes trabajan en la esfera de la justicia y tienen que tratar con los vulnerables. ¿Se trabaja adecuadamente hoy en día la compasión en la formación profesional y psicológica de nuestros funcionarios?

Podemos tomar un ejemplo concreto para observar la falta de racionalidad en el proceso de control sentimental de la idea de justicia. La corrupción es pensada y experimentada de forma ambigua por muchas personas. Por un lado se critican los grandes casos que salen en los medios de comunicación. Por otro, no se tiene inconveniente en participar en esas mismas prácticas a pequeña escala. El sentimiento de injusticia aumenta cuando se percibe su generalización –afectan a políticos,

empresarios, deportistas, independientemente de su ideología, lo único que tienen en común es la riqueza- y la falta de capacidad del sistema de justicia para conocer todos los casos y luego castigarlos con rigor. En esas circunstancias, aprovecharse de “pequeñas” situaciones en las que uno puede salir beneficiado a costa de terceros, encuentra una justificación racional. Lo ilógico sería lo contrario, actuar de forma completa y absolutamente honesta dentro de una cultura de la corrupción. Porque en ese caso se corre el riesgo de ser doblemente víctima de injusticia, primero por ser objeto de la estafa de los corruptos al formar parte de la comunidad en la que viven, y segundo, por no haber aprovechado la oportunidad de compensar ese primer perjuicio actuando de forma corrupta.

Se trata de un caldo de cultivo adecuado para que aflore la emoción de la venganza. En no pocos países con altos grados de pobreza y desigualdad, grupos de muy diversa especie, dedicados a actividades ilícitas y armados, hacen proselitismo entre los más vulnerables con un discurso sobre la necesidad de justicia social urgente. Antes que malvados asesinos se venden como protectores de los pobres, víctimas de un sistema que permite la gran corrupción como forma de reproducción social. En estos casos, lo que se justifica no es sólo una práctica deshonesta sino la propia violencia, contemplada como único medio efectivo y, en todo caso, justificado y basado en la venganza, para hacer justicia para los vulnerables. En estos casos extremos, parece seguir funcionando un esquema que parece de cierta racionalidad, una en la que la compasión se anula así misma en su raíz vengativa.

Por su parte, las diferencias sociales no siempre explican los comportamientos poco compasivos. Entre las distintas clases o estratos sociales advertimos algunos ejemplos llamativos, especialmente entre los jóvenes. En México, algunos investigadores han creído identificar una derivación de la cepa de la cultura juvenil clásica de los *pijos* españoles, los *spoiled kid* de Estados Unidos, el *huppé* francés o los *fresas* mexicanos, que habría pasado de la ostentación ociosa de la riqueza, y de sus medios típicos, como el uso instrumental de la mujer, al sadismo. En este caso, su mayor placer se lograría cuando va acompañado de la humillación y del sufrimiento del pobre. “El mirrey más discriminatorio suele ganarse el respeto de sus acompañantes. La broma hiriente y el comentario ingenioso diseñado para despreciar nutren las horas de ocio y diversión entre estos personajes” (Raphael, 2014:42).

La solidaridad tampoco parece abundar entre los propios excluidos. Algunas ocupaciones con más índice de volatilidad y vulnerabilidad, como los taxistas en algunas ciudades emergentes latinoamericanas, narran una erosión importante del compañerismo. Allí vemos residencias de personas mayores gratuitas, sostenidas con donaciones y voluntarios, asaltadas por pequeños delincuentes. Los accidentes de tráfico son otro indicio de falta de compasión que se observa a diario, también en España. En cuanto a lo que sucede dentro de las clases medias, la competencia no parece limitarse a la que se da entre las distintas unidades familiares por el ascenso social. Funciona aquí un sutil y complejo *sistema de justicia*, amparado en la retórica de la igualdad, pero realmente basado en

el primitivo criterio de la reciprocidad. Una tácita y fantasmagórica ley del Talión impera en la vida cotidiana de miles de hogares donde la tolerancia parece ejercerse automática, pero casi únicamente, para los casos en que la interacción incluya a sujetos vulnerables –término usado como nuevo eufemismo aplicado a los personajes que la historia de los derechos recoge como excluidos-. Si no se trata de un menor, un inmigrante, una empleada doméstica, o tal vez la mascota, entonces el manual manda ejecutar una contabilidad de acciones y comunicaciones que dirigen la igualdad, en la práctica, a una guerra constante donde la venganza parece servir de principio que guía el instinto de justicia. Si un hermano o un miembro de la pareja hizo tal cosa -o dejó de hacer-, o habló o gesticuló de tal forma, el otro hermano o miembro de la pareja tiene derecho *exactamente* a lo mismo. Obviamente este entendimiento emocional de la justicia siempre ha existido en estos contextos. Lo novedoso es el grado de sensibilidad y la conciencia de tal esquema. Digamos que, en nuestro tiempo, la susceptibilidad ha batido todos los récords, lo cual, dicho sea de paso, es una demostración de la pervivencia y fuerza del individualismo. Algo posible allí donde la cultura psicológica de la población y el campo de gestión por parte de la pléyade de especialistas que trabajan en este campo de la salud han aumentado de forma importante.

En cierto modo, la expresión justicia compasiva es una contradicción en términos psicológicos si asociamos la sensibilidad a las injusticias a los sentimientos de odio y venganza. Para deshacer esa reacción tendría que percibirse la injusticia como menor o bien trabajar el autocontrol, lo que exige una mediación psicológica. Pero cabe introducir en este esquema la hipótesis de una mayor sensibilidad social hacia situaciones que en el pasado se podían considerar menos graves desde el punto de vista de la injusticia. El lenguaje expresa esta agudización del estado de conciencia. Es normal que el actor –la hermana o el miembro de la pareja- piense o diga, al compararla con otra, que la situación en la que se encuentra es injusta y que se le despierte el ansia por reparar esa injusticia con una reacción de venganza más o menos sutil. Hasta una niña de tres años y medio que no ha pasado aún por la escuela ni la guardería, espeta de vez en cuando un “¡es injusto!”

Desde luego, en este empeño pueden colaborar las opiniones de las amistades o los ejemplos de personajes ficticios. Estos modelos de socialización forman parte del ambiente desde los primeros años. En las series animadas clásicas que giran alrededor de una relación simple, con dos personajes, donde el efecto del mensaje es por tanto más claro, la parte más vulnerable e inspiradora de compasión –el pollito Piolin o el ratoncito Jerry- acaba haciendo algo más que defenderse, devolviendo la trastada y burlándose del burlador. A partir de mediados de los años setenta, otro pollo, de cuya fragilidad daba constancia el medio cascarón que todavía arrastraba en la cabeza, Calimero, se hizo famoso desde Italia mezclando la idea de compasión y justicia con su repetida frase: “Esto es una injusticia”. En la actualidad, es interesante advertir que en una de las series contemporáneas de más audiencia y que llega a todos los públicos, la versión satírica de la socialización familiar americana

de los Simpsons, las caricaturas favoritas de los niños, constituye una inversión de los clásicos Tom y Jerry. En esta ocasión, es el ratón azul, pica (Itchi) el que suele atacar al gato, Rasca (Scratchy) con una crueldad espectacular. Como si la identificación de millones de telespectadores con los personajes frágiles con los que crecieron hubiera ido acumulando una energía vengativa insuficientemente digerida o satisfecha en las formas suaves y políticamente correctas del código moral burgués convencional, estallando ahora en un desahogo tardío en el que la fantasía de la venganza más dura necesita hacerse explícita para cumplir con una especie de exorcismo generacional. No se estaría persiguiendo únicamente un ajuste de cuentas sino también una crítica al código moral y un intento de “educar” sin “represión”, aun a riesgo de caer en la obscenidad –en la que insistía Baudrillard- ; un intento de que la energía no sea canalizada por valores sustitutos, quedando por tanto flotando en un inquietante nihilismo.

Para la relación entre la justicia y la vulnerabilidad, esto supone que, paradójicamente, el sistema puede generar esta última allí donde antes no existía. Se crearía así un efecto perverso a través de la observación e identificación concreta y anulación de las vulnerabilidades. En general, a pesar de su complejidad, el sistema social no puede dedicar la energía suficiente para combatir la vulnerabilidad más allá de sus *hot points* y de una evaluación previa en relación a criterios precisos y centrada en esas zonas. Ello hace inevitable el riesgo de desatender la vulnerabilidad en áreas en la que de momento no han saltado las alarmas pero que pueden fragilizarse de forma aparentemente imprevisible. El sistema genera vulnerabilidad cuando la conciencia de injusticia crece más rápidamente que el conjunto de condiciones que en ese momento la definen como objetiva y le otorgan realidad. En este sentido, puede decirse que no logra apagar el fuego. Ni siquiera con el aumento de efectivos, es decir, de la intervención de aparatos especializados. La falta de apoyos tradicionales de acción más difusa, como los religiosos, y su sustitución por la maquinaria jurídica, si bien se interpreta como un avance en términos de eliminación de residuos de las viejas políticas sociales basadas en la teoría de subsidiariedad, producen, en la base misma donde se cuecen los valores –allí donde pueden saltar las chispas- efectos extraños, con retrocesos en la tolerancia y la compasión. La complejidad jurídica parece limitarse al aparato y al entorno más que al manantial emocional que genera los valores. De este modo, hace tabla rasa de los atenuantes, o, más propiamente, contribuye a la costumbre de no usarlos en la misma medida en las interacciones entre iguales. Tenemos así que una mayor especialización funcional en el control social se ve acompañada de una simplificación de los esquemas que usan los actores sociales en situaciones cotidianas para enjuiciar los comportamientos considerados antisociales en los que se rompe con la norma. Fuera de su entorno inmediato, esto les lleva a tener comportamientos discriminatorios precisamente por discriminar menos las circunstancias, en el sentido de analizarlas al detalle. En sus dominios familiares, laborales o vecinales, la misma energía cultural les predispone negativamente contra

cualquier vulneración de las micronormas que han sido establecidas a esos niveles, sin tener igualmente la paciencia, el tiempo o la cultura necesaria para discutir cada caso. En ambos territorios, la compasión brilla por su ausencia.

4. Educar para la transformación cultural

Esta breve descripción del panorama social en el que debe insertarse para ser realista cualquier reflexión filosófica o jurídica acerca de la justicia y la compasión, indica la necesidad de una educación que enseñe tanto el valor del cuidado de uno mismo como el cuidado de los demás, y que muestre puentes y caminos que permitan para pasar de uno al otro y acostumbrar a ese tránsito. La discusión sobre el contenido religioso o laico de esos medios es una penosa pérdida de tiempo, dada su compatibilidad. Ninguno de los dos ámbitos, sin embargo, debe esperar a que el otro haga todo el trabajo, pero el sistema de educativo moderno democrático no debería olvidarse de las bases culturales religiosas, que pueden servirle no como ideas en las que adoctrinar sino como ejemplos destinados a preparar el terreno cultural para la compasión, lo cual exige una profunda inversión de valores. La educación actual busca el éxito individual, y con tal denuedo, que desde que comenzó su andadura hace unos doscientos años, casi aprovecha cada cambio de gobierno para apretar la tuerca un poco más. Esto significa que la competencia comienza antes y es mayor en cada generación, lo que dificulta la probabilidad de compasión. Es probable que una familia española media haya asistido, con un hijo o hija de siete y ocho años, a la misa dominical del 18 de octubre de 2015 y haya escuchado el Evangelio de Marcos 10, 35-45: “...si alguno quiere ser grande, que se ponga al servicio de los demás, y si alguno quiere ser principal, que se haga servidor de todos”. Tal espíritu es diametralmente opuesto al que reina en la escuela –incluida la privada concertada teóricamente religiosa⁴– en la que pasa no media hora semanal sino largas jornadas en las que se mide con los demás contantemente con el afán de ser el primero.

No sólo el “clima” y los valores, también los medios pedagógicos son insuficientes para lograr un cambio cultural hacia la solidaridad por la compasión.

La idea fuerza de esa pedagogía debe estar basada en el aprendizaje de la capacidad de cultivar la diferencia. Son de sobras conocidas las fórmulas más eficaces en ese sentido, como el arte dramático o la poesía, las cuales, sin embargo, sólo se usan de forma esporádica y marginal en nuestras escuelas.

Octavio Paz confiaba en el poema como “antídoto de la técnica y el mercado” -culpables de exacerbar el egoísmo poco compasivo-, como “prueba viviente de la fraternidad universal”, puente

⁴ En mi primer libro, salido de mi tesis doctoral, Escuela pública o escuela privada, pude observar la pérdida de esos valores en las escuelas religiosas concertadas debido a la escasez de personal religioso y, en general, a un obligado proceso de adaptación al que se ven sometidos este tipo de centros en su competencia empresarial con los centros públicos.

que se espera entre la libertad y la igualdad (Paz, 1989:138). La poesía debería formar parte de los “Derechos Humanos”, observaba Barthes, hay que luchar por ella en esta época más que nunca puesto que permite el aprendizaje de la “práctica de la sutileza en un mundo bárbaro” (Barthes, 2005:89). Justamente, bárbaro significa extranjero, y denota la desconfianza que surge en principio en toda comunidad humana ante la aparición de los extraños. Ahora bien, en un mundo global es especialmente urgente una preparación para la convivencia multicultural. Una educación que tenga en cuenta la poesía es, en este sentido, muy oportuna, sobre todo si tenemos en cuenta aquella observación de Fernando Pessoa acerca de la idea que suele tener la gente del poeta (Pessoa, 1994: 259). A los poetas se les suele mirar, decía el portugués, con cierta falsa superioridad, al identificarlos como seres que representan la diferencia, lo extraño, el carácter soñador, algo difícil de clasificar y manipular. Pero si el poeta se siente extraño en su propia tierra, fomentar esa sensación sería un buen medio para la convivencia intercultural en las escuelas.

La poesía es solo un ejemplo. Algo parecido podría decirse del teatro. Ninguna de estas fórmulas, por otra parte, debería idealizarse, como tienden a hacer algunos de los autores mencionados. Después de todo, cualquier medio admite una manipulación que contradice su espíritu. Pueden hacerse versos discriminatorios como puede usarse la ciencia para un fin antidemocrático. Igualmente, la comunidad de poetas admite hoy en día defectos propios del estilo de vida capitalista, con un grado de humanidad o compasión poco ejemplar, como cuando se divide en una multitud de círculos y asociaciones, físicas y virtuales, en las que sus miembros exponen sus trabajos y sus egos de forma apabullante mostrando como galones el número de premios ganados, el número de concursos en los que han quedado en los primeros lugares -convenientemente jerarquizados por categoría y nivel territorial, incluso por edad-, el número de ejemplares vendidos, el número de presentaciones, el prestigio de la editorial, el número de idiomas al que han sido traducidos o el número de visitas en las redes sociales. No obstante, tales perversiones no anulan el potencial de un tipo de educación que debería ayudar a fomentar la paz en las relaciones entre personas, comunidades y entre éstas y el medio ambiente.

Contemplada la felicidad como sentimiento de autonomía y autoconfianza, hay dos razones claras para impulsar su radio de acción a través de la educación, para que la poesía, la filosofía o el arte dejen de ser el privilegio de una minoría que se conoce a sí misma a través de un uso adecuado del ocio. Por un lado, disminuye la sensación subjetiva de la vulnerabilidad; por otro, prepara el paso del cuidado de uno mismo al cuidado de los demás. No podemos basarnos en hipótesis idealistas que parecen dar la vuelta a la interpretación más lógica de la evolución de la historia de la humanidad⁵.

⁵ Tal vez excesivamente presentes o poco matizadas en libros como “La compasión: el corazón del mindfulness”, de Vicente Simón.

¿Cómo sostener que hacer el bien nos hace felices y hacer el mal nos enferma o que la tendencia natural es hacia la compasión en un planeta donde ha dominado claramente la desigualdad y la violencia? No podemos olvidar que el objetivo no es la paz, que puede ser manipulada desde la dominación de unos sobre otros, sino la paz desde la autonomía y la igualdad. La reactivación de los debates sobre la compasión debe hacerse desde el realismo si quiere obtener frutos que superen la autoayuda del típico y lastimoso personaje desorientado de las clases medias.

El componente contradictorio, en el que aquí se ha insistido, no puede por lo tanto obviarse. La palabra compasión remite tanto a la bondad amorosa como a la lucha. La carta por la compasión, firmada por representantes de distintas religiones, insiste en el primero, como no puede ser de otro modo.⁶ Pero no podemos olvidar que la raíz religiosa más próxima a nuestro entorno cultural sitúa la compasión en la pasión de Jesucristo. Conviene recordar aquí a Unamuno, cuando insiste en que la cristiandad, más que doctrina es lucha, agonía, “culto a un Dios Hombre que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para transmitir su agonía a sus creyentes. La pasión de Cristo fue el centro del culto cristiano” (Unamuno, 2013: 47). Ni siquiera centrándonos en la raíz religiosa y filosófica oriental de la compasión tenemos asegurada una interpretación “positiva”, algo que demuestra claramente una lectura de Schopenhauer en la actualidad. Observaba este filósofo, a propósito de la canción de Goethe, “he puesto mi anhelo en nada”, que “sólo cuando el hombre haya renunciado a todas sus aspiraciones y retorne a su desnuda y pelada existencia participará de la tranquilidad de ánimo que constituye el fundamento de la felicidad humana, condición necesaria para disfrutar el presente y, con él, la vida entera” (Schopenhauer, 2009: 450). Ahora bien, nunca ha habido un presente tan opuesto a las enseñanzas compasivas de corte budista que el que se vive en este siglo XXI, en plena era del consumo y del nihilismo.

En otras palabras, si la felicidad pasa por la búsqueda directa y personal de la felicidad desde premisas orientales –budistas, taoístas-, entonces la probabilidad de conseguirla es más baja que nunca debido a que debe pasar, dada la radical oposición del contexto social, por un cambio tal que desquicia a la persona literalmente, provocando graves alteraciones de sus relaciones y posibilitando su exclusión social y su estigmatización. Sólo una educación que obre de forma lenta pero constante puede lograr, de forma indirecta pero duradera, una transformación cultural que haga justicia a los vulnerables. Es en este medio donde deberíamos canalizar la mayor parte de las energías. Como un argumento más a favor de esta idea puede esgrimirse la actitud de la nueva clase política, reclutada de entre los jóvenes que supuestamente forman parte de esa minoría con conciencia social. Como se ha recogido en el capítulo anterior, tal actitud adolece de una profunda contradicción en cuanto que aspiran a empoderar a la gente como medio de mejorar la justicia social para los vulnerables pero

⁶ <http://www.charterforcompassion.org>

usando poco la compasión tanto en sus relaciones internas como con los miembros de otros partidos que opinan de forma diferente.

Bibliografía

- Barthes, R. (2005). *La preparación de la novela*. Siglo XXI: México
- Bergoglio, J. (Papa Francisco)(2015). *Carta encíclica Laudatio Si*. Sobre el cuidado de la casa común. Estella: Verbo divino.
- Bilbeny, N. (2015). *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Madrid: Tecnos.
- Bourdieu, P. (2011). *Capital cultura, escuela y espacio social*. Madrid: Siglo XXI.
- Francisco de Asis (1993). *Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *El espectador (Antología)*. Madrid: Alianza.
- (2010) *Obras completas, V. X*. Madrid: Taurus
- Paz, O. (1990). *La otra voz*. Barcelona: Seix Barral.
- Pessoa, F. (1994). *Libro del desasosiego*. Barcelona: Seix Barral.
- Raphael, R. (2014). *Mirreynato. La otra desigualdad*. México: Planeta.
- Schopenhauer (2009). *Parerga y Paralipómena*. Madrid: Valdemar.
- Simón, V. (2015). *La compasión: el corazón del mindfulness*. Madrid: Sello editorial.
- Unamuno, M. de (1982). *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa.
- (1987). *Poesía completa. Vol.1*. Madrid: Alianza editorial.
- (2013). *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza
- Wilde, O. (2014) *De profundis y otros escritos de la cárcel*. Barcelona: Debolsillo.