

Espiritualidad, Ética y Trabajo Social

Editado por

Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher y

Klaus Baumann



Espiritualidad, Ética y Trabajo Social

Editado por

Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher y
Klaus Baumann

Nombres: Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher, Klaus Baumann (Eds.)

Título: Espiritualidad, Ética y Trabajo Social.

Primera edición 2021. Freiburg: FreiDok plus.

ISBN: 978-3-928969-87-1

DOI: 10.6094/978-3-928969-87-1

Esta publicación se rige bajo la licencia de „Creative Commons Atribución/Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivados 4.0 Licencia Pública Internacional“ (CC BY-NC-ND 4.0). Para el texto completo de la licencia véase <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

© 2021

Imagen de la cubierta de S. Hermann & F. Richter en Pixabay.



Publicación cofinanciada por el proyecto Erasmus+:
2018-1-CZ01-KA203-048104

Contenidos

Colaboradores	I
Lista de los revisores de capítulos (según orden alfabético)	V
INTRODUCCIÓN	
Introducción	1
PRIMERA PARTE: ELEMENTOS FUNDAMENTALES	
I.1 Pluralidad religiosa y diversidad en una Europa secular	7
<i>Michal Opatrný</i>	
I.2 Perspectivas del ser humano y el trabajo social	13
<i>Rainer Bernhard Gehrig</i>	
I.3. Método e interdisciplinariedad: aspectos éticos y espirituales en el trabajo social.....	25
<i>Klaus Baumann</i>	
I.4. Espiritualidad: argumentos a favor de encuentros interdisciplinares entre la teología y el trabajo social	37
<i>Rainer Bernhard Gehrig</i>	
I.5. La conexión del trabajo social con el derecho, la ética y la religión.....	51
<i>Nándor Birher</i>	
SEGUNDA PARTE: PROFUNDIZACIÓN DE CONOCIMIENTOS	
II.1. El compromiso del trabajo social con los clientes	71
<i>Michal Opatrný</i>	
II.2. Conceptos y teoría de la espiritualidad en el trabajo social	79
<i>Michal Opatrný, Rainer Bernhard Gehrig</i>	
II.3. Conceptos y teoría de la ética social en el trabajo social	97
<i>Emanuele Lacca</i>	
TERCERA PARTE: ESPIRITUALIDAD Y ÉTICA EN DIFERENTES NIVELES SOCIALES	
III.1. Espiritualidad del cliente en el trabajo social, espiritualidad de los/as profesionales de trabajo social, y ethos de las organizaciones en una era secular.....	111
<i>Klaus Baumann</i>	
III.2. La evaluación de la espiritualidad en el trabajo social	125
<i>Michal Opatrný</i>	
III.3. Espiritualidad y decisiones éticas	139
<i>Emanuele Lacca</i>	
III.4. Organizaciones caritativas eclesiales y reglamentos en el ámbito social	149
<i>Nándor Birher</i>	

III.5. Apoyo a la espiritualidad en las estructuras de las organizaciones de ayuda..... 163
Daniela Blank, Karel Šimr

III.6. Liderazgo en el trabajo social y espiritualidad 175
Klaus Baumann

CUARTA PARTE: APLICACIONES A CAMPOS SELECCIONADOS

IV.1. Migraciones despersonalizadas: hacia una sociedad hospitalaria 195
Aarón Muñoz Devesa, M^a Dolores Pereñíguez Olmo

IV.2. Espiritualidad, trabajo social y empoderamiento de la mujer: instrumentos para el cambio 207
M^a Dolores Pereñíguez Olmo, Aarón Muñoz Devesa

IV.3. Espiritualidad y salud mental 219
Francisco José Moya-Faz, Klaus Baumann

IV.4. Trabajo socioeducativo con jóvenes y espiritualidad en Irlanda..... 233
Brian McManus

IV.5. La espiritualidad en las personas mayores 247
Věra Suchomelová, Francisco José Moya-Faz

IV.6. Religión y espiritualidad en el proceso de desarrollo comunitario 261
Michal Opatrný

Colaboradores

KLAUS BAUMANN es profesor titular de la Universidad Albert-Ludwig (Friburgo., Alemania), donde ocupa la cátedra de Ciencias de la Caridad y Trabajo Social Cristiano desde 2004. Fue profesor en las Universidades de Erfurt y Paderborn (2002-2004), donde ocupó la cátedra de Ciencias Humanas Aplicadas. Después de estudios de teología y psicología en Friburgo y la Pontificia Universidad Gregoriana, recibió su doctorado en teología y el Premio Bellarmino (1996). Fue Investigador Principal Interno del Instituto de Estudios Avanzados de Friburgo (FRIAS). Como sacerdote diocesano católico, colabora en el ministerio pastoral parroquial y penitenciario, y ejerce como Psicoterapeuta en una consulta privada. A partir de esta formación y práctica interdisciplinar, sus temas de investigación se centran en el cuidado espiritual, la salud y la psicoterapia, la teología de la caridad y la psicología de la religión.

NÁNDOR BIRHER es profesor titular en la Facultad de Teología del Arzobispado Veszprém y jefe de departamento de la Facultad de Derecho de la Universidad Reformada Károli Gáspár (Hungría). Es teólogo (Pontificia Universidad Gregoriana), abogado, ingeniero de garantía de la calidad y jefe de proyectos de la Universidad Gál Ferenc. Como Asesor Principal del Rector, es responsable de la estructura del sistema de gestión de la calidad de la Universidad Católica Pázmány Péter. Su ámbito de investigación son las normas, especialmente el papel del derecho, la moral y la religión en la vida de la sociedad. Durante el examen de los sistemas normativos, desarrolló la teoría de la Complejidad Regulatoria (2020. Szabályozáskomplexitás (Complejidad Regulatoria). *Glossa Iuridica*, 7 (1-2), 285-315; 2015. *Ius, Fas, Mos*: El nacimiento de las normas. *Deliberationes*, 8 (3), 11-20). En su investigación, examina el papel de las redes sociales en los procesos de satisfacción de las necesidades del sistema de asistencia social.

DANIELA BLANK es investigadora asociada y profesora en el departamento de Ciencia de la Caridad y Trabajo Social Cristiano en la Universidad Albert-Ludwig desde 2012. Estudió Trabajo Social (Teología Social) y Ciencias de la Caridad y Ética Social Cristiana (M.A.) y tiene un doctorado en Ciencias de la Caridad. Su investigación se centra en la Historia de la Caridad, especialmente en las mujeres en la Iglesia Católica.

RAINER B. GEHRIG es profesor adjunto del Departamento de Humanidades, Ética y Ciencias Religiosas de la Universidad Católica San Antonio de Murcia (España). Tiene un doctorado en Desarrollo Social y es director del Programa de Máster en Desarrollo Social. Su investigación está relacionada con las organizaciones religiosas de acción social en España, la pobreza y la exclusión social y la teología de la caridad. La investigación actual es el análisis antropológico de las conductas adictivas en el uso de la tecnología (2020. *Viviendo en una burbuja: Pasos tentativos para una antropología de la «adicción a las nuevas tecnologías»*).

EMANUELE LACCA es profesor asistente en el Departamento de Trabajo Social y de Caridad de la Universidad de Bohemia Meridional en České Budějovice (República Checa). Es doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca y actualmente estudia las relaciones entre la cultura de principios de la edad moderna y la cultura contemporánea. Su investigación está principalmente ligada a la ética en el renacimiento mediterráneo y al pensamiento social católico, tanto desde una perspectiva teológica como filosófica. En estudios actuales investiga las teorías de la dignidad humana en el debate de la ética social contemporánea occidental, profundizando también en sus raíces y su herencia.

BRIAN MCMANUS es director de trabajo social en la organización Clare Youth Service (CYS), institución benéfica y social regional con sede en la costa oeste de Irlanda. Además de ser profesional del trabajo social con jóvenes, es un experimentado profesor de secundaria y voluntario del trabajo con jóvenes durante más de 30 años. Actualmente trabaja principalmente en proyectos dirigidos a

jóvenes desfavorecidos o relacionados con la delincuencia. También trabaja en el apoyo, la capacitación y la selección de los voluntarios que dirigen clubes juveniles locales y en la capacitación y desarrollo de su personal. Es el facilitador Comhairle na nÓg – el Parlamento Regional de la Juventud y coordinador del programa CYS Erasmus+. Brian tiene un gran interés en revertir la tendencia actual del enfoque del gobierno de la República de Irlanda hacia el trabajo social con jóvenes, que emplea cada vez más medidas selectivas y considera que los problemas de los jóvenes deben abordarse con soluciones a corto plazo.

FRANCISCO J. MOYA-FAZ. Profesor en los Grados de Psicología, Fisioterapia y Terapia Ocupacional de la Facultad de Ciencias de la Salud y en el Grado en Criminología de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Católica de Murcia-UCAM (España). Es Doctor en Ciencias de la Salud (2007), Doctor en Psicología (2017), director de la Cátedra de Psicogeriatría e Investigador Principal del Grupo de Investigación en Psicología Clínica y de la Salud. Sus líneas de investigación son: Psicogeriatría, Psicogerontología y El Final de la Vida. Actualmente está investigando el dolor y el suicidio en las personas mayores.

AARÓN MUÑOZ DEVESA es desde 2011 profesor ayudante de la Facultad de Enfermería de la Universidad Católica San Antonio de Murcia (España) donde imparte la asignatura de Historia, Fundamentos Teóricos y Atención Básica en Enfermería, así como la materia Pensamiento Enfermero y Antropología del Cuidado en el Máster de Investigación en Ciencias Socio-Sanitarias. Es Diplomado Universitario en Enfermería, Diplomado y Licenciado en Ciencias Religiosas, Máster en Bioética y Doctor en Enfermería. Es investigador en historia, espiritualidad y salud. Sus publicaciones están relacionadas con la orientación y el cuidado espiritual en la enfermería (2020. El camino del desarrollo personal a través del cuidado de San Juan de Dios).

MICHAL OPATRŇY es profesor asociado de trabajo social, teoría de la caridad y teología pastoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Bohemia Meridional en České Budějovice (República Checa). Es Jefe del Departamento de Trabajo Social y Ciencias de la Caridad y obtuvo un doctorado en la Universidad Católica Privada de Linz en Austria. Es diácono permanente de la Iglesia Católica. Su investigación está orientada a las cuestiones transdisciplinarias en el trabajo social, como la interacción entre la teología y las ciencias sociales. Es investigador principal del Proyecto Erasmus-Plus KA2 Espiritualidad y Ética Social en el Trabajo Social y de otros proyectos de subvención pública de investigación aplicada. En 2019 recibió una beca de investigación Humboldt para investigadores experimentados en la Universidad de Friburgo, Alemania.

MARÍA DOLORES PEREÑÍGUEZ OLMO es antropóloga y trabajadora social. Actualmente imparte clases en la Facultad de Enfermería de la Universidad Católica San Antonio de Murcia (España), en la asignatura de Atención a Colectivos en Riesgo de Exclusión. Está elaborando su tesis doctoral sobre vulnerabilidad y mujeres inmigrantes. Su línea de investigación se centra en la migración, violencia de género y social.

KAREL ŠIMR es profesor asistente en el Departamento de Trabajo Social y Labor Benéfica de la Facultad de Teología de la Universidad de Bohemia Meridional en České Budějovice y pastor evangélico. En su tesis doctoral se ocupó de la comprensión de la diaconía en la iglesia evangélica en la perspectiva de la teoría de los sistemas sociales. Su investigación está relacionada con la teología de la diaconía, más recientemente con el tema de la espiritualidad de la ayuda en el contexto de la fe cristiana.

VĚRA SUCHOMELOVÁ es profesora asistente en el Departamento de Pedagogía de la Facultad de Teología de la Universidad de Bohemia Meridional (República Checa). Su investigación está relacionada con la espiritualidad en la tercera edad y, en general, con la calidad de vida de las personas mayores. Participa en el programa Cuidados de la Dimensión Espiritual del Hombre, que se ofrece en la Universidad de la Tercera Edad. Es autora de la monografía “Mayores y espiritualidad:

necesidades espirituales en la vida cotidiana” (2016). Actualmente, estudia el uso de la realidad virtual para mantener activas a las personas mayores, especialmente el modo en que la experiencia virtual puede ayudar a satisfacer sus necesidades psicoespirituales.

Lista de los revisores de capítulos (según orden alfabético)

Aparte de las revisiones entre los colaboradores, todos los capítulos han pasado por un proceso de revisión por especialistas de las temáticas tratadas. Agradecemos especialmente el trabajo de apoyo y las valiosas orientaciones.

Dr. Francesco de Angelis, Universidad Católica San Antonio Murcia – UCAM, Murcia (España)

Dr. Jakub Dolezel, Palacky University, Olomouc (República Checa)

Dr. Robert V. Doyle, Marymount California University, Palos Verdes CA, (EEUU)

Dr. Joaquín Guerrero Muñoz, Universidad de Murcia (España)

Dr. Jan Kaňák, Charles University, Praga (República Checa)

Dr. Dr. Klaus Kiessling, University St. Georgen, Frankfurt a.M. (Alemania)

Dr. Adela Mojzisoava, University of South Bohemia, České Budějovice (República Checa)

Dr. Elaine Wright, Brescia University, Owensboro (EEUU)

Dr. Jozef Zuffa, Trnava University, Bratislava (Slovakia)

Introducción

Introducción

Espiritualidad, ética y trabajo social es el resultado de un proyecto europeo de dos años de duración entre socios universitarios de la República Checa, Alemania, Hungría, España y una organización juvenil de Irlanda. El objetivo de este manual es ofrecer una guía y herramienta de formación para los trabajadores sociales y otros profesionales de la asistencia que tratan con clientes* en el dinámico marco social, económico, político, cultural y religioso europeo de principios del siglo XXI. Nosotros, los socios del proyecto, vivimos en este espacio y tiempo, nuestras experiencias, investigación y campos de formación están fuertemente influenciados por estos aspectos.

El volumen está diseñado como herramienta de formación de libre acceso para el nivel de posgrado, donde los profesores y formadores encontrarán una estructura general de los objetivos de formación (*lo que puedes aprender*) con conocimientos, habilidades y actitudes, una breve *introducción* al tema y *preguntas para la autorreflexión* al final, que pueden utilizarse como tareas. Una lista actualizada de referencias bibliográficas termina los capítulos. Recomendamos comenzar con los capítulos de la primera parte, que consideramos como los fundamentos necesarios, mientras que los demás pueden seleccionarse según el interés particular.

Después del análisis metodológico explicado en las páginas 25 a 36 del capítulo I.3, organizamos los veinte capítulos en torno a cuatro aspectos principales: una primera parte con *elementos fundamentales* (I.1 – I.5, págs. 7-67), una segunda parte dedicada a la *profundización de conocimientos* (II.1 – II.3, págs. 71-107), una tercera con *reflexiones sobre espiritualidad y ética a diferentes niveles sociales* (III.1 – III.6, págs. 111-191), y una cuarta con *campos de aplicación escogidos* (IV.1 – IV.6, págs. 193-267).

En el primer capítulo (Opatrný, I.1), los lectores se sitúan en el contexto de la situación europea en el nuevo milenio con una creciente pluralidad religiosa y diversidad cultural. Son el resultado de las olas de secularización, las adaptaciones y transformaciones de la cristiandad, los procesos migratorios, los cambios económicos y las nuevas constelaciones geopolíticas. El segundo capítulo (Gehrig, I.2) pone el foco en la realidad central y la razón de ser de la profesión del trabajo social: el ser humano. Ayudar profesionalmente a otras personas requiere una comprensión de la persona, el entorno, la complejidad de la vida y una actitud reflexiva y capacidad para comprender estas situaciones, procesos y personas. El capítulo abre la discusión desde una perspectiva humanista cristiana con especial atención al concepto de persona. El tercer capítulo sobre interdisciplinariedad y método (Baumann, I.3) sirve de bisagra entre la contextualización inicial, la *profundización de conocimientos* que sigue y el resto del libro. Su orientación más compleja y teórica, basada en el modelo de Lonergan de cuatro niveles de *intencionalidad consciente*, ofrece una herramienta holística para la reflexión sobre la práctica mediante la cual los trabajadores sociales pueden mejorar su capacidad para estar más atentos y ser más inteligentes, razonables y responsables. En

* En este manual, empleamos el término “clientes” en sentido inclusivo para referirnos a individuos, familias, grupos, organizaciones y comunidades.

continuidad con el capítulo y sus orientaciones interdisciplinarias, Gehrig muestra en I.4 cómo la espiritualidad es un campo de encuentro entre la teología y el trabajo social.

El capítulo *Elementos fundamentales* concluye con una lectura teórica comparativa sobre la conexión del trabajo social con conceptos afines de derecho, ética y religión como expresiones de normas (Birher, I.5). Los trabajadores sociales tomarán conciencia de cómo los marcos normativos influyen en la práctica profesional y en las situaciones en las que se encuentran los clientes en nuestras sociedades.

La segunda parte del libro, con sus tres capítulos, centra la atención en conceptos medulares del tema, la *profundización de conocimientos*. Esta parte comienza con una breve explicación de la cuestión fundamental ética y práctica del compromiso con los clientes en el trabajo social en el contexto de la espiritualidad y la ética (Opatrný, II.1). El tema del compromiso aparece como un elemento continuo en el libro y sus capítulos. Para la comprensión del concepto de espiritualidad en este manual y para el trabajo social, el capítulo II.2 (Opatrný y Gehrig) proporciona los conocimientos necesarios, seguidos de algunas ideas básicas sobre ética social dirigidas a la profesión (Lacca, II.3).

En la tercera parte, la más extensa del libro, los lectores encontrarán explicaciones sobre la *espiritualidad y la ética en diferentes niveles sociales y campos prácticos*, especialmente en el contexto de las organizaciones. Baumann ofrece un capítulo puente entre la segunda y la tercera parte (III.1), donde la espiritualidad de los clientes y de los trabajadores sociales y la ética de las organizaciones en una era secular están conectados hacia una práctica responsable, razonable, inteligente y espiritual y éticamente atenta. En III.2, Opatrný reflexiona sobre el ejercicio de la evaluación espiritual como herramienta y expresión de la práctica espiritual sensible en las profesiones asistenciales. Los lectores pueden encontrar aquí algunos modelos y orientaciones prácticas. El siguiente capítulo III.3 (Lacca) amplía las cuestiones relacionadas con la evaluación mediante una reflexión ética sobre el tema. El resto de la tercera parte está dedicado al ámbito de las organizaciones y el liderazgo. Los lectores encontrarán un ejemplo con el caso de las organizaciones caritativas eclesiales (III.4, Birher), donde el autor conecta con las ideas sobre normas expresadas en I.5 y las explica; Blank y Šimr muestran en el capítulo III.5 los casos de una organización católica y otra protestante en Alemania y la República Checa, respectivamente, y su apoyo a la espiritualidad; el capítulo III.6 (Baumann) termina la tercera parte con reflexiones sobre el liderazgo en el trabajo social en relación con la espiritualidad.

La cuarta parte sobre *ámbitos de aplicación seleccionados* muestra cómo la espiritualidad y la ética aparecen ejemplificadas en grupos y campos de referencia concretos del trabajo social. En IV.1, Muñoz y Pereñíguez describen para los trabajadores sociales las dramáticas situaciones de refugiados y migrantes y las cuestiones espirituales emergentes relacionadas con ellas. Ambos autores presentan luego, en IV.2, un diálogo sobre cómo la espiritualidad puede ser parte del empoderamiento femenino y un instrumento para el cambio social. En el capítulo IV.3 (Moya Faz y Baumann) incluimos el tema de la salud mental, ya que la espiritualidad aparece con frecuencia en la investigación psicológica y sanitaria. Los trabajadores sociales también tienen una fuerte presencia profesional en este campo; de hecho, el tema de la salud mental se incluye en la mayoría de los programas de formación

de trabajo social. El trabajo social con jóvenes y la espiritualidad en Irlanda (IV.4, McManus) expresa un tema emergente y es el resultado de los enriquecedores encuentros y sesiones entre investigadores y profesionales en el transcurso del proyecto. Por supuesto, la desafiante realidad social europea de las personas mayores es un foco de atención necesario y urgente en el tema del trabajo social, la espiritualidad y una práctica ética. Suchomelová y Moya-Faz resumen los aspectos importantes en el capítulo IV.5. La parte de aplicaciones finaliza con una breve reflexión sobre el desarrollo comunitario (Opatrný), ya que el trabajo social no es solo trabajo de casos o práctica institucional, y las personas siempre pertenecen a comunidades, grupos de referencia y realidades sociales de relaciones locales que deben integrarse en un trabajo social espiritualmente sensible.

Como comentario final, queremos subrayar que el libro ofrece diferentes puntos de vista y enfoques respectivos. Cada autor es responsable de su (s) capítulo (s). Es nuestra convicción académica que la pluralidad y la diversidad en el mundo académico estimulan una mayor reflexión e investigación.

Esperamos que el libro se convierta en una herramienta útil para un mayor desarrollo de la espiritualidad y la ética en la formación, la investigación y la práctica del trabajo social, así como para promover sistémicamente una mayor atención, comprensión, reflexión y responsabilidad.

Murcia, České Budějovice, Szeged, Freiburg, Julio 2021

Rainer B. Gehrig, Michal Opatrný, Nándor Birher, Klaus Baumann

Primera parte

Elementos fundamentales

I.1 Pluralidad religiosa y diversidad en una Europa secular

DOI: 10.6094/UNIFR/221536

Michal Opatrný

Introducción

Aunque la Unión Europea es una organización política de estados seculares, vivimos en una creciente pluralidad y diversidad social, cultural y religiosa (Taylor, 2007). No solo aparecen con nueva intensidad diferentes culturas y religiones que tienen sus orígenes históricos y sociales en otros países europeos, sino que estamos siendo testigos también de la aparición de otras culturas y religiones procedentes de otros países y continentes. Este hecho se manifiesta en personas y familias concretas. Sus culturas y religiones (Davie, 2002) tienen un reflejo en las vidas que llevan en Europa, en sus problemas y conflictos, así como en sus esperanzas y fortalezas. Cuando un trabajador social se enfrenta a los problemas y conflictos de estas personas y a sus esperanzas y fortalezas, debe tener en cuenta también su religiosidad y espiritualidad. El trabajo social se lleva a cabo en un entorno secular, bajo el mandato de un estado laico.

Este capítulo explica brevemente cómo esta tensión entre el mandato secular del trabajador social y el interés por la religiosidad y espiritualidad está firmemente arraigada en la historia y la herencia cultural europeas.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

El capítulo ofrece a los lectores una perspectiva general sobre la pluralidad y la diversidad europeas a varios niveles: económico, cultural, religioso y espiritual.

1. Diversidad económica y cultural en Europa

A pesar de todo, la experiencia de pluralidad y diversidad para muchos de los que hemos nacido en Europa es particularmente nueva y bastante sorprendente, no el *producto* o *resultado* de la política de la Unión Europea ni del liberalismo global imaginario, ni de una cultura de acogida. La pluralidad social, cultural y religiosa es, antes que nada, herencia histórica europea y elemento importante de una identidad de varios siglos de antigüedad. Hasta hoy, se han mantenido en Europa estados y sociedades con un alto nivel de pluralidad y diversidad cultural y religiosa, como el caso de Suiza. Otros grandes estados con altos niveles de diversidad cultural y religiosa en la historia de Europa se desmoronaron y desaparecieron, como el Imperio Austro-Húngaro (1526-1918), donde cristianos católicos, protestantes y ortodoxos convivían con musulmanes.

Aunque Europa ha sido un continente cultural y religiosamente diverso, esta diversidad se ha visto, a lo largo de la historia, destruida una y otra vez por conflictos violentos y guerras: se trataba de destruir a *los otros*. Dos episodios de regímenes autocráticos – el nazismo (junto con el fascismo) y el comunismo – interrumpieron, detuvieron o retrasaron el desarrollo de la democracia liberal en Europa durante el siglo XX. Tanto en la primera como en la segunda guerra mundial, los países se fraccionaron, también internamente. Luego, la *guerra fría* y el *telón de acero* dividieron Europa durante más de 40 años. Las consecuencias y el impacto

de esta situación siguen hoy vigentes en la división existente entre regiones ricas y más pobres. Además, los estados de la Unión Europea se dividen en regiones más desarrolladas y subdesarrolladas – si bien la mayoría están mejor posicionadas que muchos otros países del mundo. Eurostat (la Oficina Estadística de la Unión Europea) emplea el término *consumo individual efectivo* (CIE) para expresar el poder adquisitivo (consumo individual efectivo per cápita) en países concretos de la UE y del Espacio Económico Europeo (EEE) (Eurostat, 2020B). Situando el índice CIE para toda la UE en el 100% en el año 2019¹, el CIE alcanzado en Suiza fue del 124%, el 122% en Alemania, 118% en Austria, 114% en Holanda, 109% en Francia, 99% en Italia, 95% en Irlanda y 91% en España. En Chequia, el CIE fue del 85%, en Eslovaquia del 69% y en Hungría del 67%. En los Estados Bálticos, el CIE fue 92% en Lituania, 76% en Estonia y 71% en Letonia. Pero incluso en Grecia, el CIE (78%) fue comparable al de los llamados nuevos países o países del Este de la Unión Europea (Eurostat, 2020A). Desde este punto de vista, la división de países de la Unión Europea no es (solo) entre países del este y el oeste, sino que existe también una diferencia entre países del norte y del sur o, en un marco más genérico, entre países ricos y pobres. En este sentido, las raíces históricas de la diversidad europea no siempre son positivas.

Así mismo, puede observarse una diferencia entre estados de la Unión Europea desde el punto de vista de valores de vida y preferencias políticas. El *American Pew Reserach Center*, en su estudio *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe* de 2017, indica que en los países de Europa del Este existe una interconexión entre niveles más bajos de confianza social y un apoyo mitigado, cuando no ambiguo, a la democracia. Se levanta, una vez más, el antiguo *telón de acero* en Europa, apareciendo como frontera entre países con un alto nivel de confianza social y fuerte apoyo a la democracia liberal (los antiguos países occidentales) y aquellos con un menor nivel de confianza social y ambiguo apoyo a la democracia (antiguos países del este).

2. Diversidad religiosa y espiritual en Europa

En este sentido, uno de los factores importantes es la diferente relación con la religión y la espiritualidad en los países europeos. En la historia de los países de Europa central y del este, la religión solía servir como medio para delimitar fronteras en un sentido cultural y nacional. Esta circunstancia es particularmente obvia en el caso de Polonia, bien conocida por la estrecha interconexión de su cultura nacional con la religión católica. Esto se debe a la posición de Polonia entre la Rusia ortodoxa y Sajonia, la parte oriental predominantemente protestante de Alemania. Así, la identidad católica de la nación tiene que ver con su autodefinición frente a sus vecinos geopolíticamente dominantes. La cosmovisión secular prevaleciente en Chequia debe entenderse en líneas similares (Václavík, 2010). La cultura checa está demasiado alejada de la rusa y la de otros países tradicionalmente ortodoxos. Sin embargo, al mismo tiempo, ha tenido que enfrentarse a la influencia mucho más fuerte de las culturas católica y protestante a lo largo de su historia. Esto se debe, entre otras cosas, a su posición geográfica, ya que está encajada entre dos de los estados constituyentes de Alemania con tradiciones totalmente diferentes: la católica Baviera y la protestante Sajonia, cuyo territorio, hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, se adentraba extensamente en el área de la actual Polonia, de modo que la actual República Checa limitaba al norte principalmente con Sajonia. En la era moderna, las tierras checas pertenecían a la monarquía tradicionalmente católica de los Habsburgo. La autodefinición de la identidad nacional checa

¹ Hemos empleado intencionadamente los datos del año pasado, anteriores a la pandemia de Covid-19.

en los siglos XIX y XX se basó, por tanto, en una oposición a todo lo alemán, incluso al propio idioma alemán, que era la principal lengua oficial del Estado multinacional. Por eso, en última instancia, la autodefinición de la identidad nacional checa supuso necesariamente definirse tanto contra el catolicismo bávaro y austríaco como contra el protestantismo de Sajonia. Es evidente que las corrientes de opinión contemporáneas en Europa Central y del Este están necesariamente relacionadas con la interpretación del papel de la religión en la historia de estos estados. Estas circunstancias fueron hábilmente manejadas, entre otros, por la propaganda comunista, que fue capaz de cultivar la aversión de la posguerra (Segunda Guerra Mundial) a todo lo alemán durante décadas y transferirla al resto de Europa Occidental y los Estados Unidos, como si de una nueva confesión religiosa se tratase. En aquel momento, las auténticas religiones jugaron un papel importante de contrapeso a la ideología comunista (Weis, 2013). Esto, sin embargo, reforzó su papel como medios bien establecidos para definir su identidad. Hoy en día, este fenómeno se puede observar, tanto en países de Europa Central como del Este, en la oposición pública y abierta a las actitudes y opiniones del Papa Francisco. Puede ser incluso más significativo el hecho de que, en general, no se trate tanto de una oposición como de una elemental incomprensión de la concepción del Papa sobre la Iglesia y su misión en el mundo (Scavo y Beretta, 2018). La religión, que en Europa Central y del Este, especialmente durante la era moderna y el siglo XX, ayudó a formar y reforzar, desarrollar y defender la identidad de aquellos que se encontraron inmersos en el engranaje de la historia y de las disputas de sus vecinos más poderosos, o simplemente se convirtió en el objeto de su deseo de poder (Snyder, 2012), se está convirtiendo en un instrumento para oprimir todo lo que es diferente y extraño.

Ya, investigaciones anteriores sobre espiritualidad y religiosidad en países como Chequia y Eslovaquia, aunque también en Polonia y Hungría o en estados de la ex Yugoslavia (Bosnia y Herzegovina, Croacia, Macedonia del Norte, Serbia, Eslovenia) confirmaron que, en las sociedades de estos estados, se observan ciertos tipos de miedo, independientemente de que se trate de un estado católico, como Polonia, o secularizado, como Chequia. Se trata de miedos asociados al proceso de transformación y al descenso en su nivel de vida, así como miedos existenciales, especialmente el miedo a la muerte, a no alcanzar nuestros objetivos en la vida, o a nuestra futilidad e ineptitud (Tomka y Zulehner, 1999; ídem, 2000). El miedo implícito en la xenofobia también podría ser una forma del impacto de la religión y la espiritualidad en la vida cotidiana de los clientes de cualquier trabajador social.

La diversidad religiosa, cultural y económica de Europa es, pues, patrimonio de la cultura europea, así como la raíz del trasfondo ideológico o la justificación ideológica de los problemas y conflictos actuales. El crecimiento de esta diversidad se ve reforzado por la llegada de refugiados de países no europeos (Oriente Medio, África) y por trabajadores migrantes procedentes de países que no pertenecen a la UE, del Este de Europa y Asia (por ejemplo, Ucrania, Turquía). Esto se debe a que ambos grupos tienen creencias religiosas diferentes (es decir, el islam y el cristianismo ortodoxo o greco-católico) a las que les otorgan gran importancia. Para el trabajador social, esta cuestión posee enorme transcendencia. Efectivamente, la asistencia social en Europa debe atender diferentes orígenes religiosos, entre ellos el ateísmo y el agnosticismo (Taylor, 2007), la herencia cultural de los países europeos con un impacto en la vida cotidiana de las personas nacidas en Europa, así como las diferentes religiones, orígenes culturales de las personas que llegan a la Unión Europea.

Sin embargo, la diversidad religiosa y cultural es una herencia importante de la historia europea, y la reacción tradicional europea a esta diversidad es la secularidad. El peor y mayor conflicto religioso de Europa, la Guerra de los Treinta Años en el siglo XVII, fue

reemplazado por la Ilustración (siglos XVII-XIX). Aunque la Ilustración no solo fue secular como en Francia, sino también católica y, por tanto, cristiana en el Imperio Austro-Húngaro (es decir, la Austria contemporánea, Bosnia y Herzegovina, Croacia, Chequia, Hungría, Eslovenia, Eslovaquia y una parte de Polonia), la secularización de la vida en general, tanto pública como privada, fue la nueva, creciente e irreversible contrapartida, al principio parcial y luego definitiva. Con el avance de la secularización, tanto las iglesias católicas como las protestantes, así como las ortodoxas, perdieron su influencia en la vida pública y privada de la gente. Dependiendo del contexto sociopolítico histórico, las iglesias redujeron más su impacto en la vida de las personas, o más su impacto político (Taylor, 2007). Esta es la razón por la que todavía podemos ver en Europa países con iglesias nacionales sin ningún impacto político (por ejemplo, Irlanda), y estados pretendidamente laicos con un fuerte impacto de la iglesia católica (por ejemplo, Polonia) o protestante (por ejemplo, Hungría). Por tanto, la concepción actual del estado del bienestar en determinados estados de la Unión Europea sigue dependiendo aún de su historia religiosa (Ebertz, 2011). A la Primera Guerra Mundial (1914-1918) le siguió el colapso de las monarquías en Europa. Para muchos países europeos, fue la ruptura final entre el Estado y la Iglesia.

Conclusión

Aunque vivimos en una Europa de estados seculares unidos en una Unión Europea laica, esta misma Europa posee una rica herencia de diversidad, tanto cultural como religiosa. Esta diversidad y secularidad siguen creciendo hoy en día afectando la vida cotidiana de los europeos. La situación religiosa y espiritual de los países europeos parece compartir una característica común, la de un paisaje de *fe sin pertenencia* (Davie, 2002). Los nativos europeos siguen siendo personas religiosas y espirituales, pero sin necesidad de pertenecer a iglesias o grupos religiosos, ni siquiera a religiones. Además, el llamado *postsecularismo* es el resultado de la tensión actual entre secularidad y espiritualidad, tanto de personas religiosas como no religiosas (Beaumont et al., 2018). Por otra parte, el acercamiento entre religión y razón es típico de la era postsecular (Graham, 2017). Se trata de un concepto complicado, solo inteligible para alguien de cultura no europea que viaja a un país europeo desde un estado fuera de la Unión Europea. No solo para estas personas, sino para otras muchas, la laicidad parece ser una espiritualidad común sin religión (Rectenwald y Almeida, 2017). Tanto para los refugiados como para los trabajadores migrantes, la religión suele ser una parte importante de su cultura de origen. *Por tanto, uno de los objetivos del sector público laico en Europa es proteger la pertenencia religiosa y las creencias espirituales particulares de cada pueblo.* Reflejar la religiosidad y la espiritualidad en la asistencia social en Europa supone tener en cuenta las diferencias y la originalidad de cada cliente como persona. Y significa, también, tener en cuenta el carácter laico tanto de los estados de la Unión Europea como del trabajo social. A partir de ahí, será también posible el acercamiento sostenible y fructífero entre la razón y la religión o la espiritualidad.

Preguntas y tareas para un estudio más profundo

- Encuentra una definición y explica las palabras *religión, espiritualidad, laicidad, ateísmo, agnosticismo*.
- Estudia la diferencia entre la *Ilustración* austriaca y francesa.
- ¿Cómo se vio afectado tu país por la Guerra de los Treinta Años?
- ¿Qué sabes sobre “la otra” parte de la Unión Europea?

o Para estudiantes de “Europa del Este”: ¿Qué sabes sobre “Europa Occidental” y sus estados? ¿Qué más necesitas saber?

o Para estudiantes de "Europa Occidental": ¿Qué sabes sobre la "Europa del Este" y sus estados? ¿Qué más necesitas saber?

• ¿Qué sabes sobre el origen cultural y social de los refugiados y trabajadores migrantes que llegan a tu país y a la Unión Europea?

Bibliografía

Beaumont, J., Eder, K., Mendieta, E. (2018). Reflexive secularisation? Concepts, processes and antagonisms of postsecularity. *European Journal of Social Theory*, 23(3), 291-309.

Davie, G. (2002). *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman & Todd Ltd.

Ebertz, M. N. (2011). Charita jako činitel německého sociálního státu: K náboženskému kontextu evropského vytváření sociální péče. *Caritas et veritas*, 2, 20-29.

Eurostat (2020A, December 2020). *Consumption per capita in purchasing power standards in 2019*. https://ec.europa.eu/eurostat/documents/portlet_file_entry/2995521/2-15122020-BP-EN.pdf/cd3fcb0f-fae-d0ce-0916-9be3ac231210

Eurostat (2020B, December 2020). *GDP per capita, consumption per capita and price level indices*. https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/GDP_per_capita,_consumption_per_capita_and_price_level_indices

Graham, E. (2017). Reflexivity and Rapprochement: Exploration of a ‘Postsecular’ Public Theology. *International Journal of Public Theology*, 11(3), 277-289.

Pew Research Center (2017, May 10). *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes*. <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe>

Rectenwald, M., Almeida, R. (2017). Global Secularism in a Post-Secular Age. In M. Rectenwald, R. Almeida, G. Levine (Eds.), *Global Secularism in a Post-Secular Age: Religion and Its Others: Studies in Religion, Nonreligion, and Secularity* (pp.1-24). Boston – Berlin: de Gruyter.

Scavo, N., Beretta, R. (2018). *Fake Pope: Le false notizie su papa Francesco*. Alba: Edizioni San Paolo.

Snyder, T. (2012). *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*. New York: Basic Books.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Tomka, M., Zulehner, P. M. (2000). *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Tomka, M., Zulehner, P. M. (1999). *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Václavík, D. (2010). *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada.

Weis, M. (2013). Praktiken des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei. *Dike kai nomos: Quaderni di cultura giuridico-politica*, 5, 47-61.

I.2 Perspectivas del ser humano y el trabajo social

DOI: 10.6094/UNIFR/221537

Rainer Bernhard Gehrig

Introducción

Los trabajadores sociales definen su identidad profesional sobre la base de los valores y las prácticas que aplican a otras personas en situaciones de necesidad, exclusión social, pobreza y dificultad derivadas de sus circunstancias personales, sus relaciones con los demás, el entorno social y sus demandas, posibilidades, oportunidades y represiones. El objetivo del trabajo social es prevenir, mejorar o transformar los problemas sociales a diferentes niveles. Ayudar profesionalmente a otras personas requiere un conocimiento de la persona, el entorno, la complejidad de la vida y una actitud reflexiva y capacidad para comprender estas situaciones, procesos y personas al objeto de desarrollar estrategias de intervención adecuadas. Ello no sería posible sin *conceptos* que orienten la práctica profesional y medios para *teorizar* sobre este tipo de situaciones.

El trabajo social es, efectivamente, una práctica centrada en la persona cuya herramienta principal es la acción interpersonal. Como hemos visto en el capítulo sobre metodología, se trata siempre de un proceso en que los trabajadores sociales reciben formación en diálogo interdisciplinar e incorporan conocimientos de los campos de la antropología, psicología, sociología, pedagogía y otras ciencias afines. En este diálogo, el trabajo social establece su propia teoría, que debe ser practicada y adaptada a la situación concreta mediante un proceso reflexivo. Los trabajadores sociales deben comprender, de la mejor manera posible, las situaciones concretas y su papel en ellas. Aquí surgen preguntas éticas y epistemológicas sobre cómo alcanzar esa comprensión. ¿Se basa en prejuicios, hábitos, conjeturas o suposiciones no probadas, o qué otras formas existen? En segundo lugar, los trabajadores sociales deben traducir este conocimiento en un *conocimiento comprometido* como “preocupación existencial y práctica de la ciencia del trabajo social” (Engelke, Spatscheck y Borrmann, 2016, p.389).

En este capítulo, se abordan las distintas *concepciones del ser humano* (Menschenbilder) que emergen en la práctica de la asistencia o trabajo social y responden a preguntas básicas sobre *quiénes somos* y si esta cuestión se afronta o no en la práctica del trabajo social. Inmediatamente, surgen otras preguntas, por ejemplo, cómo facilitar el cambio en el comportamiento humano, cómo aprender y cómo relacionarnos con los demás y con la sociedad en general. Nuevamente, podemos observar que el ser humano y la sociedad configuran el campo de prácticas del trabajo social. Un objetivo adicional de este trabajo es presentar los antecedentes y tradiciones antropológicas cristianas y hacer transparentes algunas de estas ideas preconcebidas del proyecto que, además, son relevantes para la comprensión de los capítulos siguientes.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Comprensión profesional de la pluralidad de puntos de vista existentes sobre el ser humano reflejados en la práctica.

Comprensión de la espiritualidad en la diversidad como dimensión universal.

Habilidades

Reflexión sobre nuestras propias imágenes y concepciones del ser humano.

Actitudes

Los lectores aprenden a formar su propia concepción del ser humano con una actitud / mente abierta.

Confían en las posibilidades de cambio del ser humano.

1. El ser humano: pasado y presente en relación con el trabajo social

En el capítulo sobre las raíces históricas de la asistencia social descubrimos un fuerte fundamento religioso en la práctica y el conocimiento de la disciplina. En ese período, el ser humano fue entendido en Europa en el marco religioso de una antropología judeocristiana occidental, como imagen de Dios, con libertad y conciencia. Como consecuencia de la revolución existencial contra Dios y la negación de la necesidad humana de pertenencia a Dios, la humanidad necesita la salvación, se enfrenta a la miseria y a la violencia, carece de orientación y es presa del desastre. Existe el convencimiento de que el hombre, por sí solo, no puede sobrevivir, el ser humano necesita de un poder superior y, obviamente, forma parte de una comunidad, de un grupo con sus estructuras, orden y prácticas de atención a los más débiles. La supervivencia solo es posible dentro de un marco social y religioso que establezca las normas y prácticas a seguir. Vivir fuera de este marco resulta arriesgado y, en general, supone estar condenado a la muerte. La idea de una buena vida para la comunidad está estrechamente ligada a la descripción de una sociedad cristiana medieval con sus estructuras corporativas y escasa movilidad social.

A partir del período de la Ilustración y el posterior proceso de industrialización y modernización de las sociedades europeas en los siglos XIX y XX, el ser humano empieza a concebirse más en un marco cultural individual, racional y utilitario, desconectado de su existencia en un cuerpo, e independiente de su entorno natural. Ya no existe un marco ni una visión clara general de convivencia de éxito. Los Estados nación, las ideologías comunistas, fascistas y liberales, el progreso colonial y las narrativas dominantes promueven modelos de sociedad que chocan entre sí. Los resultados son sociedades autoritarias o desiguales y periodos muy violentos que desembocan incluso en el exterminio masivo de personas (Holocausto). En su avance hacia una profesión secular, el trabajo social abandona el marco integral socio-religioso. Mantiene un enfoque humanista, positivista y hasta cierto punto utópico crítico que integra algunas ideas sobre el ser humano, pero sin una elaboración clara de su propia antropología. Por supuesto, influyen en esta práctica del trabajo social los paradigmas occidentales del ser individual, racional y autodeterminado, así como los modelos de trabajo con base empírica pertenecientes a un cierto marco cultural de referencia situado en estas sociedades industrializadas, urbanas e individualistas en el contexto de los estados de bienestar con amplios marcos políticos y legales. El trabajo social fue un agente colonizador de otras culturas, especialmente de las comunidades indígenas u otras culturas étnicas.

¿Dónde comenzar nuestro viaje?

Como punto de partida, desearía presentar a los lectores lo que se entiende por "ser humano". Algunos dirán que todo el mundo tiene una concepción similar, pero, especialmente en este punto, desearía ser transparente y partir de una visión abierta, contrastable con las comprensiones que tiene cada uno. Luego cada lector puede estimar si esta descripción encaja en el contexto de la práctica del trabajo social.

Partiremos de una descripción del concepto: El ser humano es la totalidad de supuestos y creencias de lo que es este ser por naturaleza, cómo vive en su entorno social y material y qué valores y metas debe tener en la vida.

Se puede observar que se trata de un marco global para expresar lo que se entiende como la esencia, las características centrales, la relación con los contextos (entornos) y los principios rectores de la conducta (valores). Está claro que ello permite una variedad de contenidos, entre los que quizás se incluyen presupuestos o valores contradictorios, y no está claro el modo en que estas ideas se crean, moldean o cambian con el tiempo. El aspecto positivo es que un marco tan amplio y general está abierto a la inclusión de diferentes puntos de vista que surgen en la práctica del trabajo social. Porque

lo que sucede en el trabajo social y lo que sucede como trabajo social es captado por el ser humano; no porque la profesión se vuelva hacia las personas, sino porque parte de ellas, de una idea, de una convicción que impulsa al trabajador a hacer lo que el o ella pueda hacer por las personas y a creer lo que se debe hacer. (Schumacher, 2008, p.97).

2. Situaciones de activación de las concepciones sobre el ser humano en el ámbito del trabajo social

2.1. El trabajo social como práctica de encuentro

El trabajo social se desarrolla es un triángulo de prácticas de encuentro entre el trabajador social y las personas o familias, la mayoría de las cuales existen en relación con una organización (agencia). Estas prácticas están condicionadas por diferentes dimensiones básicas, como, por ejemplo, *motivaciones y expectativas, experiencias, y conocimientos y habilidades* (M-E-C), y sus entornos. Las prácticas de encuentro pueden interpretarse como situaciones activantes del concepto de ser humano y son expresadas por los tres actores o sistemas actuantes (trabajador social, persona / familia, agencia, T-P-A, véase figura 1).

Figura 1. Situaciones activantes para el concepto de ser humano en el trabajo social



Fuente: Elaboración del autor

Los tres sistemas actuantes (T-P-A) existen en relación con sus entornos, que pueden estar parcialmente superpuestos o tener elementos compartidos y conectados, pero normalmente hay diferentes articulaciones concretas y estructuras simbólicas dominantes. Por ejemplo, en el caso de la agencia, el marco político y social, los planes estratégicos o las normas burocráticas o administrativas pueden ser las estructuras dominantes, mientras que, en el

entorno del trabajador social, las estructuras dominantes podrían ser los valores y las prácticas profesionales, además de otros elementos como las condiciones de trabajo, el estilo de vida, el sistema de valores e identidades personales y otras condiciones sociales. En el caso de personas y familias, importan sus identidades, que están conectadas con los hábitats (vecindarios, comunidades) y sus estructuras socioeconómicas y formas simbólicas como identidades de clase, tradiciones y valores. La integración de la vida en el entorno articula nuevamente conocimientos / habilidades, experiencias y motivaciones / expectativas (M-E-C), dimensiones dinámicas activas (representadas en la figura como una planta verde). Es importante subrayar que, en este modelo analítico, se describen situaciones creativas, ya que las personas no solo reproducen estructuras culturales y, en su práctica profesional, los trabajadores sociales consideran cada caso como una situación nueva y compleja donde las interacciones y las relaciones comunicativas construyen estos encuentros. No se trata solo de procesos funcionales de adaptaciones o intervenciones. Por otro lado, estos procesos no son espacios abiertos absolutos, sino que están conformados por los roles de los participantes, sus antecedentes y el entorno institucional. Desde el ejercicio profesional del trabajo social, estos deben crear un entorno propicio para los procesos de cambio de la persona; desgraciadamente, las políticas socioeconómicas, los marcos normativos institucionales y las condiciones laborales concretas, así como los complejos problemas sociales se interponen en el camino de las mejoras, el crecimiento y el cambio.

En el triángulo de las prácticas de encuentro surgen situaciones donde los conceptos del ser humano adoptan diferentes formas, especialmente bajo algunos valores rectores como la libertad, la autodeterminación o la apertura. Si nos centramos en el rol del trabajador social, los encuentros vienen configurados por la misión profesional o los tres mandatos (Staub-Bernasconi, 2018, pp.111ss.) y reflejan un conjunto de concepciones sobre el ser humano. Por ejemplo, la definición internacional de trabajo social (2014) destaca algunos de ellos, que enfatizo en cursiva:

El trabajo social es una profesión basada en la práctica y una disciplina académica que promueve el cambio y el desarrollo social, la cohesión social y el empoderamiento y la liberación de las personas. Los principios de justicia social, derechos humanos, responsabilidad colectiva y respeto por la diversidad son fundamentales para el trabajo social. Sustentado en las teorías del trabajo social, las ciencias sociales, las humanidades y el conocimiento autóctono de la comunidad, el trabajo social involucra a las personas y las estructuras con el fin de abordar los desafíos de la vida y mejorar el bienestar. (IFSW / IASSW, 2014).

El empoderamiento y la liberación de las personas presupone la existencia de estructuras de opresión del ser humano y la capacidad de ser resiliente, cambiar comportamientos, y convertirse en agentes. La segunda parte describe la diversidad de los seres humanos, diversidad que debe ser respetada; lo que significa que los seres humanos tienen la capacidad de vivir en y con diversas constelaciones de vida humana. Por supuesto, aparecen, una vez más, la dimensión social del ser humano y la idea de bienestar. Los derechos humanos son un tipo de mirada sobre el ser humano fuertemente integrada en la práctica del trabajo social. La evaluación y las intervenciones reflejan un ser biopsicosocial y espiritual holístico, inserto en diferentes niveles del sistema.

Podríamos argumentar que cuando se producen estas situaciones de intervención, existen teóricamente las siguientes posiciones para cada actor:

- No tenemos un concepto del ser humano / No lo necesitamos.

- Todo el mundo tiene su propio concepto del ser humano.
- Tengo múltiples conceptos: un concepto de ser mujer, un concepto de ser hombre, un concepto de ser niño, un concepto de ser una persona mayor.
- Mi concepto del ser humano se basa en mi identidad profesional como trabajador social y mi práctica / Mi concepto del ser humano se basa en mi identidad personal como cliente / Nuestro concepto del ser humano se basa en nuestra identidad como organización y agencia, reflejada en la declaración de objetivos / metas / planes y protocolos de la organización.

Al analizar la práctica, nos percatamos de que la primera posición es difícil de mantener, ya que, en las prácticas de encuentro, las personas actúan en nombre de, hacia o con el otro, y las identidades se configuran en base a supuestos sobre el otro. Nadie es una hoja en blanco o una pantalla sin contenido, y las prácticas nunca comienzan en un nivel cero – siempre hay una huella acumulada de experiencias, expectativas y conocimientos que reflejan ideas y supuestos sobre el ser humano. Nuestros conocimientos, experiencias y expectativas también se moldean socialmente. Evidentemente es posible que no sea una formulación precisa ni una concepción coherente, ni una constelación determinada, se trata de un campo dinámico. Las otras posiciones bien merecen un análisis más profundo, ya que existe una multitud de conceptos del ser humano, incluso dentro del trabajo social y, por supuesto, entre los clientes. La pregunta aquí es si puede haber elementos convergentes de las concepciones más amplias, por ejemplo, qué consideramos un bien para la vida, lo que reflejaría un elemento del ser humano. Una segunda cuestión es si nuestros presupuestos sobre el ser humano pueden verificarse a un nivel más profundo que el de un acuerdo compartido alcanzado en un determinado contexto cultural y punto histórico. En otras palabras, ¿podríamos preguntarnos si existe un auténtico y verdadero Bien humano que responda a nuestra necesidad de prosperar y desarrollarnos? Por el momento, creo que basta con utilizar estas constelaciones como preguntas iniciales para la reflexión. El objetivo no es presentar un modelo aquí. Retomaremos la cuestión más adelante en este capítulo.

Los límites del esquema analítico descansan sobre la reducción a los términos persona y familia, pero no organización o comunidad. El contexto del trabajo comunitario puede provocar un esquema diferente, más complejo. La sustitución del término persona / familia por el término general “cliente”, que incluiría individuos, grupos u organizaciones, podría cuestionar el modelo de prácticas de encuentro. Otro elemento es la función social y crítica del trabajo social, no representada correctamente en el esquema. El desarrollo, el cambio o la cohesión social no se pueden lograr solo sobre la base de prácticas de encuentro. Para ello, es necesario actuar sobre las condiciones estructurales de la vida en sociedad que impiden un desarrollo fructífero de la vida de las personas, sobre todo de aquellas que parten con discapacidades o necesidades personales, y entornos difíciles (familias, barrios, prácticas sociales discriminatorias). Esta sería otra dimensión donde surge el concepto de ser humano, o, al menos, el marco general de la vida en sociedad construido culturalmente y que se relaciona con el concepto del ser humano.

2.2. La necesidad de una concepción de ser humano en la dimensión de conocimientos y habilidades del trabajo social

En las prácticas de encuentro del trabajo social, un primer elemento a analizar sería el mandato del trabajo social que justifica por qué un trabajador social puede actuar, bajo qué premisas y cuáles son los principios rectores. Podríamos decir que estas serían algunas condiciones previas para el encuentro. Los valores rectores de un enfoque emancipatorio, participativo y de mantenimiento se centran más en cómo o hacia dónde interactuar. El

conocimiento en el trabajo social no se reduce al conocimiento de lo que está sucediendo (conocimiento del objeto), ni a su explicación (por qué sucede), sino que incluye también el conocimiento de valores y criterios (hacia dónde cambiar), el modo de provocar cambios (conocimiento del proceso) y cómo comprender los resultados (conocimiento funcional). Crear las mejores prácticas posibles en cada situación supone conectar estas diferentes dimensiones, dimensiones íntimamente relacionadas con la concepción del ser humano, por lo que es necesario tener una concepción congruente, no un modelo disociado, ni teorías contradictorias, esto es, una visión básica de “lo que el ser humano necesita para ser un ser humano” (Mollenhauer, 1998, p.85) en una situación y contexto sociohistórico concretos. Los trabajadores sociales deben definir su posición y teoría para desarrollar su trabajo en un marco racional y plausible. Para Schumacher (2018, p.89ss.) se trata siempre de vida humana en sociedad, no una abstracción de ella, porque en su descripción del trabajo social, el concepto de sociedad y la vida en sociedad son el argumento definitivo o *ultima ratio* para la legitimación de la profesión. La *cultura* es la expresión de este modo de vida en la sociedad, de cómo las personas participan en la sociedad y gestionan su vida en ella. Se echa de menos aquí un análisis más diferenciado del concepto de “cultura”, ya que parece intercambiable con el de sociedad, otro concepto sociológico sin un análisis más amplio en relación con el concepto de ser humano.

Entonces ¿es suficiente señalar aquí las cuestiones éticas que surgen en estas situaciones y las tensiones entre las *perspectivas de vida en sociedad* del cliente y del trabajador social y la situación concreta de la vida personal de ambos? Creo que no. La práctica del trabajo social viene condicionada por los valores éticos como la reivindicación de la dignidad humana, la decisión de no dañar, la justicia económica, medioambiental y social o el respeto a la diversidad. Incluso para Schumacher, existe tensión entre el concepto de ser humano moldeado por la sociedad como parte de un marco cultural y la materialización concreta del concepto en las prácticas de encuentro, donde los clientes, con su identidad y opiniones propias, interactúan con los puntos de vista de los trabajadores sociales, puntos de vista moldeados, a su vez, por los mandatos de la profesión.

Esta situación conecta con el problema sociológico básico entre el hombre de la Modernidad (completa autosuficiencia humana), cuya máxima expresión es el *homo economicus*, con su instrumentalidad utilitarista y racional, y el *ser de la Sociedad* (dependencia social) en el que todas nuestras características especiales como seres humanos, individualidad, reflexividad, pensamiento, memoria, emotividad y fe, se reducen al discurso de la sociedad (Archer, 2004, p.66). Adaptando la formulación a las situaciones del trabajo social: ¿el bienestar humano viene determinado solo individualmente, se construye culturalmente, o es moralmente relativo? En el contexto de las situaciones que surgen en la práctica, el trabajador social debe encontrar ideas y métodos que guíen su práctica para hacerla razonable y responsable y adecuarla a la situación y las necesidades de los clientes.

Para un trabajador social, la búsqueda de una solución al problema aparece no solo como una cuestión teórica ya que la asistencia social no deja de ser una ciencia práctica y, por tanto, la solución está íntimamente relacionada con la primacía de la práctica. No puede ser suficiente que el trabajador social acepte solo el punto de vista del cliente, que puede ser un ser marginado pasivo, socialmente mediatizado y experimentado, sin motivación, esperanza ni fe en escenarios positivos y prósperos, como en el caso de personas socialmente excluidas o grupos discriminados desde hace tiempo. Si aceptamos que existe una pluralidad inconexa de concepciones del ser humano en el trabajador social, entonces los clientes quedarían a merced del profesional y la reivindicación de marcos de práctica profesional sería una ilusión. Finalmente, se podría argumentar que el encuadre ético de la práctica permite una cierta pluralidad de visiones en el trabajo social, pero no desconectadas o contradictorias.

Para Schumacher, la visión general compartida sobre el ser humano en el trabajo social se expresa mediante una práctica de apreciación incondicional del otro, basada en el valor y la dignidad del ser humano, a pesar de todas las limitaciones individuales o situaciones sociales – se trata una actitud espiritual que da a la vida social humana un rostro humano concreto, una práctica con sentido, que conecta con las tradiciones religiosas (ídem, p.124). Por supuesto, esto no significa necesariamente que la práctica de los trabajadores sociales sea una práctica religiosa, pero sí se pueden establecer correlaciones con las prácticas liberadoras, incondicionales y gratificantes que se ejercen en ese campo y que pueden observarse, igualmente, en las prácticas humanistas de carácter laico.

Con esta actitud espiritual, Schumacher reconoce la siguiente posición descrita por Margaret S. Archer, según la cual no solo los elementos utilitarios instrumentales motivan, generan y dirigen la acción humana:

[Está] la capacidad humana para trascender la racionalidad instrumental y enfrentarse a "preocupaciones esenciales", preocupaciones que no son un medio para alcanzar nada, más allá de ellas, sino compromisos que configuran lo que somos: la expresión de nuestras identidades. Qué somos depende fundamentalmente de qué es lo que más nos importa, lo que nos convierte en seres morales. Sólo a la luz de nuestras "preocupaciones esenciales", nuestras acciones se hacen finalmente inteligibles. (Archer, 2004, p.65)

Con estos argumentos e ideas, se abre un nuevo acercamiento a la visión del ser humano en estrecha relación con los temas de espiritualidad y ética de esta obra.

3. Un breve esbozo sobre conceptos antropológicos como marco rector del trabajo social desde un trasfondo teológico

Después de analizar la situación de cómo el concepto de ser humano emerge de manera crucial en el trabajo social, desearía conectar el tema con el punto de partida de este proyecto europeo cuyos autores se identifican con un trasfondo humanista cristiano y que incluye visiones religiosas sobre el ser humano. Trabajamos en el proyecto con franqueza y con la confianza de que, aunque pueda haber diferencias y puntos de vista plurales, compartimos la capacidad de conectar estos puntos de vista con nuestras tradiciones y marcos religiosos más amplios, siendo conscientes de que en el trabajo social también existen otros puntos de vista. Es posible que nuestras diferencias creen tensiones y malentendidos, sobre todo cuando, en nuestra tradición religiosa, el “relativismo” no puede ser la respuesta, sino la motivación para buscar la verdad. Es posible que tengamos concepciones erróneas y debamos modificar nuestros puntos de vista religiosos, o incluso expandir nuestros modelos explicativos religiosos. Nuestro interlocutor debería mostrar la misma actitud. Las afirmaciones de una posición epistémica privilegiada no ayudan. “Disponte siempre a dar una respuesta a todo el que te pida que expliques el motivo de tu esperanza. Pero hazlo con gentileza y respeto” (1Pedro 3:15). Experimentamos la realidad como individuos y la expresamos a través de prácticas, discursos y textos que pueden ser juzgados racionalmente. Las creencias son, por tanto, corregibles (Archer, Collier y Porpora, 2004, p.13). Para más información, me parece útil el capítulo sobre método en esta obra, ya que aborda los criterios de diálogo interdisciplinar, así como el modelo racional para reflexionar sobre el trabajo social y establecer la mejor práctica.

Lo que es el ser humano puede no estar plenamente expresado en nuestras conceptualizaciones y experiencias individuales, ya que esta realidad es mucho más extensa. Los trabajadores sociales son conscientes de ello cada vez que se enfrentan a una nueva situación. Además de esta actitud abierta y la necesidad de aplicar el *conocimiento experiencial* en la reflexión, ciertas categorías relevantes resultan guías útiles para la práctica

de la asistencia social. Experimentados, conceptualizados y puestos en práctica, estos elementos no abarcan la realidad en toda su complejidad y dinámica. Es por ello que los trabajadores sociales mantienen una actitud abierta y creativa en sus prácticas de encuentro, co-creando con el cliente a través de los recursos disponibles un proceso de cambio en su contexto social. Esto resultaría imposible sin unos conceptos claros sobre el ser humano y una *vida próspera*. La teología cristiana también reflexiona sobre estas cuestiones y nos muestra que la religión puede desempeñar funciones terapéuticas y críticas. El diálogo con estas fuentes ayuda a mantener *una práctica de trabajo social comprometida*. Procedamos a analizar algunos de estos elementos.

Los proyectos de justicia social, el poder liberador de la fe y las perspectivas de esperanza en el cristianismo resisten el hiperindividualismo moderno, la cultura de “pasar” de los demás en un mundo de usar y tirar, la ausencia de dignidad humana en las fronteras, las alienaciones impuestas por una globalización económica agresiva, y la destrucción masiva de nuestro planeta (cf. Papa Francisco, 2020). El fundamento de estas perspectivas es una antropología teológica, que comienza con la relación creativa del ser humano con Dios, una relación que indica que somos diferentes al resto de los seres, que somos *divinos, una imagen de Dios*. Desde este punto de vista teológico, “los seres humanos parecían capaces de entenderse a sí mismos en relación con el mundo sólo si presuponían a Dios como el autor común tanto de ellos como del mundo” (Pannenberg, 2004, p.11). Evidentemente, resulta arriesgado conectar la teología con la antropología, especialmente cuando se analiza su desarrollo desde el siglo XIX como un campo que se emancipa de las fronteras religiosas, con una orientación empírica, con independencia de posiciones dogmáticas y estableciendo una mirada humana secular. Y ahora, introducimos aquí una realidad trascendental, con su soberanía, para explicar las principales características del ser humano:

Ser hecho a "imagen de Dios" significa que la característica preeminente del yo no es cómo está constituido por fuerzas naturales o históricas, sino más bien su capacidad para establecer relaciones que superen tales limitaciones. El origen étnico, los roles de género o la situación económica no tienen por qué determinar mis relaciones con los demás. Estos muros se desmoronan. Estoy "abierto" a otras posibilidades. El amor es precisamente esta libertad hacia el prójimo, hacia el otro. Esta actitud abierta es el resultado de nuestra relación con la trascendencia absoluta de Dios. Amar a Dios es anteponer esta relación a cualquier otra cosa. El único "otro" en el que podemos encontrar lo similar a nosotros es el "Otro" divino. (Wagoner, 1997, p.34).

En la visión cristiana, la realidad divina es Trinitaria y se describe como una comunidad de amor incondicional y sobreabundante; en la experiencia de los creyentes, este amor abraza al ser humano y se constituye en la preocupación principal de la vida hasta tal punto de que el amor es indispensable para el bienestar de los seres humanos:

Toda persona es creada por Dios, amada y salvada en Jesucristo, y alcanza su realización formando una red de múltiples relaciones de amor, justicia y solidaridad con otras personas mientras desarrolla sus diversas actividades en el mundo. La actividad humana, cuando tiene como objetivo promover la dignidad y vocación integral de la persona, la calidad de las condiciones de vida y el encuentro solidario de pueblos y naciones, está en consonancia con el designio de Dios, que no deja de manifestar su amor y providencia a sus hijos. (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, 2004, n° 35).

Las consecuencias de esta relación especial son la apertura o, su equivalente, la autotrascendencia (Pannenberg, 2004, pp.61ss.), nuestra indeterminación (autonomía de la

determinación biológica y social) y la libertad humana, que nos hace únicos, al tiempo que nos dispone para la apreciación de cada vida. Estos elementos también son descritos por Max Scheler (1928) o Arnold Gehlen (1950) con su antropología filosófica, la corporeidad de la existencia humana y, sobre todo, la función del espíritu (Scheler) con su capacidad de inhibir los instintos, o, en el caso de Gehlen, la estructura específica del modo de existencia humano como *ser deficiente*. Nuestra existencia biológica y social nos limita en cierta manera, pero no en el sentido estricto de convertirnos en seres determinados. En nuestros procesos para volvernos cada vez más humanos, dependemos de las condiciones naturales y sociales, pero también podemos actuar sobre ellas. Disponemos de la capacidad de cambiar, negarnos a actuar de una determinada manera, rechazar las necesidades biológicas; en definitiva, tenemos la posibilidad de posicionarnos. Al mismo tiempo, ello explica también el concepto de ser *imagen de Dios*, en parte como un don original, como predisposición o, según algunos autores, potencialidad y, en parte, como un destino que el hombre tuvo que alcanzar en la vida. La forma de responder a esta potencialidad puede describirse como el ser de la Sociedad o el hombre de la Modernidad, mencionados anteriormente. Sin embargo, en el siglo XX el humanismo cristiano desarrolló contra estas posiciones la idea del personalismo. Padres fundadores del personalismo en Europa, como Emmanuel Mounier o Jacques Maritain, establecieron las coordenadas de un humanismo integral, que reconectaría las tradiciones cristianas con la Modernidad y sobre todo una visión del ser humano conciliada con la vida social, sin sacrificar la capacidad creativa y única del hombre ni la dimensión social de la vida. Se trataba de ver a la persona como sujeto, fundamento y fin de la vida social (Pío XII, 1944, p. 12). Frente a una concepción puramente individualista, la relación intrínseca de la persona con el otro es el resultado de la estructura relacional dada al ser humano por la creación como imagen de Dios. Mi identidad y la comprensión del ser humano no pueden concebirse sin esta relación constitucional. Mi bienestar no se puede imaginar ni alcanzar sin el bienestar del otro. Esto nos obliga a comprender qué motiva a las personas a actuar, cuáles son los bienes reales y por qué pueden fracasar nuestras intenciones de lograr una buena vida. En realidad, aparecen modelos modernos de personalismo sin una argumentación teológica, basados únicamente en una reflexión filosófica, por ejemplo, en la propuesta de Christian Smith (2010; 2015) sobre el ser humano individual y sus características:

Por *persona* me refiero a un centro consciente, reflexivo, corpóreo y autotranscendente de experiencia subjetiva, identidad duradera, compromiso moral y comunicación social que, como causa eficiente de sus propias acciones e interacciones responsables, ejerce capacidades complejas de representación e intersubjetividad para desarrollar y sostener su propio yo incomunicable en relaciones amorosas con otros yoes personales y con el mundo no personal. (Smith, 2010, p.61).

La antropología cristiana describe no solo el ser consciente, reflexivo y liberado para la acción, sino también el efecto liberador de establecer una relación religiosa e interpersonal con el trasfondo de considerar al ser humano como imagen de Dios.

Otra consecuencia de esta relación especial es la descripción de la realidad cuando las personas no responden a la llamada de su relación con Dios, cuando no avanzan en sus procesos de *theosis* (divinización progresiva del ser humano), o fracasan en sus intentos. Expresa la conciencia de una no identidad, que considera el fracaso y las tendencias malignas y destructivas como la expresión teológica del *pecado*. Esta parece ser más una noción descriptiva del resultado de la experiencia religiosa del individuo, que se siente tocado por el misterio trascendente de Dios. El creyente siente lo lejos que está de la materialización de esta realidad. A su vez, esta concepción se emplea para describir, en general, la existencia de estructuras sociales donde se practica el fracaso personal y finalmente generan

desigualdad y situaciones inhumanas. Contra una interpretación psicológica pura de este retroceso como una agresión, Pannenberg recuerda el vínculo del fracaso con el proceso inconcluso de volverse más humano:

Si entendemos que la doctrina del pecado funciona en el contexto de un proceso aún inconcluso cuya meta es la identidad humana, no malinterpretaremos esta doctrina como producto de una agresión interna. La conciencia del fracaso del yo, es decir, del pecado, es una fase necesaria en el proceso por el cual los seres humanos se liberan para convertirse en ellos mismos (Pannenberg, 2014, p.152).

Conclusiones

Las distintas concepciones sobre el ser humano constituyen elementos cruciales en la comprensión de la práctica del trabajo social y reflejan los objetivos de sus intervenciones. Los profesionales actualizan esta concepción en sus encuentros con los clientes, pero también deben reflexionar sobre las concepciones implícitas en las políticas, en las organizaciones y en otras estructuras culturales. Las antropologías cristianas expresan puntos de vista relacionados con las situaciones y realidades que surgen en la práctica del trabajo social y estimulan una lectura crítica de estas prácticas. Constituyen un potencial realista y utópico y poseen una clara perspectiva centrada en la persona, no una visión individualista. A partir de estos antecedentes, nuestro objetivo es conectar los conceptos de espiritualidad, ética y trabajo social en los siguientes capítulos e invitar a los lectores a seguir explorando, en cada situación, los puntos de vista propios y supuestos.

Preguntas para la autorreflexión

Las siguientes preguntas pueden ayudarte a reflexionar más personalmente sobre el contenido del capítulo. También podrían usarse en actividades grupales y formativas sobre el tema.

- ¿Qué tipo de concepciones sobre el ser humano surgen en mis encuentros con los clientes?
- Mirando el diagrama triangular de prácticas de encuentro entre trabajador social, organizaciones y clientes, ¿cuáles pueden ser problemáticas para el proceso de ayuda?
- ¿Qué significa reconocer la espiritualidad como parte del ser humano?

Bibliografía

- Archer, M. S. (2004). Models of man: the admission of transcendence. En M. S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical realism and God* (pp.63-81). London: Routledge.
- Archer, M. S., Collier, A., Porpora, D. V. (2004). Introduction. En M. S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical realism and God* (pp.1-23). London: Routledge.
- Engelke, E., Spatscheck, C., Borrmann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4ª ed. Freiburg i.Br.: Lambertus.
- Francis (2020, October 3). *Encyclical letter "Fratelli tutti" of the Holy Father Francis on fraternity and social friendship*.
https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Gehlen, A. (1950). *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 4ª ed. Bonn: Athenäum.

- IFSW/IASSW (2014, July). *International definition of social work*. <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>
- Mollenhauer, K. (1998). Soziale Arbeit heute. Gedanken über ihre sozialen und ideologischen Voraussetzungen. En R. Merten (Ed.), *Sozialarbeit – Sozialpädagogik – Soziale Arbeit. Begriffsbestimmungen in einem unübersichtlichen Feld* (pp.79-92). Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Pannenberg, W. (2004). *Anthropology in theological perspective*. Trad. M.J. O'Connell. London: T&T International.
- Pius XII (1945). Radio Message of 24 December 1944. *Acta Apostolicae Sedis* 37 (1945), 10-23.
- Pontifical Council for Justice and Peace (2004). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana
- Scheler, M. (1991) [1928]. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 12^a ed. Bonn: Bouvier.
- Schilling, J. (2000). *Anthropologie. Menschenbilder in der Sozialen Arbeit*. München: Luchterhand.
- Schumacher, Th. (2008). *Mensch und Gesellschaft im Handlungsraum der Sozialen Arbeit. Ein Klärungsversuch*. Weinheim: Beltz.
- Smith, C. (2010). *What is a person? Rethinking humanity, social life and the moral good from the person up*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith C. (2015). *To flourish or destruct. A personalist theory of human goods, motivations, failure and evil*. Chicago: University of Chicago Press.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. 2^a ed. Opladen y Toronto: Barbara Budrich.
- Wagoner, R. E. (1997). *The meanings of love. An introduction to philosophy of love*. Westport: Praeger.

I.3. Método e interdisciplinariedad: aspectos éticos y espirituales en el trabajo social

DOI: 10.6094/UNIFR/221538

Klaus Baumann

Introducción

El objeto del trabajo social como profesión, como disciplina académica y como formación es la prevención y gestión de los problemas sociales y la promoción del desarrollo social. Existen también otras disciplinas comprometidas con este objeto, lo que implica la promesa y el deber de una apertura interdisciplinar y una cooperación del trabajo social con otras disciplinas afines. Si bien la interdisciplinariedad es obligatoria, el éxito de los esfuerzos interdisciplinarios no puede darse por hecho dadas las dificultades de la comunicación interdisciplinar. La distinción epistemológica de cuatro niveles de intencionalidad consciente según Lonergan es una herramienta útil para nuestra propia metodología y para el discernimiento en discursos interdisciplinarios, como actitud académica ética y espiritual, y como práctica en el trabajo social y en el diálogo interdisciplinar.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores comprenden el triple significado del trabajo social y conocen su objeto.

Comprenden la apertura intrínsecamente interdisciplinar del trabajo social.

Conocen la complejidad del diálogo interdisciplinar y sus dificultades.

Conocen los cuatro niveles de intencionalidad consciente.

Habilidades

Los lectores diferencian y aplican los cuatro niveles de intencionalidad consciente.

Los lectores aprenden a estar atentos y a ser inteligentes, racionales y responsables respecto a sí mismos y a las realidades sociales.

Actitudes

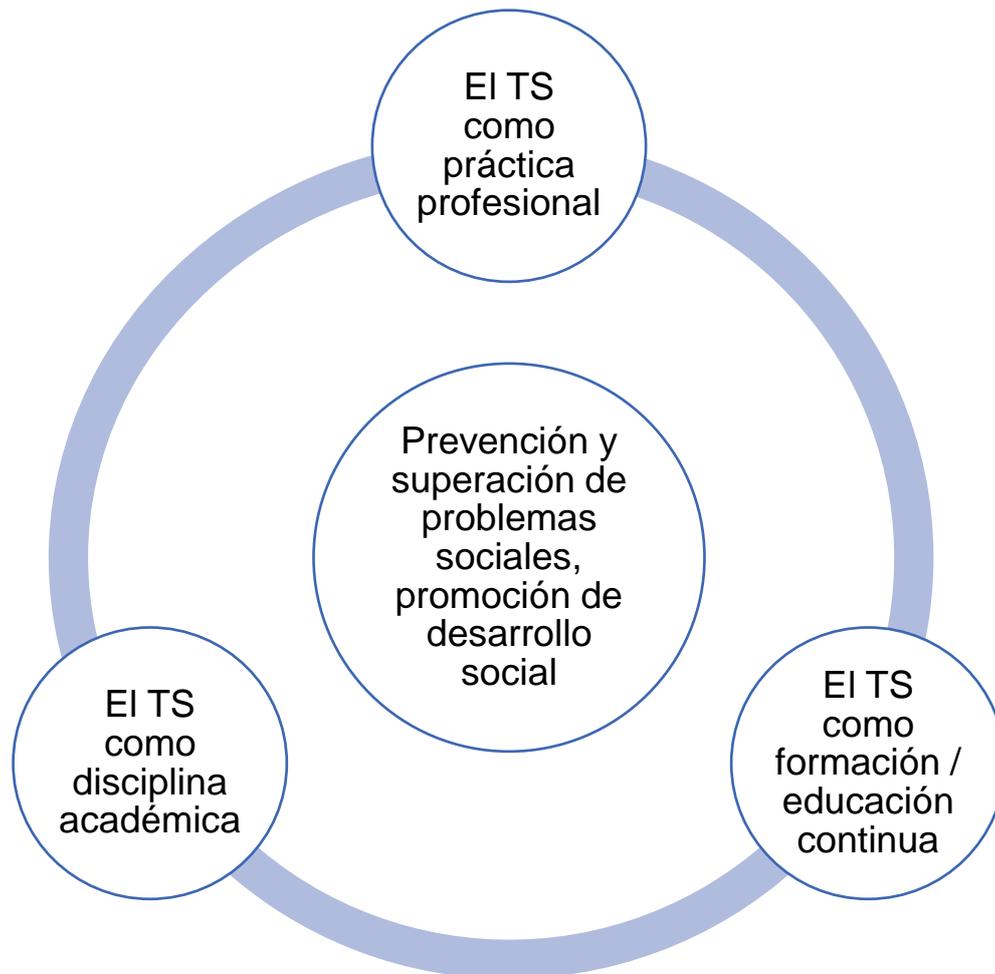
Los lectores se muestran atentos, inteligentes, racionales y responsables en percibir, indagar, reflexionar y decidir / actuar, especialmente en las realidades comunicativas y sociales.

1. El trabajo social y su objeto

El trabajo social es tanto una disciplina intelectual (o académica) como una aplicación práctica de los resultados y estándares de la disciplina. Idealmente, existe una comunicación e intercambio mutuo y permanente entre la investigación y la aplicación; son interdependientes y aprenden continuamente uno del otro. Del mismo modo, la formación y la educación permanente en el trabajo social están conectadas y contribuyen tanto a la disciplina académica como a la práctica profesional del trabajo social. Sin embargo, ¿en qué consiste el trabajo social? ¿De qué trata, es decir, cuál es su objeto? Engelke y col. (2016) identifican el objeto del trabajo social como la prevención y la gestión de los problemas sociales, mientras que la Federación Internacional de Trabajadores Sociales (IFSW por sus siglas en inglés) (2014) lo define de la siguiente manera: “El trabajo social es una profesión

basada en la práctica, así como una disciplina académica que promueve el cambio y el desarrollo sociales, la cohesión social y el empoderamiento y la liberación de las personas”. Combinando ambos como objeto en “Prevención y gestión de los problemas sociales, promoviendo el desarrollo social”, podemos simplificar gráficamente la comunicación intrasistémica del trabajo social mediante el siguiente diagrama, con los tres subsistemas de disciplina académica, práctica profesional y formación / educación continua del trabajo social alrededor de su objeto:

Fig. 2: El trabajo social con su objeto y sus tres subsistemas



Fuente: Adaptación de Engelke et al 2016, p.20

La definición de la IFSW va más allá de la formulación más neutra de Engelke et al. (2016). No deja abierta la dirección hacia los valores de prevención y superación de los problemas sociales, pero indica la orientación básica e intrínseca en valores del trabajo social: el cambio social y el desarrollo social están dirigidos a los valores de cohesión social, empoderamiento y liberación de las personas. En realidad, la IFSW inmediatamente agrega explícitamente: “Los principios de justicia social, los derechos humanos, la responsabilidad colectiva y el respeto a la diversidad son fundamentales para el trabajo social” (IFSW, 2014). Esto implica una fuerte impregnación del trabajo social por aspectos éticos explícitos. En lugar de una neutralidad en términos de valores, el trabajo social está continuamente impregnado de cuestiones y valores éticos, tales como: justicia, dignidad humana, empoderamiento,

responsabilidad individual y social, inclusión, libertad, autonomía, conexión social y apoyo mutuo, entre otros muchos.

2. El trabajo social es una de varias disciplinas académicas (y parte interesada) que se ocupa de su objeto.

Con todo, no solo está el sistema del trabajo social para ocuparse de prevenir y hacer frente a los problemas sociales y promover el desarrollo social. existen otros sistemas en la sociedad (considerada en su globalidad) que, de maneras diversas, se ocupan también de este objeto y aportan y mezclan sus perspectivas, percepciones, concepciones y prácticas. Si nos centramos, por ejemplo, en los problemas sociales de la adolescencia, hay numerosas entidades que participan como partes interesadas: familias, escuelas, organizaciones (benéficas) estatales o gubernamentales, organizaciones juveniles, tribunales, instituciones de asistencia sanitaria, instituciones legales, organizaciones deportivas y otras de la sociedad civil, incluidas las comunidades religiosas, etc. En cuanto a disciplinas académicas, también hay una serie de ellas con, probablemente, su propia visión y una variedad de enfoques dentro de cada una de ellas: pedagogía, psicología, sociología, medicina, derecho, ética, economía, teología, etnología, estudios políticos y culturales, etc. En otras palabras, el mismo objeto del trabajo social está rodeado igualmente (ver Fig. 2 anterior) de muchas otras instituciones o actores que se ocupan de prevenir o afrontar los problemas sociales y cuyo objetivo es la promoción del desarrollo, así como de otras muchas disciplinas académicas que investigan y trabajan en este objeto con sus múltiples facetas, todas ellas planteando y aplicando sus preguntas, sus posturas, sus teorías y vocabularios, sus hipótesis, y sus métodos y herramientas.

Huelga decir que, en la interacción de esta pluralidad de instituciones y disciplinas académicas, necesariamente pueden surgir múltiples tensiones y malentendidos, rivalidades y conflictos, más aún en el tratamiento de los problemas sociales y de las personas y de los aspectos sistémicos afectados por ellos.

3. La orientación y la comunicación interdisciplinares son obligatorias para el trabajo social

La consecuencia para el trabajo social (y no solo para esta disciplina, naturalmente) ha sido obvia en el pasado y lo será también ahora y en el futuro: la orientación interdisciplinar es obligatoria para aprender de las percepciones de los demás y aportar las propias posiciones y prácticas con el fin de avanzar en la prevención y la superación de los problemas sociales, p. ej. en la adolescencia, y promover el desarrollo social al hacerlo.

Como se explica en el siguiente capítulo I.4 (en referencia a Klein y Newell, 1998), la interdisciplinariedad (debido a los complejos objetos de investigación tratados) no tiene tanto que ver con más conocimiento sino con “cómo seleccionar ese conocimiento, integrarlo y traducirlo o hacerlo operativo en una práctica transformadora”. La orientación interdisciplinar implica la comunicación con los demás actores relevantes y con las demás disciplinas involucradas, requiriendo la búsqueda y la competencia de la comunicación interdisciplinar respecto a las realidades o cuestiones sociales en juego. Otros hablan de redes interdisciplinares permanentes centradas específicamente en problemas y prácticas (Jungert et al. 2010, p.VIII), que pueden solucionarse mejor mediante el contacto interdisciplinar continuo en investigación y docencia. La cooperación interdisciplinar consiste en trabajar conjuntamente en una cuestión de investigación común a la que cada

disciplina contribuya desde su orientación académica y eventualmente con una transferencia de métodos entre las disciplinas.

Sin embargo, no es solo el diálogo y el intercambio interdisciplinar lo que se persigue, sino también el trabajo transdisciplinar sobre cuestiones comunes y en proyectos compartidos. Este trabajo transdisciplinar no solo requiere diálogo para lograr una cooperación que funcione bien, sino también un entendimiento recíproco y significados y decisiones comunes y compartidos como presupuesto del trabajo conjunto. Además de las preguntas de investigación compartidas, la cooperación y la transferencia de métodos entre las disciplinas, la *transdisciplinariedad* va más allá del ámbito académico camino de la política, la sociedad civil, la economía, etc. (Potthast, 2010). Estos requisitos no pueden darse por supuestos, sino que son el resultado de los esfuerzos pacientes de todas las partes, incluida la paciencia con uno mismo y con los demás. Se necesitan reuniones y tiempo. Cada disciplina (y parte interesada) tiene su propio lenguaje, estándares, conjuntos de teorías y supuestos teóricos, su autocomprensión y epistemología, entre otros aspectos. Con frecuencia se necesitan también aclaraciones intradisciplinarias. El respeto mutuo y el reconocimiento de la experiencia y las competencias respectivas, nuevamente, son premisas necesarias entre las diferentes disciplinas académicas, premisas que no podemos dar por hechas; son el resultado de experiencias con representantes de las disciplinas e instituciones, y de actitudes éticas, profesionales y espirituales de los socios implicados. Por simples que parezcan, las preguntas no son triviales: ¿Quiénes son los socios? ¿A quiénes busca el trabajo social como socios interdisciplinarios relevantes y cómo puede encontrarlos?

4. Problemas y preguntas orientadoras para el diálogo interdisciplinar (y, en su caso, proyectos transdisciplinarios)

4.1. Una distinción básica en comunicación: contenido y relación

Para cualquier comunicación e interacción entre seres humanos, y por analogía también en los sistemas humanos, Paul Watzlawick y sus colegas (1967) han identificado cinco axiomas de comunicación para comprender mejor lo que sucede en el proceso de interacción y comunicación entre agentes, incluido el modo en que se producen los malentendidos. En aras de la brevedad, nos centraremos en el segundo axioma afirmando que existen niveles de comunicación tanto de contenido como de relación. Mientras que los niveles de contenido se refieren a lo que se está hablando, los niveles de relación remiten a cómo las partes se ven entre sí y cómo lo transmiten en la interacción / comunicación. Según Watzlawick et al. (1967), todas estas declaraciones de relación se refieren (por lo general de manera implícita) a una o más de las siguientes afirmaciones: "Así es como me veo yo... así es como te veo ... así es como veo que me ves ...". La comunicación a este nivel de relación define, entonces, cómo debe interpretarse la comunicación en general y cómo debe entenderse el nivel de contenido en particular.

Esta distinción básica ya se puede aplicar de manera útil a la comunicación dentro del trabajo social (como disciplina académica, práctica profesional, formación / educación continua), y luego a la comunicación en encuentros interdisciplinarios y proyectos de cooperación transdisciplinar. Aquí nos concentraremos en estos últimos distinguiendo contenido y nivel de relación.

4.2. Nivel de contenido

El nivel de contenido es, en primer lugar, lo que interesa al trabajo social y a los socios académicos cuando entran en diálogo interdisciplinar o en cooperación transdisciplinar.

Desean adquirir más conocimientos sobre su objeto a través del diálogo. El trabajo social quiere saber más sobre cómo prevenir y hacer frente a los problemas sociales aprendiendo de la experiencia, las percepciones y el conocimiento comunicados por la otra parte, con la esperanza de mejorar sus propios conocimientos, habilidades y actitudes a través del aprendizaje y el intercambio de preguntas comunes. El trabajo social también está dispuesto a aportar su propio conjunto de conocimientos y experiencia, y así hacer avanzar el discurso académico también en favor de los socios interdisciplinares. En cuanto a los contenidos, el trabajo social está interesado en conocer resultados válidos, incluso si son complejos y difíciles de integrar en el cuerpo de conocimiento y habilidades existentes. El trabajo social no es estático sino dinámico, transformador y evolutivo, también con respecto a sus propios conocimientos, habilidades y actitudes.

4.3. Nivel de relación

Pero ¿quiénes son los socios? ¿Y cómo se relacionan entre sí? No todos los socios expertos más convenientes están interesados en entablar un diálogo interdisciplinar específico o incluso en una cooperación transdisciplinar. El trabajo social busca socios que estén interesados en este tipo de tarea, que estén válidamente cualificados en sus respectivos campos, y que sean capaces de comunicarse simétricamente en lugar de asimétricamente desde una posición de presunta superioridad. Este nivel puede provocar diversas dificultades a la hora de materializar diálogos interdisciplinares y proyectos de cooperación transdisciplinar. ¿Cómo se pueden encontrar esos socios? ¿Y cómo puede el trabajo social, con sus propios y múltiples enfoques, decidir qué enfoques de otras disciplinas pueden ser socios prometedores? Estas preguntas suelen permanecer abiertas y encontrar respuesta solo en el proceso de las tareas interdisciplinares, lo que tiene mucho parecido al aprendizaje por ensayo y error.

4.4. Actitud interdisciplinar y preguntas orientadoras

El trabajo social exige intrínsecamente una actitud interdisciplinar

- dispuesta a aprender de otras disciplinas y resultados académicos;
- dispuesta a reflexionar sobre las propias premisas y formas de pensar y actuar;
- dispuesta a reflexionar sobre las implicaciones de los nuevos conocimientos y perspectivas para el trabajo social y su objeto;
- que no evite los resultados incómodos de la investigación y los desafíos de otras disciplinas;
- que sea capaz de discernir los niveles de dificultad y de discurso;
- que sea capaz de hacer preguntas específicas y relevantes (centrándose en su entorno relevante) para obtener la información y los resultados necesarios de otras disciplinas.

De hecho, muchas de las dificultades y de los desafíos del diálogo interdisciplinar y la cooperación transdisciplinar se reducen de manera pragmática si los iniciadores han establecido correctamente las preguntas orientadoras de la investigación en las que centrarse y a las que los socios dispuestos a hacerlo pueden contribuir con sus investigaciones o conocimientos específicos. De lo contrario, también pueden existir tres formas de una mala *interdisciplinariedad*: a) una primera identificada de manera reveladora con la expresión inglesa *nice-to-know interdisciplinarity*, donde no hay un objeto claro, b) *como si fuera interdisciplinariedad* con el traslado de conceptos y métodos de una ciencia a otra, y c) *la adquisición no amistosa* donde una disciplina absorbe a la otra (Löffler, 2010, pp.164ss.).

Por otro lado, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad están preparadas para traspasar los límites de ciertas disciplinas. El trabajador social individual puede practicar una actitud de curiosidad que vaya más allá y trascienda esos límites y tomar conciencia de que las posturas disciplinares son complementarias, y no mutuamente excluyentes. El filósofo y epistemólogo Ian Hacking, con logros en muy diversos ámbitos de la filosofía y la ciencia, parece haber practicado un enfoque pragmático y no dogmático para trascender los límites disciplinares que caracterizó así: “Si durante el estudio de tu campo de conocimientos usas parte de tu energía para reflexionar sobre lo que otros están haciendo, entonces otras personas interesadas estarán dispuestas a saber lo que estás haciendo tú en su ámbito de conocimiento” (Hacking 2010, p.197. 205).

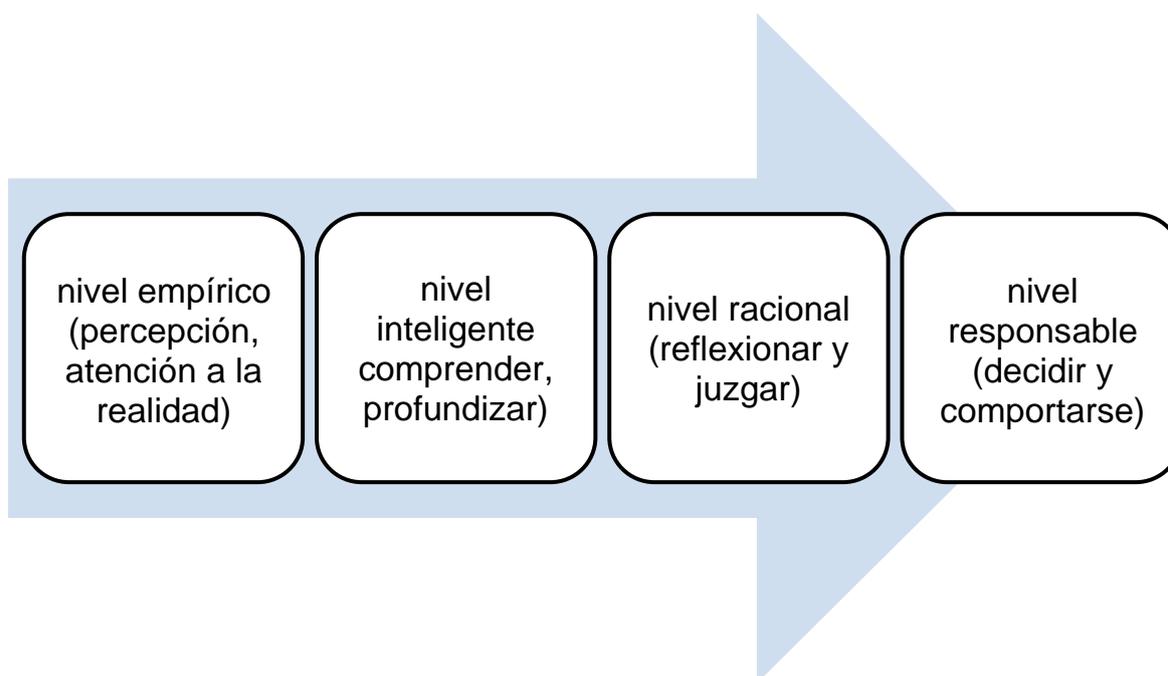
5. Distinción epistemológica de niveles de intencionalidad consciente (Bernard Lonergan)

Cuando se produce un encuentro entre diferentes disciplinas académicas, también se produce un encuentro entre sus diferentes metodologías y tipos de resultados. Hablando filosóficamente, diferentes disciplinas tienen diferentes epistemologías, diferentes enfoques para obtener el tipo de resultados que persiguen. Como se ha dicho ya en referencia al siguiente capítulo (I.4), la interdisciplinariedad en el trabajo social tiene mucho que ver con *cómo* seleccionar el conocimiento, integrarlo y traducirlo o hacerlo operativo hacia una práctica transformadora. En este sentido, proponemos una herramienta no demasiado utilizada, hasta donde sabemos, en el contexto del trabajo social académico. En aras de la claridad y del método en el aprendizaje y el progreso interdisciplinar, puede resultar útil adaptar la distinción de los cuatro niveles de intencionalidad consciente u operaciones conscientes e intencionales de la mente humana. Para introducir esta distinción, el filósofo y teólogo canadiense Bernard Lonergan afirma:

En nuestros estados de sueño, la conciencia y la intencionalidad suelen ser fragmentarias e incoherentes. Cuando despertamos, adquieren un tono diferente para expandirse en cuatro niveles sucesivos, relacionados, pero cualitativamente diferentes. Está el nivel empírico en el que sentimos, percibimos, imaginamos, sentimos, hablamos, nos movemos. Hay un nivel intelectual en el que indagamos, llegamos a comprender, expresamos lo que hemos entendido, elaboramos los presupuestos e implicaciones de nuestra expresión². Existe el nivel racional en el que reflexionamos, reunimos la evidencia, emitimos juicios sobre la verdad o falsedad, certeza o probabilidad de una declaración. Está el nivel responsable, en el que nos preocupamos por nosotros mismos, nuestras propias operaciones y nuestras metas, y así deliberamos sobre posibles líneas de actuación, las evaluamos, decidimos y ejecutamos nuestras decisiones” (Lonergan, 1972, p.9).

² Sobre los dos primeros de estos cuatro niveles, Lonergan realizó su amplio estudio *Insight*.

Fig. 3: Niveles de intencionalidad consciente y sus operaciones como proceso



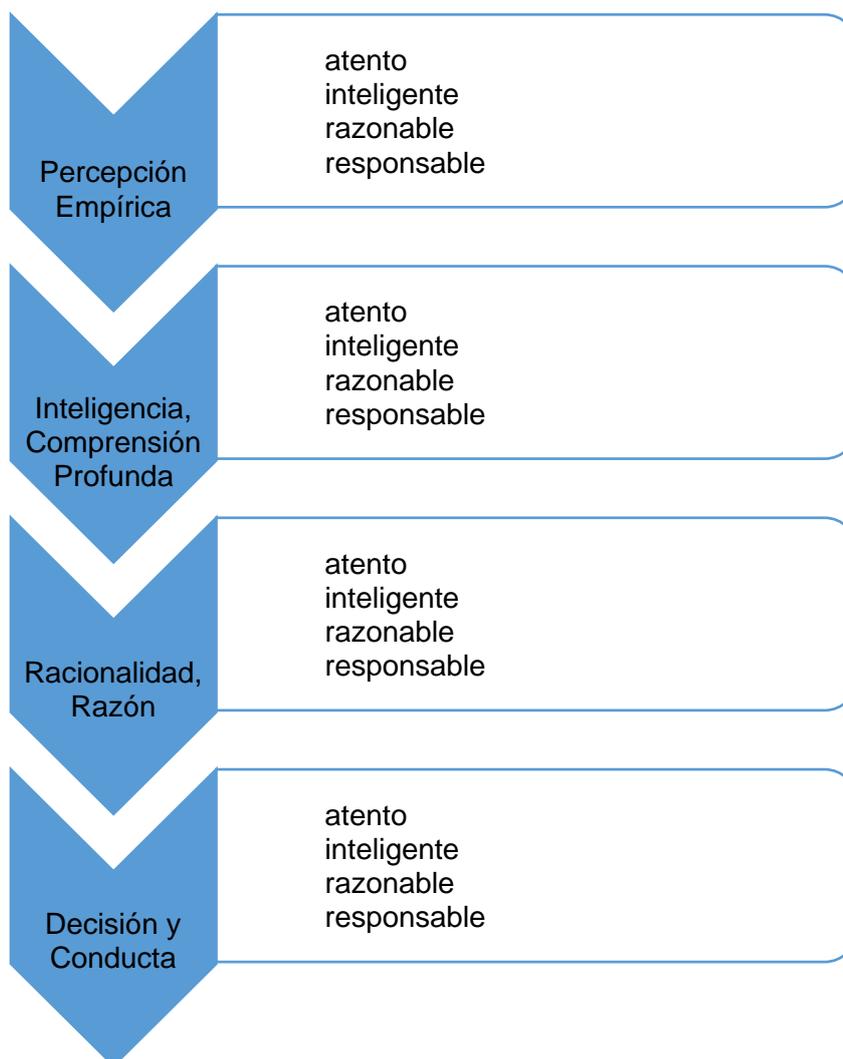
Fuente: Adaptado de Lonergan, 1972.

Los niveles *anteriores* del esquema influyen en los *posteriores*: dependiendo de qué datos se hayan percibido, se comprenden o conducen a una profundización. Los datos que se pasaron por alto faltarán en los siguientes niveles. La comprensión obtenida en el segundo nivel se puede reflexionar, expresar y debatir. Lo que no ha sido organizado en una unidad inteligible en el segundo nivel y expresado a través de palabras, faltará en la reflexión y el juicio. Y lo que se ha reflexionado y juzgado puede convertirse en objeto de una elección o decisión responsables. Lo que no se ha reflexionado, sin embargo, no estará presente en lo que se decide (p. ej. en forma de punto ciego o ausencia de información) y limitará la calidad de la elección o la decisión.

Pero el movimiento entre los niveles de operaciones intencionales conscientes funciona también en sentido contrario, más aún por ser recurrentes. Los datos que se comprenden o profundizan se perciben más fácilmente como datos organizados. Los resultados de un juicio crítico facilitan la atención a los datos críticos en la percepción y así determinar lo que es, o no, de un determinado modo, mientras que el nivel de decisión se refleja en la percepción de lo que vale la pena, o no, y es o no valioso. Ello demuestra que debido a la dinámica recurrente e interconectada de los cuatro niveles de operaciones intencionales conscientes, en el primer nivel de recopilación empírica de datos, uno puede y debe estar atento e inteligente, razonable y responsable. Cualquiera que realice una investigación empírica está familiarizado con estos cuatro requisitos a la hora de diseñar un proyecto de investigación: recopilar de manera responsable, razonable, inteligente y atenta los datos necesarios para responder a la tesis investigativa.

Como consecuencia, y simplificando mucho la exposición de Lonergan en aras de la brevedad: las operaciones se pueden aplicar a todos los niveles de intencionalidad consciente nuevamente como se muestra en la siguiente figura (4):

Fig. 4: Intencionalidad consciente a cada nivel



Fuente: Elaboración del autor a partir de las dimensiones de Lonergan.

En todos los niveles, los agentes humanos pueden estar más o menos atentos y ser más o menos inteligentes, razonables y responsables, lo que les lleva a unos resultados específicos de percepciones, conocimientos, reflexiones y decisiones o comportamientos. El esquema proporciona “el patrón normativo inmanente en nuestras operaciones conscientes e intencionales” (Lonergan, 1972, pp.18ss.), “la estructura dinámica de la conciencia humana” (ídem, p.19). En otras palabras, estos niveles de operaciones conscientes son (universalmente, trascendentalmente) inherentes a todo ser humano consciente. Son un componente antropológico básico.

Todos los seres humanos involucrados en sus realidades

- sienten y perciben,
- hacen preguntas para comprender y expresan lo que entienden,
- reflexionan sobre lo que han comprendido, comprueban si es verdad o no, seguro o probable,
- consideran en qué medida les afecta, evalúan y deciden qué hacer.

Y estos niveles se construyen dinámicamente entre sí y tienen una influencia mutua.

Como patrón de intencionalidad consciente y funcionamiento de la mente humana, este componente también es inherente a la propia disciplina, así como a las demás disciplinas participantes en el discurso o que trabajan en el objeto de prevenir y superar los problemas sociales y promover el desarrollo social: está presente en sus formas y resultados de percepción, de comprensión, de reflexión, de decisión y de comportamiento.

El uso de este modelo para sí mismo puede ayudar a verificar “con método” las propias operaciones conscientes, trabajando hacia una subjetividad auténtica, como dice Lonergan: estar atento, ser inteligente, ser razonable, ser responsable (p.20). Pero también resulta útil (de muchas maneras) en el análisis y el discernimiento de los elementos del conocimiento, los datos, las percepciones, las explicaciones y las decisiones aportadas en las comunicaciones intra, inter y transdisciplinarias de varios socios y disciplinas (pp.20-25).

Consideremos las discrepancias en la práctica profesional entre dos protagonistas o en el discurso entre diferentes opiniones académicas o incluso disciplinas, p. ej. sobre cuestiones de familia y adopción de hijos, uno puede preguntar:

- ¿Se trata de percibir u omitir datos? (Nivel empírico)
- ¿Se trata de comprender y expresar lo que entendemos? (Nivel intelectual)
- ¿Se necesita más reflexión, más verificación de la evidencia, más certeza? (Nivel racional)
- Lo que está en juego, ¿es una cuestión de nuestros propios objetivos, valores o decisiones o de los objetivos, valores o decisiones de los demás? (Nivel responsable)

6. Actitudes éticas y espirituales en el trabajo social y el diálogo interdisciplinar

Sin perjuicio de las numerosas contribuciones de este manual, parece conveniente hacer una breve observación, cuasi-preliminar, sobre el uso de este modelo de la mente humana como método o herramienta metodológica para el proyecto académico que estamos llevando a cabo en este manual sobre espiritualidad y ética en el trabajo social.

En cuanto a la ética, su presencia es más evidente a nivel de la responsabilidad. La herramienta de los cuatro niveles de intencionalidad consciente muestra que las decisiones (incluidos los sesgos) pueden estar presentes e influir en todos los niveles de las operaciones mentales:

- en experiencias de formación y experimentos a ciegas,
- en investigar y comprender, y en excluir de la investigación y de los nuevos conocimientos,
- en una mayor o menor reflexión, en juzgar y en equivocarse en el juicio,
- en evaluar y decidir de forma más o menos responsable.

Ello se debe, posiblemente, a nuestros objetivos y a excluir o restar importancia a valores opuestos que otros consideran más importantes. Especialmente en el trato con los demás, con las realidades humanas interpersonales y con los problemas sociales, todas estas operaciones son de relevancia ética e influyen en el ejercicio del trabajo social como práctica profesional responsable. El trabajo social es una profesión, una práctica y una disciplina académica profundamente éticas. Los niveles de intencionalidad consciente pueden estimular la autorreflexión, que construye actitudes éticas que contribuyen a comprender, reflexionar y decidir / comportarse de manera más auténtica.

En cuanto a la espiritualidad, existe una fuerte tendencia hacia prácticas y actitudes de “mindfulness” (atención y reflexión plenas) en las últimas décadas, elemento importado de

las prácticas espirituales budistas. Los ejercicios de atención plena se centran especialmente en experimentar el aquí y ahora, que con frecuencia quedan anulados en las sociedades occidentales por el esfuerzo y el éxito, el estrés y la competencia. El modelo de intencionalidad consciente requiere prestar atención a la propia experiencia, atención a la indagación, la búsqueda de comprensión y expresión de uno mismo, atención a nuestra forma de reflexionar y juzgar, atención a nuestras decisiones y comportamientos, todo en el aquí y ahora, pero también, si es necesario, en instancias ya pasadas y en la planificación de procesos futuros. El “mindfulness” es un componente necesario e indispensable de la espiritualidad en el trabajo social, practicado y vivido *con método* en el sentido de intencionalidad consciente. Sin embargo, es solo un componente más.

En la meditación y en el trabajo de espiritualidad diario, conviene insistir, también, en los elementos de admiración y asombro por los nuevos conocimientos adquiridos, de gratitud por la reflexión y de compromiso con lo que se ha descubierto como verdaderamente válido. En otras palabras, la espiritualidad no va solo de “atención plena”, ni tampoco de *convicciones o creencias* espirituales, sino que, en este volumen, se concibe como un elemento integrador de todas las operaciones de la mente humana, también, de una manera abierta, dinámica y auténtica. Se trata mucho más de actitudes espirituales como la voluntad y la disposición para experimentar, comprender, reflexionar y decidir auténticamente, que de valores y enseñanzas espirituales o religiosas; evidentemente, los valores y convicciones o creencias personales pueden ser también espirituales y, a su vez, exigen una experimentación, comprensión, reflexión, decisión y comportamiento auténticos.

Preguntas para la autorreflexión

- Representa una figura que enriquezca la Fig. 2 con las partes interesadas y las disciplinas académicas que se ocupan de prevenir y hacer frente a los problemas sociales y promover el desarrollo social en la vejez. Puedes elegir, también, otra área del trabajo social.
- Reflexiona sobre tu experiencia en encuentros con estudiantes de otras disciplinas académicas y vuestro análisis sobre objetos comunes de vuestras disciplinas, si los hay, o sobre cuestiones específicas de las respectivas disciplinas.
- Aplica las cuatro operaciones de intencionalidad consciente a cualquiera de tus interrogantes de estudio en el trabajo social y formula una oración para cada operación sobre el interrogante de estudio.

Bibliografía

- Engelke, E., Spatscheck, C., Bormann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4ª ed. Friburgo en Br.: Lambertus.
- Hacking, I. (2010). Verteidigung der Disziplin. En M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp, U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (pp.193-206). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- IFSW (International Federation of Social Workers) (2014). Global Definition of Social Work. <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>
- Jungert, M., Romfeld, E., Sukopp, T., Voigt, U. (Eds.) (2010). *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Klein, J. T., Newell, W. H. (1998). Advancing interdisciplinary studies. En J. G. Gaff, J. L. Ratcliff, & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (pp. 393-415). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Löffler, W. (2010). Vom Schlechten des Guten: Gibt es schlechte Interdisziplinarität? En M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp and U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (pp.157-172). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lonergan, B. (1957). *Insight. A Study of Human Understanding*. Londres: Longmans, Green and Co.
- Lonergan, B. (1972). *Method in Theology*. London: Darton, Longman & Todd.
- Potthast, T. (2010). Epistemisch-moralische Hybride und das Problem interdisziplinärer Urteilsbildung. En M. Jungert, M. Romfeld., E. Sukopp, U. Voigt (Eds.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme* (pp.173-192). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson D. D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. Nueva York: Norton.

I.4. Espiritualidad: argumentos a favor de encuentros interdisciplinarios entre la teología y el trabajo social

DOI: 10.6094/UNIFR/221539

Rainer Bernhard Gehrig

Introducción

El objetivo de este capítulo es explicar lo que podríamos llamar el *backstage* o segundo plano de los resultados de los siguientes capítulos. Los participantes de este proyecto proceden de distintas naciones europeas y han abordado el tema desde diferentes prácticas y estudios académicos, pero con campos disciplinares superpuestos y visiones del mundo compartidas o complementarias, arraigadas en la cultura cristiana occidental. La mayoría de los miembros tienen una titulación en teología católica, pero también títulos y formación en otros campos como la psicología, el trabajo social, la antropología, la filosofía o el derecho. El tema en sí se presenta desde un enfoque interdisciplinar. La espiritualidad se explica y estudia desde diferentes disciplinas, la ética tiene sus propias construcciones teóricas, y el trabajo social se está emancipando de otras disciplinas para convertirse en una ciencia establecida por su cuenta y no solo en un campo de práctica aplicada. El trabajo social está especialmente predispuesto a articular un diálogo interdisciplinar sobre la compleja realidad de las situaciones de la vida humana, principalmente en condiciones de exclusión social, opresión, violencia, discriminación y opciones limitadas, porque ninguna ciencia, por sí sola, podría responder a estas complejas realidades utilizando, únicamente, su propio enfoque disciplinar. Con este capítulo, queremos que el debate sea más transparente y abrir la discusión de cómo las raíces de la teología conectan con el trabajo social. Estamos convencidos de que resulta fructífero integrar la teología en el currículo del trabajo social, sobre todo si tenemos en cuenta la urgente cuestión de la espiritualidad y las competencias necesarias de los profesionales para desarrollar intervenciones útiles. Con algunos ejemplos de la experiencia acumulada en otros proyectos y con nuestra propia reflexión, este capítulo abre el campo de las experiencias de éxito.

Pero el éxito en la integración de diferentes perspectivas y tipos de conocimiento, ya sea para un análisis más profundo de un problema social o para una mayor comprensión del problema, es una cuestión de “manera” más que de “método”, lo que requiere una sensibilidad para los matices y el contexto, una flexibilidad mental y una habilidad para navegar y traducir conceptos. (Frodeman, 2010, p.XXXI).

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores entienden cómo la teología se integra, como elemento enriquecedor, en los programas de formación del trabajo social.

Conocen la importancia de los estudios interdisciplinarios para el trabajo social.

Habilidades

Reflexionan sobre la interdisciplinariedad y el papel de la teología como ciencia afín.

Actitudes

Los lectores evalúan su propio punto de vista de la espiritualidad y la teología y aprenden a adoptar una actitud abierta hacia nuevas ideas y modelos.

1. Experiencias de interconexiones entre disciplinas en el campo del trabajo social

1.1. El trabajo social como ciencia interdisciplinar

Con la creación de programas de formación especializada para la práctica profesional de ayuda en el campo social, surge el trabajo social como nueva disciplina y elemento permanente a través de la conexión con el conocimiento científico de las ciencias humanas. La forma en que se practica y se comprende esta conexión puede variar en función de los diferentes programas de estudio y períodos de tiempo, por lo que existen diferentes modelos explicativos. Como ciencia joven, la cuestión del estatus científico del trabajo social como ciencia dependiente, ciencia propiamente dicha o simplemente como práctica o profesión, generó una fructífera discusión sobre la identidad del trabajo social y ayudó a desarrollarlo como ciencia. Históricamente, en el caso de Alemania y sus programas de formación en trabajo social, se puede observar en los últimos 100 años la presencia relativamente constante en los programas de un grupo de ciencias como la psicología, las ciencias políticas, el derecho, la ética, la economía, la medicina, la pedagogía, la historia y la sociología, que pertenecen todas al campo general de las ciencias humanas (Engelke et al., 2016, pp. 269ss.). En la lista, también hay una referencia a la teología, pero, en la explicación, cuestionan esta inclusión por el fundamento normativo de esta ciencia en lo que se refiere a la revelación. Desgraciadamente, no hay más argumentos sobre su significado. Quizás los autores basen sus dudas en la posibilidad de una asociación equivalente entre una ciencia normativa como la teología y el trabajo social, que es para ellos una condición sine qua non para la relación. Sin embargo, todas las ciencias tienen presupuestos normativos, especialmente en lo que respecta a sus bases ontológicas o epistemológicas, por ejemplo, el paradigma positivista. En el contexto alemán de la disciplina del trabajo social, más que una clasificación jerárquica de las disciplinas en ciencias principales y ciencias secundarias, el término *ciencias de referencia* o *ciencias afines* (Bezugswissenschaften) recibió en las últimas décadas una aceptación más amplia. Siguiendo a Engelke et al (2016, p.270), la relación compartida existe debido a

- la existencia de elementos superpuestos de las dimensiones del objeto de estudio,
- la estrecha relación entre diferentes dimensiones,
- la existencia de diferentes perspectivas de investigación sobre la misma dimensión del objeto,
- la existencia de preguntas de investigación complementarias,
- la congruencia de intereses epistemológicos,
- el hecho de que trabajan con los mismos métodos de investigación,
- el hecho de que las ciencias tengan una historia fundamental común.

Los modelos que suponen la acumulación aditiva de diferentes ciencias no son pertinentes para la comprensión adecuada de los complejos procesos o situaciones sociales ni para la búsqueda de prevención o intervención en estas situaciones. Para estos autores, la multidisciplinariedad es un posible modelo, pero mantener las disciplinas independientes crea una menor dinámica de conexión, y para la orientación práctica del trabajo social, hay un problema adicional en cómo contextualizar estas disciplinas. Tanto en el caso de situaciones concretas como en la práctica profesional en general, los trabajadores sociales deben sintetizar y aplicar diferentes conocimientos y hacerlos funcionar en beneficio de las necesidades del cliente y su emancipación, empoderamiento y autonomía. Parece, pues, que una especie de interdisciplinariedad podría ser la mejor forma de organizar y hacer accesibles para la práctica los diferentes conocimientos. Estos autores conciben esta

interdisciplinariedad como la vía más pertinente en forma de modelos de campos centrados en problemas o de orientación temática de las disciplinas, o la unión personal de los investigadores con formación en diferentes campos, modelos de síntesis o un modelo subordinado a las ciencias afines donde el trabajo social adopte las disciplinas a las necesidades de las prácticas sociales. La reivindicación de esta característica se encuentra muy extendida en el trabajo social (Birgmeier, 2011; Hollstein-Brinkmann, 1993; Pfaffenberger, 1993; Staub-Bernasconi, 1994). Los modelos interdisciplinarios necesitan pruebas empírico-teóricas para las conexiones sintéticas establecidas. No es una tarea fácil, a juzgar por la investigación acumulada sobre el tema. La definición internacional de trabajo social incluye el término, al explicar la base de conocimientos de la profesión, pero no entra en profundidad en cómo podría producirse la integración ni en qué significa concretamente la interdisciplinariedad para el trabajo social:

El trabajo social es tanto interdisciplinar como transdisciplinar, y se sirve de una amplia gama de teorías e investigaciones científicas. El término "ciencia" se entiende en este contexto en su sentido más básico de "conocimiento". El trabajo social se vale de sí mismo para desarrollar constantemente fundamentos teóricos e investigaciones, así como de teorías procedentes de otras ciencias humanas, entre ellas el desarrollo comunitario, la pedagogía social, la administración, la antropología, la ecología, la economía, la educación, la dirección empresarial, la enfermería, la psiquiatría, la psicología, la salud pública y la sociología. La singularidad de la investigación y las teorías del trabajo social es que se aplican y son emancipadoras. Gran parte de la investigación y la teoría del trabajo social se construye conjuntamente con los usuarios del servicio en un proceso interactivo y dialógico y, por lo tanto, viene determinada por entornos de práctica específicos. (IFSW, 2014)

La creación de conocimientos transdisciplinarios, que implica la co-creación de conocimiento con actores externos a la academia o la integración de conocimientos no académicos y la idea rectora de *conocimientos pertinentes* bajo la etiqueta normativa de investigación y orientación teórica *aplicadas y emancipadoras*, describen el modo en que los trabajadores sociales deberían organizar su relación con otras ciencias y sus conocimientos. Ello conlleva la dificultad de integrar o crear conocimientos tan dispares combinándolos con el conocimiento tradicional local y una lectura crítica del conocimiento occidental. La integración es la actitud y el proceso de trabajo en estas situaciones. Naturalmente, trabajar con estas comunidades exige una co-creación de los conocimientos necesarios por parte de la comunidad local. De igual manera, podríamos añadir aquí el trabajo con personas que se identifican a sí mismos como gitanos europeos. En este sentido, la interdisciplinariedad no es una cuestión de sumar cada vez más conocimiento, sino de seleccionarlo, integrarlo y traducirlo, o hacerlo operativo para una práctica transformadora. La cuestión de si puede haber una teoría unificadora queda abierta y permanece sin respuesta. Quizás en este momento podríamos terminar este párrafo con la definición ampliamente citada de Klein y Newell (1998), como guía para el proceso de interdisciplinariedad, aplicable a la relación entre la teología y el trabajo social. Así, la interdisciplinariedad es entendida como

el proceso de responder una pregunta, resolver un problema o abordar un tema demasiado amplio o complejo para ser tratado adecuadamente por una sola disciplina o profesión ... [La interdisciplinariedad] se sirve de perspectivas disciplinares e integra sus percepciones y conocimientos construyendo una perspectiva más amplia (pp. 393-394).

1.2. Relación entre teología y ciencias sociales

Para los padres fundadores de las ciencias sociales, la religión era un tema primordial en el desarrollo de sus teorías. Sus enfoques teóricos se regían principalmente por la perspectiva de un proceso de modernización de la sociedad cuyo leitmotiv era la compleja transformación hacia sociedades más laicas. No estaba en la agenda una conexión o relación directa con la teología, dado que las jóvenes ciencias sociales intentaban emanciparse de otras ciencias y construir su propio campo científico con nuevas teorías y métodos empíricos. En la tradición católica, hubo una fuerte oposición a esta nueva modernidad en el siglo XIX (movimiento ultramontanista) y la respuesta fue una teología neoescolástica formal encapsulada. Esta situación cambió sobre todo después de la Primera Guerra Mundial con la introducción de una nueva filosofía y una visión más positiva de la modernidad. La teología católica se abrió a nuevos métodos científicos, especialmente en las ciencias prácticas y bíblicas y en la filosofía. El Concilio Vaticano II constituyó un hito en este proceso de transformación de la Iglesia, inspirado en el progreso teológico (*nouvelle théologie*) de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y en teólogos como Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri De Lubac, Karl Rahner, Joseph Ratzinger y Edward Schillebeeckx.

Durante la década de los 70 se produjo también un fuerte debate sobre si la teología podía entenderse como ciencia y el modo en que podía hacerlo (Mieth, 1976; Pannenberg, 1976; Sauter, 1973), especialmente bajo el impacto de reformas políticas que cuestionaban la necesidad de la teología en las universidades públicas y el creciente interés por la filosofía de la ciencia. Las ciencias sociales también deben justificar su campo científico y en diferentes momentos experimentan una enorme presión (Turner y Turner, 1990). Por supuesto, no ayudan mucho los modelos que establecen a la sociología como la ciencia dominante y caracterizan a la teología solo como la oyente en la comprensión del ser humano. Por otro lado, tampoco son aceptables las posiciones de la teología como única *ciencia social verdadera*, posiciones donde la eclesiología actualizada (Milbank, 1990, pp.382ss.) o la *sociología cristiana* sustituyen a la sociología:

Al contrario, nuestra reivindicación es que toda teología debe reconcebirse a sí misma como una especie de 'sociología cristiana': es decir, como la explicación de una práctica sociolingüística, o como la re-narración constante de esta práctica a lo largo de su desarrollo histórico. La tarea de tal teología no es disculparse, ni siquiera la simple presentación de argumentos. Más bien se trata de volver a contar el mito cristiano, pronunciar nuevamente el logos cristiano y volver a reivindicar la praxis cristiana con el fin de restaurar su frescura y originalidad. La teología debe articular la diferencia cristiana de tal manera que la haga única (Milbank, 1990, p.383).

Esta posición es rechazada incluso dentro de la teología académica, ya que no todas las disciplinas dentro de la teología están de acuerdo con esta declaración. Las respuestas de la teología como ciencia dependen del concepto de ciencia empleado, y de si pretendemos hacer encajar la teología dentro de un determinado paradigma científico o de si ciertos paradigmas científicos pueden encajar en la conceptualización de la teología. Al analizar los métodos empleados en distintos ámbitos científicos, aparecen algunos puntos de convergencia.

Resulta interesante la argumentación de Mieth (1976, pp.19ss.) con el uso del término *ciencia crítica integradora*, termino que emplea también el trabajo social (Brekke, 2014; Engelke et al., 2019, p.49; Evans, 1976; Maier, 2009; Meusel, 1976, Tucker et al., 1997). Mieth comienza su descripción del estatus científico integrador de la teología no con *Dios*

como ser que todo lo abarca (criterio de integración teocéntrica radical), sino con tres preconcepciones teológicas: a) la posibilidad de integrar el conocimiento singular en la experiencia integradora del ser humano (*humanum*) en la fe; b) como ciencia meta-práctica, legitima su conocimiento sobre la equivalencia entre los momentos de carácter práctico, pero excepcionales, y la realidad operativamente conformada (*Wirklichkeit*) de Dios, y c) como ciencia experiencial, legitima su conocimiento sobre la equivalencia entre la experiencia relacionada con los momentos de excepcionales, ineludibles sucesos, que se aproximan sin reservas (*Widerfahrnis*). Estos cambian, en primer lugar, al ser humano y, en segundo lugar, pueden ser explicitados por él. Las ideas filosóficas de la teoría de la correlación estructural de Heinrich Rombach (2010), entre experiencias de fe y experiencias científicas, constituyen puentes importantes para la conexión; volveré a esta cuestión en 2.2. Puede observarse la cercanía con la antropología filosófica, pero el giro antropocéntrico de esta teología está enmarcado por la correspondencia cristológica, lo que posibilita un proceso hermenéutico más dinámico y mantiene el enfoque teológico singular. Lo que se persigue a este nivel es, en primer lugar, hacer más transparente y comprensible la posición de la teología como ciencia integradora y establecer correlaciones con las ciencias sociales sin perder la propia identidad disciplinar, por cierto, posición necesaria igualmente para el trabajo social. Y, en segundo lugar, es obvio que la reflexión sobre el ser humano parece ser un campo científico importante donde pueden converger o relacionarse diferentes disciplinas científicas.

1.3. El trabajo social en facultades de teología y la teología en universidades de ciencias aplicadas con estudios de trabajo social: experiencias de Alemania, España y la República Checa

La característica apertura y la necesaria interrelación del trabajo social con otras ciencias, así como la concepción de la teología como ciencia integradora son el puente que nos permite entrar con más detalle en las cuestiones de la relación del trabajo social con la teología como una de las posibles ciencias de referencia. Históricamente, en el contexto europeo se dan diferentes situaciones. En España podemos reconocer el proceso de profesionalización en centros de formación relacionados con la iglesia católica a partir de los años 50 del siglo XX y que ocuparon casi todo el espacio a principios de los 60, con 27 escuelas de formación católica y solo cinco de la sección femenina de Falange en 1964 (García Padilla, 1990, p.427). El proceso de democratización posterior al franquismo en los 70, unido a una nueva conceptualización del trabajo social como profesión transformadora capaz de resolver problemas mediante un enfoque científico, disolvió los centros católicos y los integró en el campo académico de las universidades, principalmente universidades públicas. Este giro distanció cada vez más al trabajo social de sus raíces religiosas y prácticas solidarias y, dado que la teología dejó de formar parte de los departamentos y títulos de las universidades públicas, la relación entre ambos campos de estudio se perdió casi en su totalidad. Solo unos pocos centros en España, como las Universidades de los Jesuitas (Comillas, Deusto) o la Universidad Católica de Valencia, con su licenciatura en educación social, mantienen una conexión con los campos de estudio.

En Alemania, la profesionalización del trabajo social en el ámbito académico se inició dentro de la tradición católica (Universidad de Friburgo, 1925) y protestante (Bethel, 1905). En Berlín, Alice Solomon creó en 1908 con la *Escuela Social Femenina* un proyecto seglar que, en 1919, llegó a tener alrededor de 16 centros. En la actualidad, la formación académica en trabajo social está fuertemente relacionada con la existencia de *universidades de ciencias aplicadas* (Fachhochschule) con programas de formación de grado de tres años de duración en más de 70 centros, alrededor de 20 de ellos pertenecientes a la iglesia católica o

protestante, donde la conexión con la teología está necesariamente presente. En algunas facultades o departamentos de teología, como en Friburgo o Passau, podemos encontrar el modelo de trabajo social en el campo de la teología, con un máster en Ciencias Caritativas y Doctrina Social Cristiana (Friburgo) o Gestión (Passau). La Facultad Protestante de Teología de la Universidad de Heidelberg ofrece estudios de máster en Gestión, Ética e Innovación en el Sector de las Organizaciones sin Ánimo de Lucro. Para los estudiantes de teología a nivel máster, existe la posibilidad de obtener el certificado en *Ciencias Diacónicas*, programa que combina elementos de teología, política social, administración y ciencias sociales. Formas innovadoras con una integración de la teología práctica y el trabajo social presentan los programas de formación de la Universidad Protestante de Ciencias Aplicadas Tabor en Marburg, donde los estudiantes terminan con grado de cuatro años, o la Universidad Católica de Ciencias Aplicadas de Mainz, con una doble titulación de cinco años de duración. En Friburgo, los estudiantes pueden seleccionar el grado en teología aplicada y pedagogía religiosa de siete semestres y, luego, obtener, con un programa de tres semestres, un grado adicional en trabajo social.

En la República Checa, la historia general de la profesionalización del trabajo social muestra tres períodos históricos (1918-1948; 1948-1989; 1989 hasta la actualidad). Como en otros países europeos, los inicios tienen sus raíces a principios del siglo XX con el primer Instituto de Trabajo Social fundado en Praga en 1918 por Alice Masaryk y Anna Berkovcová, después de las experiencias de Masaryk en el “Chicago Settlement Project”. En 1921 se creó una asociación nacional. A partir de 1948, el régimen comunista marca el siguiente período, en el que la profesión está bajo el control y la ideología del estado comunista hasta 1989. En 1953, los 28 programas en centros de secundaria de cuatro años de duración se cerraron, quedando reducidos a una nueva profesión de control social donde el estado se ocupaba de los problemas sociales a través de la criminalización, la medicalización y la burocratización. El tercer período lo marca la reorganización del trabajo social en el nuevo estado de mercado democrático y liberal posterior a 1989, con una nueva Asociación de Trabajo Social organizada en 1993 como institución para garantizar la calidad de los programas educativos. Fue un período en el que surgieron nuevas escuelas superiores de formación profesional y el trabajo social volvió a conectarse con las universidades a través de un programa educativo de tres años de duración (Nečasová y Křišťan, 2018).

Como podemos observar en los ejemplos de España, República Checa y Alemania, la teología y el trabajo social pueden crear relaciones de referencia y practicar una cooperación fructífera, que beneficia tanto a los estudiantes como a la práctica del trabajo social. Bajo el enfoque científico de las ciencias afines o de los estudios interdisciplinarios, la teología no aparece como elemento extraño. Como colaboradora del trabajo social, la teología aborda especialmente las cuestiones de la vida no resueltas, el sufrimiento, la esperanza, el dolor, el sentido de la vida, y ofrece imágenes, narrativas y marcos generales que ayudan a hacer frente a estas situaciones y estimulan la reflexión crítica sobre la propia visión del mundo, prácticas e ideologías. Se consideran activamente los recursos religiosos tanto de las personas como de las instituciones y se capacita a los trabajadores sociales para que adquieran competencias en el uso beneficioso de este conocimiento. Naturalmente, esto solo puede producirse si la teología cruza sus propias fronteras, entra en un diálogo con la actitud de ser compañera de camino y no la figura dominante que atesora las respuestas definitivas a todas las preguntas de la vida.

2. Modelos para lograr una integración exitosa de la teología en el trabajo social

Tras numerosos años de práctica y análisis como profesor de teología en una facultad de trabajo social, Martin Lechner, con su monografía “Teología en el trabajo social” (2000), desarrolla un modelo detallado de relación entre la teología y el trabajo social. Otra propuesta es la *teología relacional* de Heinrich Pompey (1997), que se centra, sobre todo, en la relación entre psicología y teología. Otras publicaciones como Krockauer, Bohlen y Lehner (2006) o Beuscher y Mogge-Grotjahn (2014) ofrecen experiencias y reflexiones heterogéneas y diversas sobre el tema sin un marco general común. Otra vía es el desarrollo del concepto de *Trabajo Social Cristiano* (Mahler, 2018; Haslinger, 2009) basado en los valores y la ética cristianos, una antropología teológica y métodos cristianos, reflejados en el contexto de las prácticas profesionales seculares del trabajo social. Para Mahler, el deficiente uso de la antropología en el trabajo social, las raíces cristianas de la profesión y el elemento central de la espiritualidad son los principales argumentos para desarrollar este enfoque. El marco cristiano no es tanto un marco de valores distinto al de los valores humanistas, sino más bien un marco de perspectiva histórica, "la manera específica de interpretar la historia como el pasado, presente y futuro del ser humano en relación con la intención de Dios" (Mahler, 2018, p.18). Junto a las motivaciones personales de fe de los trabajadores sociales cristianos está la oportunidad de enriquecer y hacer fecundo para el trabajo social la herencia cristiana de humanidad y comprensión, de consuelo y esperanza. Mahler, de origen protestante, busca elementos del trabajo social en la tradición bíblica y aboga por una antropología espiritual e individual positiva frente a una religión dogmática e institucional negativa, mientras que Krockauer examina el trabajo social en busca de elementos cristianos.

2.1. Teología de Martin Lechner en el trabajo social

Antes de desarrollar las características de la teología como ciencia afín al trabajo social, la investigación de Martin Lechner analiza los programas de estudio de diferentes centros de formación en Alemania (pp. 49-125). Incluye un resumen de propuestas teológicas anteriores como Teología Social o Pastoral Social (Mette y Steinkamp), todas las cuales pueden agruparse como formas distintas de teologías contextuales (pp.136-152). Finalmente, Lechner detecta siete posibles puntos de conexión y seis campos convergentes (ídem, pp.157-218). Los puntos de conexión son la teoría interdisciplinar, que hemos visto en 1.1., las concepciones del ser humano y la sociedad (ver antropología), conocimiento de valores, justicia social, hermenéutica profesional del mundo de la vida, espiritualidad-sentido-superación de las contingencias, instituciones, y el trabajo con la historia y la memoria. Algunos de estos puntos se desarrollan también en este manual, ya que coincidimos en la relevancia de estos temas para el trabajo social y la espiritualidad. Los campos convergentes entre el trabajo social y la teología práctica son la consideración de ambas disciplinas como ciencias prácticas (Handlungswissenschaft), la comprensión del sentido y la significación, las relaciones teoría-práctica, el ser humano y lo social, la orientación del sujeto y la opción por los desfavorecidos.

El punto de conexión de la teoría interdisciplinar es el marco donde integrar la teología como ciencia afín, útil en la comprensión y explicación de problemas religiosos, posibles recursos religiosos para hacer frente a los problemas y marcos plurales de interpretación de experiencias religiosas o marcos normativos religiosos. El modo en que los clientes establecen o justifican sus valores y motivos para la explicación de una determinada situación o problema, o el modo de actuar en estas situaciones, puede explicarse no solo con teorías psicológicas, sino también teológicas. Analizaremos esta cuestión de manera más

detallada en 2.2., con la teología relacional de Pompey. En el trabajo social, las posiciones difieren entre una práctica profesional *libre de valores* y una práctica *transparente en valores*: la opción es introducir valores rectores claros, ya que el trabajo social es una profesión de fuerte relación con los derechos humanos (Centro de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 1994; Staub-Bernasconi 2003, 2019; Mührel y Röh, 2013). La teología transporta en un marco de valores cristianos elementos convergentes con la opción de apostar por los pobres, la dignidad humana universal, la justicia social, la solidaridad y la igualdad, la libertad, etc. La teología podría, igualmente, aportar información sobre los recursos sociales de los sistemas religiosos destinados a favorecer el bienestar de los clientes. Para los procesos de toma de decisiones éticas en las relaciones con los clientes, el trabajo social establece las características de una ética discursiva. La amplia tradición moral y casuística elaborada en teología podría conectar también con este campo.

En la búsqueda por parte del trabajo social de una comprensión pertinente del ser humano, la teología ofrece una antropología teológica que puede analizarse críticamente desde la perspectiva del trabajo social. Como mínimo, debe haber lugar para la asunción de que el ser humano es un ser espiritual, y para la comprensión de los momentos trágicos de la vida, de crisis y sufrimiento y del impulso interior de ayuda a los necesitados. La teología ofrece un enorme repertorio de metáforas, narrativas y experiencias condensadas en sus relatos bíblicos y sus interpretaciones teológicas a lo largo de los siglos. La cuestión de la justicia social como elemento esencial de la identidad del trabajo social (práctica justa y equitativa) en la evaluación ética de los casos y de la función política (rol de defensa, profesión de derechos humanos) puede conectarse con la amplia tradición de la enseñanza social católica, desarrollada desde 1891 en diferentes documentos del magisterio y principio permanente para la creación de una sociedad justa.

Para Lechner, es sobre todo la teología práctica la que conecta con el trabajo social. Naturalmente, no podemos entrar aquí en la discusión del estatus de esta teología práctica con las otras disciplinas de la teología donde se pueden observar posiciones de estatus secundario y estatus primario de algunos campos y problemas similares sobre cómo construir un enfoque interdisciplinar dentro de la teología. Pero para el tema que nos ocupa, merece la pena subrayar algunas de las características de esta teología. En este sentido, Lechner señala los argumentos de una teología cristiana y no solo una perspectiva de las ciencias de la religión. Esta teología cristiana muestra que su interés por los temas de nuestra sociedad es crítico para los valores, es universal, no depende de un marco nacional, y debe ser razonable y, en su planteamiento científico, estar conectado a otros planteamientos también científicos (véase, en este sentido, el capítulo sobre método). Otra característica es la contextualidad, lo que significa que deben integrarse experiencias de vida reales y concretas en la pluralidad de culturas y expresiones como punto de referencia para la explicación de sus contenidos (Beer, 1995). Dado que el contenido completo de la tradición cristiana es demasiado amplio para el papel de la teología en el trabajo social, el concepto de una teología elemental, centrada en cuestiones y contenidos relevantes, resulta muy útil y fue practicado en el campo de la pedagogía de la religión en los años 70. Por supuesto, la teología diaconal constituye también un punto de referencia central para una teología del trabajo social, ya que conecta con las raíces del trabajo social y atesora la tradición científica más prolongada de salvar la distancia que separa a la teología del trabajo social. El lugar original en la formación del trabajo social es conceptualizar esta teología no solo como aplicación de la teología, sino como lugar y situación generadoras de teología. En esto consiste la auténtica teología diaconal.

Lechner finaliza su investigación con una explicación de la aportación de la teología a las competencias profesionales del trabajador social. Distingue entre *competencias técnicas, personales, institucionales y socio-pastorales*.

- Las competencias técnicas están relacionadas con el conocimiento sobre las religiones, las confesiones religiosas y las visiones sobre el mundo, la antropología cristiana y la enseñanza de la sociedad, el conocimiento teológico sobre la resistencia ante las contingencias y la vida (muerte, sentido, dolor, miedo, amor, futuro, transgresiones), conocimiento histórico sobre Caritas y Diakonie.
- Las competencias o habilidades personales son los valores y actitudes cristianos, las posiciones ético sociales (solidaridad, justicia, misericordia) y la espiritualidad cristiana.
- Las competencias institucionales incluyen el conocimiento sobre las iglesias y las comunidades religiosas, su misión, las organizaciones religiosas y las instituciones de asistencia, y el trabajo social en las organizaciones de carácter religioso.
- Las competencias socio-pastorales describen los elementos de la motivación cristiana para el trabajo social, la conexión con la atención pastoral, una teoría de Caritas, la pedagogía religiosa en el contexto del trabajo social y la liturgia.

Con estos ejemplos de competencias, Lechner explica, en la última parte del libro, algunos contenidos relevantes, no como parte de un currículo fijo, sino a efectos ilustrativos. Por ahora, baste con asumir la idea más amplia de que se puede conceptualizar la teología en el contexto del trabajo social y un currículo interdisciplinar.

2.2. La teología relacional de Heinrich Pompey

Un segundo ejemplo de la relación entre la teología y otras ciencias en el contexto de las profesiones de carácter asistencial, como es el trabajo social, lo constituye la teología relacional de Heinrich Pompey (1997). El interés especial del autor fue comprender mejor los procesos de la relación asistencial desde un punto de vista teológico y psicológico y, en el caso del análisis de la relación asistencial, el modo en que se pueden relacionar e integrar las tradiciones de ayuda y las experiencias de fe en el cristianismo con los conocimientos procedentes de otras ciencias, especialmente de la psicología:

La atención pastoral sólo puede estar viva si las vidas, el sufrimiento y la miseria de las personas se ven como provocaciones de la fe y como objetos de la acción de la iglesia; si se toman en serio las preguntas y pensamientos de las personas en sus espacios de vida propios y extraños, así como las preguntas y pensamientos de otras denominaciones y religiones, y si también ellos (en el sentido del bien conocido axioma: la gracia y la salvación presuponen condiciones naturales) lanzan sus respuestas, conceptos, iniciativas, etc. por los caminos naturales del conocimiento de la vida, tal y como lo hacen la medicina, la psicología y la sociología en conexión con una teología y filosofía filantrópicas. Entonces la asistencia pastoral y Caritas pueden hacer una aportación cualificada al diácono de la vida, al bienestar de las personas que sufren y convertirse, así, en una atención pastoral viva para todos (Pompey, 1999, p.255, traducción de Gehrig).

Esto requiere una aclaración sobre cómo relacionar las disciplinas con sus diferentes marcos teóricos y lenguajes. La solución apareció para Pompey con la teoría de una *analogía estructural* de los procesos, elaborada por Heinrich Rombach (1988; 2010). Se conocieron en la Universidad de Wurzburg y pudieron dialogar sobre las posibilidades de este tipo de aplicación. El resultado fue una *teología relacional*, entendida como hermenéutica de los procesos psicológicos y sociales de interacción y comunicación donde, desde el trasfondo de un conocimiento teológico de la vida, aparecen diferentes lógicas de las ciencias (biología, psicología, sociología, etc.) en estructuras análogas (no en un sentido ontológico, sino en el sentido de procesos análogos). El objetivo es describir la relación del conocimiento teológico y otras ciencias humanas especiales con respecto a una vida exitosa o fallida.

Pompey remarca que, en las relaciones asistenciales o de ayuda, el acompañante en esta situación comunicativa tiene que ser consciente de las condiciones psicológicas, sociales, biológicas y, como diríamos en nuestro contexto intercultural, culturales relevantes con su carácter funcional dinámico, creativo, histórico y espontáneo. Para Pompey, ello implica considerar las relaciones de ayuda como una conversación diaconal entre dos personas, en las que la práctica de una presencia humana holística concreta (autenticidad) abre un espacio libre para la acción (aspecto incondicional de la libertad). El acompañante debe impregnar este espacio libre con un giro consciente, atento y sensible hacia el otro con el objetivo de fortalecer los potenciales de vida y las energías en él / ella. Pompey describe teológica y psicológicamente en estructuras análogas lo que sucede en el proceso: la lógica encarnacional de la redención en la acción sanadora y liberadora de Jesús sobre las personas que necesitan y buscan ayuda contiene una estructura psicológica-análoga en la acción asistencial, que el autor entiende como " radical solidaridad sin identificación total" (1999, p.95). Esta solidaridad radical tiene sus raíces en una espiritualidad enfática y compasiva, donde la persona que presta la ayuda se mueve y se siente movido hacia el otro no en el marco de un rol funcional, sino por su propia experiencia e identidad espiritual, que algunos autores describen como *atención configurada para la relación* (Steffensky, 2006).

3. Espiritualidad: un campo de encuentro entre la teología y el trabajo social

El punto de conexión de la *Espiritualidad* es especialmente interesante para este manual. Hoy en día, constituye un campo de estudio para diferentes disciplinas y no solo la religión o la teología. La interpretación amplia de la espiritualidad como dimensión básica universal del ser humano, vinculada a la dimensión biológica, psicológica y social, favorece el diálogo interdisciplinar y la integración de saberes de diferentes disciplinas. El trabajo social reconoce como elemento central de su práctica la atención al contexto espiritual (valores, espíritu, filosofías, ética, esperanzas e ideales de los clientes) en un marco compartido con otros contextos como el geográfico, político, socioeconómico y cultural (Centro de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 1994, p.5). Las investigaciones y publicaciones procedentes del mundo anglosajón muestran registros crecientes en las últimas dos décadas, mientras que, en el contexto alemán o español, los resultados son escasos. Parece que, al menos en Alemania, la tendencia está cambiando, con un interés especial en la atención espiritual (Zwingmann y Utsch, 2019) y ojalá este manual multilingüe, resultado de un proyecto europeo, haga más accesible el conocimiento de la espiritualidad y el trabajo social.

Para la formación, esto significa no solo la adquisición de conocimientos sensibilizadores, sino también, y más importante, conocimientos experimentados para las culturas religiosas y espirituales en forma de capacidades específicas en un marco más amplio de práctica

intercultural. Una teología práctica podría abrir espacios de encuentro y diálogo con diferentes grupos y prácticas religiosas y ser una buena aliada en estos ámbitos tanto prácticos como teóricos. Junto a las cuestiones de conocimiento, las profesiones de carácter asistencial, en concreto, no solo exigen profesionales con competencias técnicas. Lo que se demanda son personas con capacidades intelectuales, espirituales y de comunicación relacional. Esto lleva a los trabajadores sociales a limitar las experiencias en las que se sienten agotados o frustrados. Mantener el equilibrio de cercanía y distancia con el cliente para no perder esta exigente calidad humana personal exige formación, y una conexión con otras fuentes de energía y actividades destinadas a la recuperación de energía. Las prácticas y los conocimientos espirituales emergen aquí como un instrumento para prevenir el desgaste y el agotamiento profesional, o para expresar y contemplar situaciones de la vida en un marco compartido. Las tradiciones cristianas y de otras religiones ofrecen múltiples herramientas y recursos para estas situaciones. Creer que uno no es el único actor en estas situaciones complicadas, en general el encuadre religioso de un trabajo social de motivación cristiana que converge con una verdadera aceptación humana, la perspectiva esperanzadora de que en la relación de encuentro pueda surgir algo más profundo entre nosotros, el reconocimiento de un proceso de curación que afecta a ambos, son solo algunos de los elementos que ayudan a ver que el trabajo social puede descubrir, además de los recursos técnicos profesionales, elementos complementarios en las ricas tradiciones de una espiritualidad diacónica. La teología como parte de la formación puede surgir aquí como un campo que ayude al futuro trabajador social a descubrir tanto estos recursos como los suyos propios, y a construir una comprensión y práctica personales que le permitan ser sensible a las necesidades espirituales y a los potenciales de los clientes, y refuercen sus propios potenciales de resistencia, previniendo así el síndrome del desgaste en la práctica profesional.

Además de estos elementos funcionales y su importancia para la práctica profesional, la reflexión sobre la espiritualidad en la teología profundiza la comprensión del concepto y lo posiciona como elemento existencial de la vida, donde la persona no solo busca esotéricamente un mayor bienestar, sino que experimenta el movimiento interior hacia el otro de algo superior que puede describirse como una conversión, una llamada, una atención relacional más profunda, una conciencia de la conexión más profunda en la vida diaria entre los seres humanos, la naturaleza, el cosmos, Dios.

Conclusiones

A partir del enfoque interdisciplinar en trabajo social y teología, se pueden apreciar las experiencias existentes de la relación de ambos campos. Las propuestas como ejemplos y prácticas ilustraron que en un marco interdisciplinar abierto, diferentes elementos de una teología práctica pueden conectarse con cuestiones básicas del trabajo social y enriquecer el campo del conocimiento. La espiritualidad es efectivamente un concepto paradigmático para posibles encuentros donde, respetando las propias tradiciones y lenguajes, la comprensión de los procesos alcanza un nivel más profundo y, al mismo tiempo, pueden aparecer nuevos recursos para los clientes y el trabajador social como lo intentan los siguientes capítulos para ilustrar.

Preguntas para la autorreflexión

La siguiente pregunta puede ayudarlo a reflexionar más personalmente sobre el contenido del capítulo. También podría usarse para actividades grupales y capacitación en trabajo social sobre el tema.

- ¿Qué significa la interdisciplinariedad en el trabajo social?
- ¿Cómo son mis ideas sobre teología?
- ¿Qué elementos de la teología práctica parecen ser importantes para mi formación?
- ¿Cómo se integra la espiritualidad en mi programa de formación de trabajo social?

Bibliografía

- Beer, P. (1995). *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Beuscher, B., Mogge-Grotjahn, H. (Eds.) (2014). *Spiritualität interdisziplinär. Entdeckungen im Kontext von Bildung, Sozialer Arbeit und Diakonie*. Münster: Lit.
- Birgmeier, B. (2011). Soziale Arbeit: Handlungswissenschaft oder Handlungswissenschaft? Eine Skizze zur Bestimmung des Begriffs der „Handlungswissenschaften“ aus der Perspektive von Grundlagenwissenschaften und Angewandten Wissenschaften. En E. Mührel, B. Birgmeier (Eds.), *Theoriebildung in der sozialen Arbeit. Entwicklungen in der Sozialpädagogik und Sozialarbeitswissenschaft* (pp.122-148). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brekke, J. (2014). A science of social work, and social work as an integrative scientific discipline: have we gone too far, or not far enough? *Research on Social Work Practice*, 24(5), 517-523. <https://doi.org/10.1177%2F1049731513511994>
- Engelke, E., Spatscheck, C., Borrmann, S. (2016). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*. 4a ed. Friburgo en.Br: Lambertus.
- Evans, R. (1976). Some implications of an integrated model of social work for theory and practice. *The British Journal of Social Work*, 6(2), 177-200.
- Frodeman, R. (2010). Introduction. En R. Frodeman, J. Thompson Klein, C. Mitcham (Eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* (pp.XXIX-XXXIX). Oxford, UK: Oxford University Press.
- García Padilla, M. (1990). Historia de la Acción Social: Seguridad Social y Asistencia (1939-1975). En J. Alvarez Junco (Ed.), *Historia de la Acción Social Pública en España. Beneficencia y Previsión* (pp.397-448). Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Haslinger, H. (2009). *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hollstein-Brinkmann, H. (1993). *Soziale Arbeit und Systemtheorien*. Friburgo en Br.: Lambertus.
- Klein, J. T., Newell, W. H. (1998). Advancing interdisciplinary studies. En J. G. Gaff, J. L. Ratcliff, & Associates (Eds.), *Handbook of the undergraduate curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and change* (pp.393-415). San Francisco, CA: Jossey-Bass.

- Krockauer, R., Bohlen, S., Lehner, M. (Eds.) (2006). *Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. Munich: Kösel.
- Lechner, M. (2000). *Theologie in der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit*. Munich: Don Bosco.
- Mahler, R. (2018). *Christliche Soziale Arbeit. Menschenbild, Spiritualität, Methoden*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Maier, K. (2009). Für eine integrative, praktische Wissenschaft Soziale Arbeit. En B. Birgmeier, E. Mührel (Eds), *Die Sozialarbeitswissenschaft und ihre Theorie(n)* (pp.41-52). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mette, N. (1989). Sozialpastoral. En P. Eicher, N. Mette (Eds.), *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas* (pp.234-265). Düsseldorf: Patmos.
- Meusel, E. J. (1976). Entwicklung der Sozialarbeitswissenschaft als Integrationswissenschaft im Ausbildungsbereich für soziale Berufe: Ein Forschungsprojekt. *Archiv für angewandte Sozialpädagogik*,7(1), 102–114.
- Mieth, D. (1976). Der Wissenschaftscharakter der Theologie. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23, 13-41.
- Milbank, J. (1990). *Theology and social theory: beyond secular reason*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- Mührel, E., Röh, D. (2013). Menschenrechte als Bezugsrahmen Sozialer Arbeit. Eine kritische Explikation der ethisch-anthropologischen, fachwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Grundlagen. En E. Mührel, B. Birgmeier (Eds.), *Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung der Sozialen Arbeit als Profession und wissenschaftlichen Disziplin* (pp.89-110). Wiesbaden: Springer.
- Nečasová, M., Kříšťan, A. (2018). Social work in the Czech Republic: conformist or critically engaged? En C. Nieto-Morales; M. Solange de Martino Bermúdez (Coord.), *Social work in XXI Century St. Challenges for academic and professional training* (pp.44-57). Madrid: Dykinson.
- Obrecht, W. (2004). Soziale Systeme, Individuen, soziale Probleme und Soziale Arbeit. Zu den metatheoretischen, sozialwissenschaftlichen und handlungstheoretischen Grundlagen des „systemtheoretischen Paradigmas“ der Sozialen Arbeit. En A. Mühlum (Ed.), *Sozialarbeitswissenschaft – Wissenschaft der sozialen Arbeit* (pp.270-294). Friburgo en Br.: Lambertus.
- Pannenberg, W. (1976). *Theology and the Philosophy of Science*. Trans. Francis McDonagh. Philadelphia: Westminster Press.
- Pfaffenberger, H. (1993). Entwicklung der Sozialarbeit/Sozialpädagogik zur Profession und zur wissenschaftlichen und hochschulischen Disziplin. *Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit*, 24(3), 196-208.
- Pompey, H. (1997). Beziehungstheologie - das Zueinander theologischer und psychologischer "Wirk"-lichkeiten und die biblisch theologische Kontextualisierung von Lebens- und Leidenserfahrungen. En idem (Ed.), *Caritas - das menschliche Gesicht des Glaubens: ökumenische und internationale Anstöße einer Diakoniethologie* (pp.92-127). Würzburg: Echter.

- Pompey, H. (1999). *Leben, Leiden und Helfen als Inspiration und Ort persönlich erfahrener lebendiger Seelsorge. Lebendige Seelsorge*, 4/5, 247-255.
- Rombach, H. (1988). *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. Freiburg, Munich: Karl Alber.
- Rombach, H. (2010). *Substanz, System, Struktur. Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte. Vol. 1+2*. 3.ed. Friburgo, Munich: Karl Alber.
- Sauter, G. (Ed.) (1973). *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe*. Munich: C. Kaiser.
- Staub-Bernasconi, S. (1994). Soziale Arbeit als Gegenstand von Theorie und Wissenschaft. En W. R. Wendt (Ed.), *Sozial und wissenschaftlich arbeiten. Status und Positionen der Sozialarbeitswissenschaft* (pp.75-104). Friburgo en Br.: Lambertus.
- Staub-Bernasconi, S. (2003). Soziale Arbeit als (eine) „Menschenrechtsprofession“. En R. Sorg (Ed.), *Soziale Arbeit zwischen Politik und Wissenschaft: Ein Projekt des Fachbereichs Sozialpädagogik der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg* (pp.17-54). Münster: Lit.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. 2.ed. Opladen y Toronto: Barbara Budrich.
- Staub-Bernasconi, S. (2019). *Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit. Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen*. Opladen: Barbara Budrich.
- Steffensky, F. (2006). *Schwarzbrot-Spiritualität*. Stuttgart: Radius Verlag.
- Steinkamp, H. (1991). *Sozialpastoral*. Friburgo en Br.: Lambertus.
- Tucker, D. J., Garvin, C., Sarri, R. (Eds.) (1997). *Integrating knowledge and practice: the case of social work and social science*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Turner, J., Turner, S. (1990). *The impossible science: an institutional history of American sociology*. Newbury Park, Calif: Sage.
- United Nations Centre for Human Rights (1994). *Human rights and social work. A manual for schools of social work and the social work profession*. Geneva: United Nations.
- Zwingmann, C., Utsch, M. (2019). Spiritualität und Soziale Arbeit. *Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen*, 8(2), 129-130. <https://doi.org/10.1515/spircare-2019-0008>.

I.5. La conexión del trabajo social con el derecho, la ética y la religión

DOI: 10.6094/UNIFR/221540

Nándor Birher

Introducción

Casi todo el trabajo social comienza con la pregunta: ¿qué normas (externas e internas) han llevado al cliente a esta situación? ¿Por qué se convirtió en vagabundo, adicto, por qué nadie lo cuida? La raíz de estas preguntas se encuentra en las normas que definen la vida de todos nosotros. Aún así, podría parecer extraño en la esfera social que, en lugar de simplemente analizar la ética del trabajo social, examinemos la relación de tres sistemas normativos básicos: derecho, ética y religión. Suponemos, sin embargo, que es insuficiente centrarse meramente en la ética, ya que no podemos ignorar el contexto de ninguno de los sistemas normativos. La ley, la ética y la religión pueden tener un impacto conjunto en la sociedad. Ello es cierto a pesar del hecho de que la gente tiende a tratarlos por separado o, lo que es peor, a confundirlos. Es responsabilidad primordial del trabajador o gestor social conocer los tres sistemas normativos, la legislación pertinente, la ética que controla el comportamiento y las reglas religiosas y aplicarlas simultáneamente tanto a nivel personal como social.

El presente estudio ayuda a dar respuesta a preguntas como: ¿cuál es el papel de un código ético en una institución social? ¿Cómo relacionarse como trabajador social con las necesidades y requisitos de un cliente religioso? ¿Deben tenerse en cuenta las consideraciones legales, morales o religiosas? ¿Cuál es el papel del derecho nacional en una organización social internacional?

El estudio no proporciona respuestas detalladas, sino que presenta aspectos a lo largo de los cuales podemos separar las reglas de la ley, la moral y la religión.

Comencemos con algunos ejemplos.

Mientras que, en la vida diaria, en la mayoría de los países europeos, era norma de comportamiento dar la mano al comienzo de una reunión, durante la pandemia de Covid-19, se convirtió en norma no darla.

Grabado en la pared de entrada de la catedral de Friburgo, se puede encontrar la forma de una barra de pan. El tamaño del contorno sirvió de medida para comprobar el tamaño de las hogazas de pan que se venden en las panaderías de la ciudad. Si no encajaban y no llenaban el contorno, no cumplían con la norma. Los panaderos debían cumplir con esta norma y los clientes tenían derecho a quejarse si el pan que compraban no era tan grande como el prescrito. Junto a la grande, hay grabada en la misma pared una barra más pequeña. Se agregó más tarde en época de crisis económica. Había variado la norma para las hogazas de pan. El precio del pan era el mismo, pero su tamaño había disminuido. Ahora, los panes tenían que ajustarse al modelo más pequeño, la nueva norma.

En el sistema social alemán, todo ciudadano tiene derecho a un ingreso que garantice lo mínimo para una vida digna, generalmente llamado "Hartz IV". Una herramienta primaria para el cálculo de este ingreso mínimo es cuál es el supuesto requisito estándar para la vida durante un mes, compuesto por supuestos requisitos de alimentación, vestimenta, higiene, hogar, electricidad y otras necesidades de participación en la vida social y cultural.

En pediatría, los médicos (junto con los padres) suelen comprobar el desarrollo del organismo y las capacidades de un niño esperables dentro de rangos específicos para garantizar un desarrollo saludable. Los rangos ofrecen una orientación de acuerdo con la

mayoría estadística de casos dentro de los cuales completar ciertos hitos del desarrollo infantil.

En las comunidades de fe cristiana, los fieles están acostumbrados a rezar la llamada oración del "Padre Nuestro" todos los días. En las comunidades de fe musulmana, la norma es rezar oraciones específicas cinco veces al día.

Como trabajador social, uno se encuentra casi exclusivamente en situaciones en las que debe tener en cuenta las normas de la ley, la moral y, a menudo, incluso aspectos de la religión al mismo tiempo. Pero, esta tarea no es nada fácil si comparamos las diferentes respuestas que un abogado, o un estudiante de ética o uno de teología dan a la simple pregunta de lo que ven cuando miran por la ventana.

El abogado ve entidades y objetos legales. La respuesta de la ética es que hay otras personas ahí fuera con las que nos vamos a encontrar. El teólogo ve criaturas de Dios.

Entonces, ¿cómo se pueden conciliar estos aspectos? Para responder, necesitamos ver cuáles son las normas y cómo se relacionan entre sí.

Las personas vivimos nuestras vidas a través de reglas. Estas reglas (las llamaremos normas) pueden provenir de la convicción del individuo o de las regulaciones de la comunidad. En nuestro artículo, distinguimos tres grupos de normas: leyes, ética y religión. Cada uno de ellos influye en las decisiones de los individuos. Sin embargo, sería un error pensar que estas normas no pueden distinguirse claramente entre sí o creer que no tienen nada que ver una con la otra. Mezclar las normas del derecho, la ética y la religión puede llevar al fanatismo, pero negar sus conexiones entre sí podría dar lugar a una injusticia total (*summum ius summa iniuria*).

Qué puedes aprender en este capítulo

La espiritualidad es fundamental, pero sin poder responder a las preguntas siguientes en una situación determinada de toma de decisiones:

qué se nos permite hacer,

qué deberíamos hacer,

por qué actuamos en última instancia,

la verdadera esencia de la espiritualidad puede verse oscurecida: la relación con la otra persona y con la Verdad.

Es precisamente por este motivo que resulta fundamental en el ámbito social tener claras las normas por las que tomamos decisiones que afectan directamente al bienestar físico y mental de nuestros semejantes. El propósito de este artículo es mostrar cómo las normas legales, éticas y religiosas pueden interrelacionarse y conducir a decisiones responsables tanto a nivel individual como colectivo.

Para cada institución, especialmente para la iglesia y sus trabajadores, resulta esencial ver bajo qué principios básicos toman sus decisiones, ofrecen ayuda, hacen sacrificios o son remunerados. Es fundamental que estos principios se definan claramente, ya sea mediante reglas o incluso mediante símbolos religiosos, tanto de forma verbal como no verbal.

Conocimientos

Los lectores pueden distinguir entre cada orden de normas y comprender el modo en que las normas pueden relacionarse entre sí.

Habilidades

Los lectores serán capaces de colocar su propia espiritualidad en el campo de fuerza de las normas y encontrar respuestas a las preguntas: ¿qué se me permite hacer?, ¿qué debo hacer?, ¿por qué actué finalmente?

Actitudes

Actuación responsable en situaciones de toma de decisiones, pensando dentro de una red de normas. Toma de conciencia de que la espiritualidad y las normas están interrelacionadas.

1. Conceptos básicos

Como introducción a nuestro tema, es fundamental plantear algunas piedras angulares a lo largo de las cuales se puede entender el resto de este trabajo.

1.1. La comunidad y el individuo

El bien común y el individual no pueden separarse en la antigua tradición filosófica. Platón afirma claramente en su obra, "República", que el individuo sólo puede prosperar junto con los demás y que la cuestión de la justicia puede explorarse más eficazmente en la "República" a través de la cooperación comunitaria. Esta idea es reforzada por el discípulo de Platón, Aristóteles, quien aborda esta cuestión de manera más práctica y presenta al hombre como ser social, como *zoon politikon*, siendo el individuo prácticamente incapaz de vivir (sin comunidad).

El individuo y la comunidad se remiten mutuamente. El trabajo social es un campo que se caracteriza por la conjunción en beneficio de los necesitados del compromiso personal del trabajador social y los valores de las expectativas sociales, la legislación y los códigos éticos.

1.2. El "verdadero ser humano"

Los seres humanos no pueden vivir sin reglas. Una de sus *ventajas evolutivas* más importantes es su capacidad para compartir, ya sea como gesto de buena voluntad o por envidia, pero aspiran a compartir las cosas por igual, tratando de establecer la justicia a través de reglas. Sin embargo, sería un error pensar que esta *ventaja evolutiva* puede garantizarse por medios puramente legales. De hecho, la justicia tiene un arraigo mucho más profundo, concierne a todo el ser humano como ser eterno y está íntimamente relacionada con el tema del sacrificio, también conocido como amor. Porque la justicia no es una cuestión puramente formal (procesal), sino la existencia plena de la persona en su totalidad.

La capacidad de repartir de manera equitativa está influenciada por un lado por la envidia y por otro lado por el deseo del hombre como ser espiritual de ayudar a los demás y ser solidario, o amar a los demás para saborear, así, la felicidad de la eternidad, como Erich Fromm (1977) señaló. Las reglas y normas en una situación ideal ayudan a las personas y a la comunidad a distribuir equitativamente.

La distribución equitativa permite al individuo vivir lo mejor posible como miembro de una comunidad más viable. Sin embargo, la justicia no existe así porque sí, sino que sus técnicas están determinadas por reglas.

Además, las reglas, ya sean las normas del derecho, la moralidad o incluso la religión, ayudan a elegir la vida sobre la muerte. El sistema social creado por la ley ayuda a los débiles a vivir una vida digna de un ser humano. La moralidad, a través del intercambio justo, sirve a la supervivencia de la comunidad, y la religión habla de vida eterna.

1.3. *Sistemas normativos*

Para comprender los sistemas normativos, necesitamos conocer a los creadores y usuarios de las normas; el zoon politikon, el ser inteligente, el ser humano. Parece haber una estrecha relación entre nuestra humanidad y nuestras normas.

Para tener una imagen bien definida de nuestra sociedad, debemos examinar los sistemas normativos que la crean: derecho, religión y ética. Aunque ha habido aspiraciones constantes a lo largo de la historia de considerar las normas individualmente, ignorando a los demás grupos, se ha demostrado una y otra vez que las leyes, la ética y las religiones deben formar colectivamente los marcos funcionales de la sociedad. Efectivamente, supone un problema fundamental no separar las normas (derecho, ética y religión), o no definir sus conexiones con claridad. Sin esto, los conceptos se fusionarían, dando lugar posiblemente a graves problemas.

Por ejemplo, disfrazar conflictos de motivación económica como si fueran religiosos podría generar un conflicto tan profundo que no habría posibilidad de solución *racional*. Asimismo, resultaría extremadamente arriesgado usar la ley simplemente como herramienta práctica para reemplazar la ética social, ya que hay valores que la ley no puede defender y proteger por sí sola.

En la vida diaria, suele ocurrir que tomamos decisiones en base a diferentes normas de diferentes maneras. En el campo del trabajo social, a menudo nos encontramos en situaciones en las que la armonización de las reglas de cada sistema normativo es fundamental en la práctica. ¿Podemos aprovechar nuestras relaciones si necesitamos encontrar un lugar para familiares en una institución social? ¿Puede la legislación prohibir el sacrificio kosher o podemos recomendar audazmente el aborto como ayuda familiar si la ley lo permite? Podemos responder razonablemente a cada una de estas preguntas sólo si podemos interpretarlas por separado de acuerdo con las normas del derecho, la moral y la religión.

Además de las preguntas fundamentales, en la práctica diaria necesitamos comprender las normas por las que se crean, por ejemplo, códigos éticos, lo que el encargado del mantenimiento de la iglesia puede prescribir en una institución social o lo que significa *calidad* en el sistema de garantía de calidad de la institución social.

La ley

Encontrar la definición de ley es una tarea ardua, ya que no existe una respuesta unificada a la pregunta de qué es la ley. Por tanto, la definición de ley se debate entre dos extremos. Uno afirma que se trata de un sistema independiente, que no tiene nada que ver con otros sistemas normativos; básicamente: sistemas legales aprobados, influidos por la política en los países occidentales, y creados mediante reglas estrictas. Por el contrario, la teoría posmoderna afirma que el derecho es la amalgama de diferentes prácticas, discursos e instituciones, donde las reglas del estado, la religión y la sociedad están presentes simultáneamente en una confusión irrenunciable. Por lo tanto, la única certeza de la ley es que debemos obedecerla.

En este artículo, definimos la ley como un *orden justo*. Si queremos abordar el derecho desde la perspectiva de la positividad jurídica, deduciendo el derecho desde una perspectiva puramente jurídica, tendríamos que declarar que el derecho no tiene, y no puede tener, ninguna base absoluta. Por el contrario, sostenemos que la *voluntad no dirige a la mente espontáneamente*, sino para hacer la sociedad justa. La ley es la voluntad dirigida hacia la justicia. En la ley, la voluntad se manifiesta principalmente a través del poder y la *sanción*. La ley refleja las relaciones de poder entre las personas, designando a los titulares de derechos y obligaciones. En su interpretación original, la ley es justa y concede a todos según

lo que merecen. La pregunta *¿quién se merece qué?* es algo complicada y difícil de definir. Así, cuando nos esforzamos por definirla, a menudo nos deslizamos hacia el campo de la ética. Sin embargo, las leyes son la base del orden social y, por tanto, la moral que las acompaña es la virtud relacionada con la ley. El propósito de la ley es definir claramente y mantener el orden social, incluso mediante sanciones, si fuera necesario.

Ética

Mientras que la religión puede interpretarse en la relación Dios-hombre, la ética lo hace en la relación comunidad-individuo. El objetivo de la ética es dar sentido a la convivencia en las comunidades (*¿cómo me comporto bien en mi comunidad?*). Además, el individuo puede interpretar sus acciones de acuerdo con su propia moral (*¿qué me dice mi conciencia?*). En la ética, una acción se dirige desde la comunidad al individuo (ethos), mientras que la otra se dirige desde el individuo a la comunidad (ethos, moral). El propósito de la ética es hacer que la vida de una comunidad, incluida la del individuo, sea más armoniosa y adecuada al mantenimiento de la comunidad. Dado su propósito, la ética es una ventaja evolutiva tal que ayuda a garantizar la supervivencia duradera de la comunidad. Se basa en la confianza mutua, la responsabilidad por la comunidad y la capacidad de utilizar los conceptos tanto del bien como del mal. *Está claro que la ética no tiene nada que ver con el concepto corriente de castigo.*

En nuestra era de individualismo, el punto de partida de la ética es la felicidad del individuo. Puede parecer que existen tanto leyes como ética para que el individuo pueda vivir feliz, sin molestar a los demás. En cambio, en lo que respecta a la moral, Arno Anzenbacher (1984) afirma acertadamente, con referencia a Kant, que es un deber moral primordial luchar por nuestra propia perfección y la felicidad de los demás. Este principio puede ser el centro de toda ética.

La conciencia colectiva significa oportunidad y obligación al mismo tiempo. Se trata de una oportunidad para validarnos a nosotros mismos y la obligación de respetar la validación de los demás o su posibilidad de autovalidación. Los equivalentes, a un nivel emocional superior, son la responsabilidad y el amor. La verdadera ética no es una simple relación *yo-tú*, sino una relación compleja entre *nosotros*.

La ética puede llegar a ser hasta innecesaria, y no porque la ética sea *solo la ausencia de oportunidad*, sino porque debería estar tan profundamente arraigada en nuestras vidas cotidianas que ni siquiera deberíamos percatarnos de su existencia. Bonhoeffer describió esta condición ideal del siguiente modo:

La época en que la ética se convierte en su propio tema debe sustituirse por una época en que la moralidad vuelva a ser sentido común y hable sin reservas cuando la comunidad se desmorone o algo amenace su orden, y una vez que el orden se restablezca, pueda volver a pasar a un segundo plano, al silencio. ... El lugar de la "necesidad" es allí donde algo falte (Bonhoeffer, 1995, p.228).

Religión

La esencia de la religión es el reconocimiento de lo *Sagrado*, que es independiente del hombre (Otto, 1968). La religión en sí misma no tiene nada que ver con el derecho o la ética. La religión es una relación directa Creador-creación en su subordinación radical e inmutable. El propósito de la religión es satisfacer el deseo de plenitud de los seres humanos, de esas criaturas indefensas (Mängelwesen). El punto de partida de la religión es que nuestra existencia en este mundo no es evidente por sí misma. Los seres humanos llegaron a la existencia desde la inexistencia y tratan de mantenerla para siempre. El hombre comprende

que, sin su existencia personal, el mundo sería completamente diferente, su existencia personal tiene un valor irrepetible. En otras palabras, la existencia de la humanidad tiene un comienzo, pero no un final. Este sentimiento de eternidad conduce a las personas hasta Dios. Solo pueden encontrar la realización de su existencia finita en la eternidad con Dios y en Dios. Esto les da la fuerza para considerar la vida – aquello que *Dios ha propiciado* – el mayor regalo digno de transmitir; para darse cuenta de la razón de las necesidades y el sufrimiento y para poder ayudar a los demás. En la percepción de las religiones, la vida terrenal puede entenderse lógicamente como una fase de transición (y no un estado final) entre la inexistencia y la eternidad. Es por ello que este mundo no es donde las personas religiosas deben encontrar su paraíso final (ya que la naturaleza de la materia lo hace imposible). Deben, en cambio, cooperar con otros para prepararse para la eternidad. Este es el origen de todas las actividades sociales eclesiales.

Es una simplificación frecuente encontrar el origen de las reglas éticas y posteriormente las legales en la religión. Sin embargo, hemos visto que la religión no es simplemente un sistema de reglas, sino una relación Creador-criatura que explica la existencia personal. El fenómeno en sí no es nuevo en absoluto, ya que la presunción de que las reglas se construyen unas sobre otras de esta manera ya estaba ampliamente presente en las culturas antiguas. El derecho romano fue el primer sistema legal en el que se clarificaron los límites; la ley, como entidad independiente, se definió separadamente de la ética. Sin embargo, si profundizamos en este tema, vemos que los mandamientos de los libros sagrados eclesiales no pueden considerarse normas éticas directas, ni reglas legales, sino que fueron convertidos en leyes prácticas y aplicables por oradores legales. Sería ridículo pensar que el cumplimiento de las reglas religiosas (mandamientos, leyes) podría otorgar a cualquiera derechos contra Dios. Ese no es el propósito de la religión. La esencia de toda religión es que Dios se vuelve hacia los seres humanos, y no al revés. Kierkegaard (II 306) afirma claramente en su oración final después de su carta “El equilibrio entre lo estético y lo ético en el desarrollo de la personalidad”: *contra Dios, siempre nos equivocamos*. Esto es así porque, si amamos a alguien, queremos que tenga razón en todo momento, y lo es aún más cuando se trata de adorar a Dios. La religión supone el vínculo existencial con el Creador construido sobre el compromiso personal de la fe. Debido a la experiencia existencial de los seres humanos, no parece prudente hacer trazar el origen de los conflictos de la humanidad a los principios de la religión. Naturalmente, la práctica de la religión es otra cuestión.

El amor de Dios, esencia de la religión, nunca es el amor de algún tipo de principio moral; más bien, es el encuentro personal con Dios y la confianza en la providencia divina. Se trata de una relación personal desde que Dios se hizo persona – según las costumbres judías – como Padre, y la tradición cristiana añadió a este concepto las ideas del Hijo y del Espíritu Santo. Solo las personas pueden corresponder al amor. Las cosas, las ideas y los principios no pueden hacerlo.

La religión en sí misma no equivale a la ética ni a la ley; pero, la ética absoluta (si es que existe) solo puede ser posible si existe una conexión fundacional entre Dios y el hombre. La esencia de la ética, necesariamente con validez universal, sólo puede ser que reconozcamos la *lógica de la creación*. Sin tal certeza preconcebida, la ética global es impensable. Según Martin Buber,

Cuando el Absoluto habla en la relación recíproca, no existen posiciones autonómicas o heteronómicas. Efectivamente, el significado de reciprocidad radica en que el Absoluto no desea imponerse sino ser libremente aprehendido. Nos ofrece algo que aprehender, pero no nos entrega la aprehensión. Nuestro acto debe ser enteramente propio para que lo que deba revelarse sea revelado, incluso lo que cada

individuo haya de revelarse a sí mismo // haya de revelar cada individuo a sí mismo. En la teonomía, el derecho divino te buscará, y la verdadera revelación te será revelada. (Buber, 2016, pp. 86-87)

Las religiones no pueden ser destruidas por la fe en base a la moral. Este tema es analizado en la Ética de Bonhoeffer. Dios es mucho más grande que nosotros; puede *suspender* la ética en cualquier momento. “El mandamiento nos libera del miedo y la incertidumbre de las decisiones cuando nos convence de su contenido real y nos conduce a la certeza, y no solo cuando nos amenaza como transgresores”. Solo podemos encontrar sentido a esto si estamos convencidos de nuestra fe, convencidos de que Dios nos ama y desea siempre lo mejor para nosotros tanto individual como colectivamente.

2. El "encuentro" entre leyes, religión y ética

Después de analizar los conceptos básicos de ley, religión y ética, es evidente que cada uno de estos conceptos trata sobre el *encuentro* entre la vida individual y social del hombre. Encuentro significa relación entre las personas, que es la fuente de toda la vida, tanto en el sentido espiritual como biológico. Toda vida real es encuentro (Buber, 1970, p.15). Aparte de este aspecto común, son también evidentes las diferencias.

Como hemos visto, las normas nos ayudan a hacer nuestra vida más humana a nivel individual y colectivo, lo que implica, sobre todo, encontrar la manera de que las tres normas funcionen juntas de manera más eficiente. Por ejemplo, ¿cuál es mi papel en el sistema de gestión de la calidad de mi institución en lo relativo a las necesidades religiosas de la organización a la que pertenezco, si su satisfacción no es obligatoria por ley? ¿O prefiero un cliente que no tenga necesidades religiosas complicadas a otro con requisitos especiales de comida y oración? Cabría incluso otra pregunta, ¿puedo escuchar a mi conciencia en lugar de obedecer la ley? Para poder responder a estas preguntas, debemos, ante todo, ser conscientes de los *encuentros* y de las condiciones de cada orden normativo.

Naturalmente, debido al encuentro, el punto de referencia común, los efectos combinados de las leyes, la religión y la ética son cruciales para el beneficio de la sociedad. La aplicación conjunta de normas es clave y ningún de los tres órdenes debe arrogarse la exclusividad. Ninguna religión debe mantener la reivindicación de jurisdicción legal sobre la sociedad. Tampoco debería ningún sistema legal colonizar religiones disfrazado de derechos humanos.

Debemos reconocer que la aplicación combinada de las normas del derecho, la moral y la religión puede ser verdaderamente apta para establecer un orden social viable. Sin embargo, no podemos esperar que Dios otorgue normas o cree leyes directamente, sin la interferencia del hombre, o pensar que la ética reemplaza a Dios; o quizás que tener un sistema legal hace que la ética y la religión sean redundantes. Cada concepto por sí solo es categoría fundamental del encuentro. La religión es el encuentro con el *Totalmente otro*, la ética es el encuentro con el Otro, la ley es el encuentro con el titular de derechos/deberes.

Es tan vital como difícil separar con claridad los sistemas normativos, ya que las tres disciplinas deben trabajar juntas en lugar de enfrentarse en luchas de poder entre sí.

2.1. Los juegos que la gente practica

En su libro “Games People Play” (1964), Eric Berne introduce el *análisis transaccional* como forma de interpretar las interacciones sociales. Describe tres roles, conocidos como el Padre, el Adulto y el Niño, y postula que muchos comportamientos negativos pueden atribuirse al intercambio o confusión de roles. La segunda mitad del libro relaciona una serie de *juegos mentales* en los que las personas interactúan a través de una serie de modelos de *transacciones* predecibles, superficialmente plausibles (es decir, pueden parecer normales

para los espectadores o incluso para los participantes), pero que en realidad ocultan motivaciones, incluyen un significado privado para los implicados y conducen a un resultado predecible bien definido, generalmente contraproducente.

Cada sistema legal intenta a menudo adoptar las formas de comunicarse y el lenguaje de los otros, lo que genera una confusión significativa. Comienza la competición entre órdenes jurídicos. Este es un tema bien conocido para el trabajador social. Al final de estas partidas, generalmente resulta que un conjunto de normas usa al otro de manera intencionada, debilitando su genuina autonomía.

Un excelente ejemplo de este fenómeno es cuando la religión pretende obligar con la fuerza de la ley, y en lugar de dirigir la atención a las razones básicas y fundamentales, impone obligaciones fanáticamente rígidas.

Lo mismo sucede cuando la moral rechaza la noción de *debería* que surge de la libre voluntad y, en cambio, la obliga, como ocurrió en la época de la moral socialista.

Por supuesto, también puede darse el caso de que la norma de la ley quiera someter a la moralidad, y posiblemente a la religión, y crear derechos aparentemente universales que imponer a todo el mundo. Puede haber múltiples variantes de cómo una norma intenta envolver a la otra.

Descripción del juego según el libro de Berne:

C (Cebo/Invitación) + G (Aceptación de la invitación) = R (Respuesta) => X (Cambio de rol) => Resultado en forma de pago de dividendos (P)

La C representa el planteamiento de un reto que, al ser aceptado por el otro, revela una debilidad en él (G). Esto da lugar a una serie de intercambios o respuestas hasta que alguno de los participantes adopta un rol distinto al inicial (X), con lo cual la partida finaliza y los participantes recogen sus dividendos en la conclusión final (P).

Examinemos todo esto con un ejemplo del orden normativo. Como los comunistas de la Unión Soviética eran conscientes de que no podían imponer la moral marxista por sí sola, aprovecharon la debilidad de la sociedad que confiaba en la ley para crear la constitución soviética. Los tribunales operaban bajo la constitución soviética y, sin embargo, consistentemente las sentencias podían incluso escribirse de antemano en nombre de la moralidad, haciendo imposible el valor de la ley. En este caso, la moralidad marxista, con una jugada, sobrescribió lo que es la esencia del sistema legal.

Lo mismo puede ocurrir en el caso de cualquier dictadura o fanatismo religioso cuyas ideologías atacan las convicciones morales y la conciencia jurídica de las personas, dando a entender que, después de todo, las creencias religiosas o políticas están por encima de todas las normas.

En el campo del trabajo social, podemos encontrar casos similares en que un mendigo busque ayuda mediante referencias a Dios o en que la institución solo use el código ético para sancionar a alguien (si no hay legislación directamente aplicable al caso).

Todo ello genera tensiones importantes. Resulta interesante el modo en que lo expresa el cardenal Sarah desde una perspectiva legal. Según él, el juego de la ley con la moral consiste en confinar la vida del hombre occidental en el marco estricto del ordenamiento jurídico, privándole prácticamente de su libertad. Sin embargo, para que un individuo disfrute de libertad en algún lugar, el sistema jurídico proporciona libertad de las limitaciones morales y religiosas clásicas para vivir en libertad. Es decir, la inmoralidad y la impiedad se convierten en territorio de la libertad sin darnos cuenta de que la ley nos está privando cada

vez más de la libertad real por este método, forzándonos a entrar en una matriz global de producción y consumo (Sarah y Diat, 2019, p.348).

2.2. Complejidad de las normas

Al observar la historia del desarrollo del derecho, podemos ver cómo las definiciones de cada orden de normas han evolucionado a lo largo del tiempo. Esto no es algo definitivo, sino un proceso en constante cambio.

Según este enfoque, el hombre primitivo imaginaba a Dios como el creador de la ley y las reglas éticas. A este período le siguió otro en el que la gente pensaba que Dios *delegaba su poder en el monarca*, quien se convirtió en el creador de la ley y el guardián supremo de la ética en el nombre de Dios. Posteriormente, el hombre de la Ilustración con el tiempo *superó su infancia* y, primero, mediante la razón, luego mediante el poder y el dinero, creó la ley que esencialmente abarca las normas tanto de la religión como de la ética. La fe y la ética que van más allá de la ley no forman parte de las cosas universalmente válidas de la sociedad.

En los diálogos interreligiosos modernos, es fundamental aclarar las relaciones entre las diferentes normas. Hay que explicar que la ejecución de un converso del islamismo al cristianismo no es la voluntad de Dios, sino un mecanismo de defensa erróneo de la comunidad, o posiblemente un acto lícito que viola las normas éticas y religiosas.

Puede conducir a malentendidos pensar que un sistema legal tiene raíces religiosas o creer que la ley no tiene otra base que la propia ley. Los sistemas legales y la ética nunca redimirán a nadie, y tampoco es su propósito. Del mismo modo, la policía religiosa tampoco acercará nadie a Dios. En realidad, no es la ley, sino los seres humanos quienes necesitan ser religiosos para acercarse a su Creador.

Resulta esencial darse cuenta de que el hombre no solo cree en Dios para la salvación o por temor a algún tipo de infierno. El hombre cree en Dios porque es una necesidad existencial para él. Mire donde mire, encuentra a Dios, sin el cual no puede hallar el sentido de sí mismo, de su existencia finita. Del mismo modo, el hombre no es ético porque tenga miedo a ser excluido, sino porque, de otro modo, no sería capaz de pensar en sí mismo como individuo sano; no podría pertenecer a ninguna comunidad. Es obvio, igualmente, que los ciudadanos no respetamos la ley porque seamos expertos en derecho o hayamos leído la Teoría de la Sociedad de Luhmann (1983) o la constitución, sino porque el sistema legal protege nuestros intereses fundamentales y, en caso de disputas, proporciona un marco aparentemente objetivo para un juicio adecuado. Básicamente, tampoco dejamos de cometer delitos porque conozcamos el código penal en detalle, sino porque nuestro sentido natural de la ley, nuestro sentido moral, protesta contra la comisión del pecado.

Sería inútil intentar librar a la religión de su base divina o intentar subordinar el orden jurídico a una legitimación trascendente. Estas aspiraciones siempre fracasan. En cambio, necesitamos crear una visión del ser humano que englobe a la ley, la ética y la religión. No hace falta hallar a toda costa la intersección entre los conjuntos ley, ética y religión; en su lugar, debemos colocar cada uno de ellos en un conjunto más amplio. Y este es el conjunto de seres humanos que se comprenden a sí mismos de forma individual y colectiva. Necesitamos pensar en el hombre como un ser que necesita la religión, la ética y la ley para su autocomprensión y la supervivencia de su comunidad. La imagen de la ley no es otra cosa que la propia imagen de mí mismo, por lo que la pregunta es apropiada: ¿Cómo se relacionan mi voluntad, mis normas y mi religión con la voluntad del estado con respecto a mí?

Como ejemplo de la necesidad de la separación de los sistemas normativos, podemos afirmar que, a pesar de las apariencias, el mandamiento *No matarás* no significa exactamente lo

mismo en los sistemas normativos de la ley, la ética y la religión. En la ley, *cualquiera que mate a otro* debe ser castigado, asumiendo que su acción es peligrosa para la sociedad. Matar a un feto o el acto de eutanasia son asesinatos, pero en determinados sistemas legales, no se considera así y no se convertirá en un caso de derecho penal porque el legislador no lo considera peligroso para la sociedad, o simplemente no lo somete a regulación (por ejemplo, desde la perspectiva del derecho penal, un feto podría no ser considerado un ser humano, o el legislador podría definir excepciones de cuándo es aceptable matar a alguien). El sistema normativo de la ética adopta un enfoque totalmente distinto; en este caso, la interpretación del mandamiento *No matarás* refleja las costumbres de una sociedad y la conciencia del individuo. Incluso cuando el aborto es legal, la madre puede tener dificultades para lidiar con su conciencia. Además, el sistema de normas de la religión eleva toda la cuestión a una dimensión completamente nueva e interpreta el mandamiento de *No matarás* como parte de la relación Creador-creación, lo que incluiría el daño al medio ambiente, las adicciones dañinas y la muerte de animales.

Así, queda claro que estamos hablando de sistemas normativos que funcionan dentro de sus propios órdenes lógicos, y cada uno de ellos –siguiendo sus propias reglas– transforma el mundo exterior en su propio sistema de signos de forma normativamente cerrada. Con todo, ello no implica que no haya conexión entre los sistemas normativos, o que no se acerquen entre sí con *apertura cognitiva*. Tanto la ley como la ética como la religión tienen un planteamiento distinto respecto a las cuestiones fundamentales de los seres humanos, sobre lo que deben hacer o cómo deben vivir.

Cuadro 1. Preguntas fundamentales de los sistemas normativos

	<i>Pregunta</i>	<i>Respuesta</i>	<i>Pregunta fundamental</i>
<i>La ley</i>	¿Qué se me permite hacer?	Todo lo que no está prohibido	¿Qué debo hacer?
<i>Ética</i>	¿Qué debo hacer?	Todo aquello que satisfaga mi perfección y la felicidad de los demás	¿Qué debo hacer?
<i>Religión</i>	¿Por qué se me permite? ¿Por qué debo actuar?	Por el amor al Creador y a los demás, con el fin de su existencia	¿Por qué debo actuar?

Fuente: Elaboración del autor.

Cuadro 2. Aplicación de las preguntas fundamentales de los sistemas normativos

	<i>Pregunta</i>	<i>Respuesta</i>	<i>Pregunta fundamental</i>
<i>La ley</i>	¿Qué se me permite hacer?	Todo lo que no está prohibido	¿Qué debo hacer?
	¿Robo? Código penal: "Todo el que tome de otro algo que no es suyo con el fin de quedárselo ilegalmente cometerá el delito de robo"	No será robo si tome el coche de otra persona solo para usarlo. No es robo si no prueban que soy yo.	¿Corro el riesgo de fallar? ¿Tengo un buen abogado?
<i>Ética</i>	¿Qué debo hacer?	Todo aquello que satisfaga mi perfección y la felicidad de los demás	¿Qué debo hacer?
	¿Robo? 2407 En materia económica el respeto de la dignidad humana exige la práctica de la virtud de la <i>templanza</i> , para moderar el apego a los bienes de este mundo; de la <i>justicia</i> , para preservar los derechos del prójimo y darle lo que le es debido; y de la <i>solidaridad</i> , siguiendo la regla de oro (Catecismo de la Iglesia Católica)	También es robo si me aprovecho de mis empleados o de la naturaleza.	¿Puedo elegir libremente contra mis deseos e inclinaciones en aras del sentido común?
<i>Religión</i>	¿Por qué se me permite? ¿Por qué debo actuar?	Por el amor al Creador y a los demás, con el fin de su existencia	¿Por qué debo actuar?
	¿Robo? Jesus alaba a Zaqueo por su promesa "y si en algo he defraudado a alguno, se lo devuelvo cuadruplicado" (Lucas 19: 8).	Soy un ladrón hasta que arregle el asunto con Dios	Tengo que ser justo ante Dios, de modo que incluso aunque no me lo reconozcan los demás, doy tanto como haya que dar en compensación

Fuente: Elaboración del autor.

Ahora vamos a presentar las características de cada sistema normativo, y luego vamos a analizarlas y sus conexiones una a una.

Cuadro 3. Características de los sistemas normativos

	<i>Religión</i>	<i>Ética</i>	<i>Ley</i>
<i>Pregunta existencial</i>	¿Por qué se me permite actuar? (¿Por qué debo actuar?)	¿Qué debo hacer? (mi perfección y la felicidad de los demás) (¿Cómo debo tomar medidas?)	¿Qué se me permite hacer? (Todo lo que no está prohibido)
<i>Método de la obligación</i>	Se rige por el poder absoluto, pero ¿cómo puedo evitar el fanatismo?	Se rige por el poder de la decencia, pero ¿por qué debo ser decente?	Se rige por el poder del estado, pero ¿cuál es la esencia del bien y del mal?
<i>Objetivo de cumplir la norma</i>	Formar parte de la eternidad	Continuar siendo miembro de la sociedad	Prosperidad individual
<i>Naturaleza de la sanción</i>	Perder la relación con la Eternidad	Perder la pertenencia a la sociedad, remordimiento	Restricciones individuales si se descubre

Fuente: Elaboración del autor.

Queda claro que mezclar sistemas normativos y separarlos de manera que se impida su cooperación y conexión es peligroso, y es precisamente por eso que necesitamos distinguirlos claramente y definir sus relaciones, que es el objetivo de los siguientes capítulos.

3. Patrones de conexión de los sistemas normativos

Como ya hemos establecido, resulta crucial la distinción precisa de los sistemas normativos y una descripción clara de sus reglas operativas. Además, también es imperativo tener en cuenta los tres sistemas normativos y sus relaciones al regular la vida humana. A continuación, presentaremos los patrones de conexión más comunes que unen los sistemas de normas. Conocer estos patrones es vital puesto que las instituciones crean sus propios sistemas regulatorios utilizando estos patrones.

3.1. Código ético

Los códigos éticos deben desempeñar un papel fundamental en la vida de cada comunidad. Estos códigos pueden incluir reglas de funcionamiento legales, morales y, en su caso, religiosas, así como asuntos comunitarios, reflejando, así, la cooperación de los tres sistemas.

Un buen código ético ayuda a todas las partes interesadas a encontrar la mejor solución para la comunidad y el individuo en una determinada situación de toma de decisiones. Es por ello que las instituciones deben asegurarse de que estos códigos se elaboran y comunican adecuadamente, y las personas prestan atención a las disposiciones del código.

Los códigos éticos pueden ser excelentes herramientas para establecer reglas que no están presentes en las leyes de un determinado campo, haciéndolas más precisas en el sentido práctico. Se trataría de un sistema de normas internas, o reglamento, que las personas deberían cumplir dentro de la comunidad, generalmente de carácter profesional.

Sin embargo, a menudo los empleados no conocen las reglas éticas o las conocen solo superficialmente. Por supuesto, que estemos solo familiarizados con el código ético no es accidental; generalmente pensamos que se trata solo de pautas generales y no de reglas reales que podrían ser importantes. La razón de todo esto podría ser que estos códigos definen principios *políticamente correctos* que, para la comunidad, no tienen contenido sustantivo. Por ejemplo, la mayoría de códigos éticos para trabajadores sociales comienzan con *todos los hombres son creados iguales* y con los principios de dignidad humana, y luego les advierten de que nadie puede hablar de sus opiniones políticas (o incluso religiosas).

Una institución comprometida con la religión debería al menos intentar explicar estos principios, quizás, haciendo hincapié en que el mayor poder de la comunidad es Dios, Que habla a la gente en las Sagradas Escrituras y a través de las costumbres y reglamentos eclesiásticos. Posteriormente, podemos determinar que todo hombre es igual en lo que respecta a nuestra tendencia a pecar, pero la dignidad de todo hombre proviene de su aspiración de deshacerse de estos pecados. Y en esto, la comunidad ayuda al individuo. En una institución eclesiástica, es imposible no hablar de Dios, ya que la base de la identidad de la institución no puede oscurecerse. Por tanto, es imposible equiparar la prohibición de politización establecida en el código ético de una institución eclesiástica con la prohibición de hablar de Dios. Los principios aquí esbozados son meramente para incitar a la reflexión e iniciar el debate durante el cual la comunidad, sin renunciar a ninguno de sus valores, elabore un código ético que incluya igualmente las normas de leyes, ética y religión.

Incluso el procedimiento en sí mismo podría ser de particular importancia, procedimiento durante el cual la comunidad crearía su propio conjunto de reglas éticas con la ayuda de mesas redondas democráticas. En este sentido, los códigos éticos *impuestos desde arriba* apenas tienen significancia ética. En el caso de las instituciones eclesiásticas, podría ser importante involucrar a todos los interesados con el fin de determinar y establecer cuál es la *tarea de la comunidad*, la que nos da la *identidad del nosotros*. Para ello, no es estrictamente necesario crear y aceptar reglas éticas que pongamos en párrafos. Quizás una imagen o un símbolo religioso podría realizar esta función de manera mucho más eficaz. El código ético en este sentido más amplio (cultura corporativa) podría incluso ser capaz de contener también elementos vinculados al sistema normativo de la religión.

No olvidemos, sin embargo, que en ética no hay declaraciones únicas. La ética requiere repetición y tiempo, y sus reglas, junto con la vida, cambian constantemente. Otro elemento significativo de la ética es que cuando se trata de sus declaraciones, no es cuestión solo de si son verdad o no, sino también de qué autoridad proceden estas declaraciones. En la creación de todo código ético, es fundamental encontrar una autoridad auténtica.

La ética no puede ser un libro en el que se exponga cómo debe ser realmente todo en el mundo, pero lamentablemente no lo es ..., ni una obra de referencia para la acción moral irreprochable ... La ética y los éticos no intervienen continuamente en la vida. Llamamos la atención sobre la perturbación e interrupción de la vida por el "deber" y el "debería" que inciden en toda la vida desde su periferia. Les ayudarían a aprender a unirse a la vida... (Bohnhoeffer, 1995, p.195).

3.2. Estándares y garantía de calidad

El aseguramiento de la calidad nos permite satisfacer las necesidades de nuestros consumidores de forma medible. Para ello necesitamos, por supuesto, saber a quién y qué servicio prestamos, y mediante qué procesos lo hacemos. Además, debemos ser conscientes de quiénes son realmente nuestros consumidores y cuáles son sus expectativas reales. ¿Es necesario saber, por ejemplo, si en una residencia de personas mayores hay que cumplir con

las expectativas de los adultos, de los familiares, del encargado del mantenimiento, del propietario o del estado? Para responder mejor a estas preguntas, a menudo necesitamos la cooperación de las tres normas.

Hoy en día, a menudo experimentamos que muchos estándares y sistemas de garantía de calidad describen y controlan la cooperación mediante el conjunto de herramientas de la lógica formal, de una manera más polarizada que la forma en que se describe el derecho positivo (Luhmann). Un ejemplo moderno de ello es la regulación puramente formalizada que se emplea en las comunicaciones máquina a máquina y hombre a máquina. Por un lado, se crea un sistema de decisión que funciona con total seguridad, mientras que, por otro lado, esta es precisamente el motivo por el que estamos amenazados por el *summum ius summa iniuria* (la ley aplicada en su extremo es la mayor injusticia). Llegamos a un campo de regulación en el que, para el hombre, impulsado por el principio de justicia, debemos volver, una vez más, a la aplicación combinada de cada uno de los sistemas normativos.

Este nivel de regulación podría aplicarse igualmente a las instituciones sociales, ya que la implementación de un sistema más serio de aseguramiento de la calidad es inevitable también en el campo de los servicios. Además, sería prometedor pensar en estándares que en el futuro podrían regular uniformemente, por ejemplo, la totalidad de la red de distribución social (por ejemplo, la telemedicina, los dispositivos de señalización para la atención domiciliaria, las evaluaciones de riesgos, etc.).

Sin embargo, también debemos saber que la calidad es inconcebible sin tener en cuenta las necesidades superiores de los "consumidores". Estas necesidades son típicamente morales, espirituales e incluso religiosas.

3.3. Cumplimiento regulatorio

La necesidad de afiliación de los sistemas normativos no solo es evidente en la política internacional, sino también en la vida económica. Los patrones de conexión entre la ley y la ética surgen también en los ámbitos de las corporaciones y las ONG y, en ocasiones, aparece también la cuestión de la religión. Los sistemas de cumplimiento regulatorio describen patrones de este tipo. El cumplimiento se refiere al sistema regulatorio de las empresas internacionales e incluye la gestión de valores, con atención especial a los reguladores legales y éticos, principalmente en referencia a la integridad. Las empresas se dieron cuenta de que, en la competencia internacional, se necesitan expresiones de ética que puedan ser reconocidas por el mercado. Las empresas también deben invertir en ética, más allá del estricto cumplimiento de la ley. A pesar de todo, el cumplimiento regulatorio tampoco es adecuado cuando se trata de unir los tres sistemas, ya que, por un lado, no se refiere realmente a las normas religiosas y, por otro, se limita a descubrir abusos en las corporaciones, en lugar de plantearse como objetivo primordial la presentación de valores.

En estos campos, el establecimiento de normas canónicas debería esforzarse por alcanzar una posición privilegiada, no solo con el fin de satisfacer las expectativas del estado, sino también para representar la justicia de acuerdo con sus sistemas de valores no legales. El método de garantía de la integridad utilizado por las iglesias debería indudablemente formar parte de él. Por ahora, el establecimiento de sistemas de cumplimiento religioso está completamente ausente de este tipo de literatura.

3.4. Derecho internacional

Las instituciones sociales a menudo adoptan la forma de organizaciones internacionales. Su funcionamiento, en este caso, también está determinado por el derecho internacional.

Durante su formación, el derecho internacional ya tenía en cuenta leyes éticas y religiosas de prácticas y tradiciones válidas. El derecho internacional regula principalmente las relaciones entre los estados soberanos al tiempo que presenta los acuerdos alcanzados entre ellos y la aceptación de una autoridad general supranacional.

El derecho internacional nació con el objetivo aparentemente utópico de crear una coalición entre naciones capaz de lograr una paz duradera y aumentar exponencialmente la cooperación.

Es evidente que las leyes internacionales solo pueden cumplirse si existe una convicción ética y religiosa consciente. De lo contrario, los principios de igualdad internacional y no injerencia apenas pueden tener efecto.

Debe establecerse una nueva plataforma de comunicación compartida. En cuanto a la implementación práctica, los servicios canónicos a nivel internacional deberían dirigirse con valentía a los practicantes de la autoridad y alertarles de la necesidad de un mundo más justo. No es suficiente curar los síntomas; necesitamos también curar la enfermedad.

3.5. El derecho natural

Desde nuestra perspectiva, el derecho natural es el patrón de conexión de los sistemas normativos del derecho, la religión y la ética, un sistema capaz de unir las normas propiamente dichas con sus fines inalterables. Cada una de las normas determina acciones apropiadas para el orden eterno como fin inalterable, y este fin es siempre la vida y el significado sostenibles. Así, el derecho natural no son leyes, religión o ética, sino el patrón viviente de la cooperación de los tres sistemas normativos.

En su funcionamiento, el derecho natural parte de los objetivos del sistema legal con base en el ser humano y propone soluciones para problemas prácticos con el concepto de justicia en mente. Todo ello es aplicable a la totalidad de seres humanos, teniendo en cuenta el significado de la existencia humana, que es la capacidad del ser humano para reconocer la importancia de la *necesidad* y, considerando también que el ser humano solo es capaz de satisfacer su necesidad de autocomprensión completa con la ayuda de la fe (Pizzorni, 1985, p.607).

El derecho natural se origina a partir de la observación (hipótesis) de que el cosmos partió del desorden (caos) y se encamina hacia el orden (autotrascendencia), y además de que la inteligencia humana tiene la capacidad de reconocer la esencia de las cosas independientemente de su familiaridad con ellas. Este reconocimiento se ve favorecido por los sistemas normativos del derecho, la ética y la religión (Kant).

No se puede cuestionar que cada sistema normativo describe los fenómenos a su manera y regula de acuerdo con sus propios códigos. No podemos imaginar el derecho natural como una especie de *súper derecho*, *súper ética* o *súper religión*, capaz de resolver todos los problemas combinando los sistemas de normas. Es cierto, sin embargo, que los pensadores volvieron su atención a la ley natural cada vez que intentaron interpretar los episodios transformadores de la humanidad. En nuestro mundo actual, las cuestiones del ser humano, el amor, el sacrificio y el poder deben abordarse de manera nueva y diferente. Esta es exactamente la razón por la que podríamos necesitar una vez más el enfoque holístico y práctico del derecho natural, que está (podría estar) representado de manera más eficiente en instituciones caritativas, activas en todos los segmentos de la sociedad.

3.6. Derechos humanos

En el caso de los derechos humanos, se puede encontrar una fuerte conexión entre la ley y la ética. Además, de hecho, encontramos las raíces de los derechos humanos en la ley natural,

en concreto, en el derecho natural cristiano. Por eso los pensadores cristianos a menudo se refieren a los derechos humanos. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que los derechos humanos, que se remontan al derecho natural, son solo una interpretación y que, junto con el desplazamiento del derecho natural a un segundo plano, esta percepción también queda relegada a un segundo plano. En esta interpretación clásica, la base de los derechos humanos es el hombre que es capaz de distinguir entre el bien y el mal (ser moral) y posiblemente entre lo santo y lo profano (ser religioso). Este nivel de derechos humanos es el reconocido, de alguna forma, por la mayoría del mundo (Johnston, Islam y derechos humanos) pero, desgraciadamente, este nivel también se ha convertido a menudo en parte de los juegos mencionados anteriormente, su contenido politizado enormemente por intereses geopolíticos, y convertido en un instrumento de ideologías.

A diferencia de este enfoque, existe otro que remonta los orígenes de los derechos humanos fundamentalmente a las ideas de la Ilustración y, en particular, de la Revolución Francesa. Siguiendo la división de Karel Vasak, podemos distinguir entre derechos humanos de primera, segunda y tercera generación. La primera generación la constituyen los derechos civiles (libertades, por ejemplo, libertad de prensa, libertad de reunión, libertad de religión...) y políticos (por ejemplo, el sufragio). Los de segunda generación son los derechos económicos, sociales y culturales. Los de tercera, derechos de solidaridad, también conocidos como derechos de globalización. Aquí, por lo general, debería surgir la cooperación transnacional a partir de principios como el derecho a un medio ambiente sano o el derecho al desarrollo sostenible, que hoy en día se debaten cada vez más.

A medida que estas categorías de derechos vayan incorporando cada vez más objetivos generales, su interpretación puede volverse también cada vez más conflictiva, conflictos que solo podrán resolverse mediante el uso adecuado del marco conceptual de la moralidad y la religión.

Conclusiones

Después de arrojar luz a las definiciones y patrones de conexión del derecho, la ética y la religión, parece tarea obvia que, antes de tomar decisiones, todo el mundo, tanto en sus instituciones como en sus vidas, deba poner sus experiencias en el campo de fuerza de las normas con el fin de adoptar decisiones auto conscientes. Podría servir como simple autoexamen o incluso base para la creación de código ético o sistema de garantía de calidad de una institución. Estas normas determinarán cómo la espiritualidad se manifiesta en el servicio a la otra persona e incluso a la institución.

Es posible que, al principio, a los trabajadores sociales les haya parecido poco interesante ocuparse de cada conjunto de normas. Sin embargo, nunca puede carecer de interés responder a preguntas que surgen de las relaciones de las personas entre sí. En situaciones que afectan directamente a la persona, el trabajador social debe tomar decisiones convencidas de acuerdo con los requisitos de la ley y la moral. Y como religioso, también debe ver las expectativas del Creador. Para que estos tres sistemas de expectativas (derecho, ética, religión) no resultaran un caos sino un orden claro, era necesario separar claramente los conceptos y delinear sus puntos de conexión.

Preguntas para la autorreflexión

- ¿Cuáles son las reglas que debes seguir para tomar una decisión al respecto de qué tipo de regalo puedes aceptar en relación con tu profesión social y por qué?
- ¿Qué normas legales, morales y religiosas aplican los residentes de las instituciones sociales para organizar sus vidas? ¿Cómo afecta esto al trabajador social?
- ¿Cómo pueden influir la religión y las creencias morales de un trabajador social en su actividad profesional? ¿Pueden la ley y la moralidad no coincidir?

Bibliografía

- Anzenbacher, A. (2010). *Einführung in die Philosophie*. 7ª ed. renovada y ampliada. Friburgo e. B.: Herder.
- Berne, E. (1964). *Games people play: The psychology of human relationships*. New York: Grove Press.
- Bonhoeffer, D. (1995) [1949]. *Ethics*. Transl. N. Horton Smith. New York: Simon & Schuster.
- Buber, M. (1970) [1923]. *I and Thou*. Transl. W. Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons. (Ed. Húngara: 1999. *Én és Te*, Európa Könyvkiadó.)
- Buber, M. (2016) [1952]. *Eclipse of God. Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Frank, L. Sz. (2005). *A társadalom szellemi alapjai*. Kairosz.
- Fromm, E. (1977). *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Kant, I. (2002) [1788]. *Critique of Practical Reason*. Transl. W. S. Pluhar. Cambridge: Hackett Publishing.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either / Or. Part II*. Kierkegaards Writings IV. Transl. H.V. and E.H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Luhmann, N. (1983). *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Otto, R. (1968) [1917]. *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.
- Pannenberg, W. (1970). *What is man?* Philadelphia: Fortress.
- Pizzorni, R. (1985). *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*. 2ª ed. Roma: Città Nuova.
- Stammler, R. (1925) [1902]. *Theory of Justice*. Transl. I. Husik. New York Macmillan.
- Sarah, R., Diat, N. (2019). *Le soir approche et déjà le jour baisse*. Paris: Pluriel. (Ed. Húngara: Esteledik, a nap már lemenőben, Szent István Társulat 2019.)
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Transl. C. K. Ogden and F. Ramsey. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Segunda parte

Profundización de conocimientos

II.1. El compromiso del trabajo social con los clientes

DOI: 10.6094/UNIFR/221541

Michal Opatrný

Introducción

En la antigüedad se creó el denominado Juramento Hipocrático para formular, entre otras intenciones, el compromiso de los médicos con sus pacientes: “Utilizaré aquellos regímenes dietéticos que beneficien a mis pacientes según mi mejor capacidad y juicio...” Con este compromiso se constituyeron las profesiones de ayuda como profesiones cuyo objetivo principal era perseguir el bien de los demás. Junto a la medicina, el trabajo social presenta el compromiso más firme con sus clientes de entre todas las profesiones de ayuda. La psicología como profesión de ayuda también lo tiene, pero sigue siendo también una herramienta de control y represión (junto con la policía, el ejército y el sistema judicial o el servicio penitenciario). El aspecto de control y represión está significativamente restringido en la medicina y el trabajo social. Además, en el caso de la protección de menores, cuando trabajadores sociales actúan en nombre del estado, utilizan los poderes legales y toman decisiones sobre el futuro de los menores y sus familias, están actuando con compromiso hacia sus clientes, los menores. Con la agenda de protección infantil, el trabajador social tiene el mandato y el deber de proteger a los niños en nombre del estado. El compromiso con el cliente es el factor predominante en el ámbito del trabajo social.

Como este libro va dirigido también a los clientes del trabajo social, subrayamos que desempeñar el trabajo social con espiritualidad y responsabilidad ética significa principalmente respetar a los clientes y comprometerse con sus necesidades y objetivos de vida. La intención de este capítulo es explicar cómo el compromiso del trabajo social se fundamenta en su ética profesional (primera sección), lo que, para el trabajador social, en particular, implica el mandato de intervenir en la vida de los clientes y en los procesos de la sociedad (segunda y tercera secciones), y explicar también qué conclusiones (tercera sección) podrían extraerse para el objetivo de este libro, en el sentido de espiritualidad y ética en el trabajo social. Ahora bien, la espiritualidad en el trabajo social suele analizarse desde el punto de vista de la espiritualidad y su importancia en la vida del cliente (Hodge, 2015, pp.13-26) o desde el punto de vista de la historia del trabajo social (Dudley, 2016, p.12); en este libro, el objetivo, también, es analizar la espiritualidad desde el punto de vista del trabajo social. El capítulo explica este enfoque en el contexto del trabajo social.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores comprenderán la base ética y la naturaleza del trabajo social;
conocerán el fundamento ético del compromiso del trabajo social con los clientes;
conocerán el triple mandato del trabajo social;
conocerán la interconexión entre la ética profesional y el uso de la espiritualidad en el trabajo social.

Habilidades

Los lectores podrán debatir sobre los clientes, sus necesidades y problemas dentro del ámbito del trabajo social;
podrán argumentar su evaluación de la situación de vida y espiritualidad del cliente y justificar la toma de decisiones con los clientes respecto a su situación de vida y espiritualidad.

1. El compromiso con los clientes como parte de la ética profesional

El trabajo social tiene que ser – como indica la definición clásica de Alice Salomon – responsable del “arte de la vida”, lo que se traduce en apoyo y asistencia a los problemas mediante el desarrollo del aprendizaje y competencias para la vida, y una ayuda al empoderamiento. Este enfoque clásico propugna que, en primer lugar, debemos abordar los problemas que las personas tienen consigo mismas y, luego, intentar solucionar los problemas que la sociedad tiene con los necesitados (Thiersch, 2002). El concepto de orientación al mundo de la vida conecta tanto con la tradición del trabajo social como de la pedagogía social. En este modelo, la tarea del trabajo social es conseguir la justicia social en las condiciones de vida de cara a los contextos de cambios, las crisis y las situaciones de angustia a las que nos enfrentamos en nuestro mundo vital. Dado que las condiciones de vida están socialmente condicionadas, el trabajo social necesariamente debe comprometerse políticamente para cambiar las estructuras sociales que afectan a los mundos vitales.

La actual *Declaración Global de Principios Éticos del Trabajo Social* (2018) formula nueve principios con los que el trabajo social está comprometido. Estos principios están arraigados en la definición internacional de trabajo social de 2014 y “sirven como marco general para que los trabajadores sociales alcancen los más altos estándares posibles de integridad profesional” (ibid.). Siete de estos nueve³ principios están directamente orientados al cliente:

1. Reconocimiento de la dignidad inherente a la humanidad (de los clientes),
2. Promoción de los derechos humanos (de los clientes),
3. Promoción de la justicia social (para los clientes),
4. Promoción del derecho a la autodeterminación (de los clientes),
5. Promoción del derecho a la participación (de los clientes),
6. Respeto por la confidencialidad y la privacidad (de los clientes),
7. Consideración de las personas (es decir, los clientes) como personas completas.

El principio que promueve la justicia social también está orientado al cliente dado que los trabajadores sociales “tienen la responsabilidad de involucrar a las personas en la consecución de la justicia social en la sociedad en general, así como para las personas con las que trabajan” (ibid.). Igualmente, el noveno principio – la integridad profesional del trabajo social – podría considerarse orientado al cliente ya que el objetivo de la integridad profesional del trabajador social es el bien, la protección y prosperidad del cliente, así como su seguridad. Por tanto, el compromiso del trabajo social con los clientes se fundamenta en la ética internacionalmente aceptada del trabajo social que, a su vez, se basa en la definición internacional de trabajo social. Su compromiso con el cliente forma parte, también, de la esencia ética del trabajo social. Sin compromiso, el trabajo social seguiría siendo solamente una aplicación práctica de la política social, una mera administración de prestaciones sociales y la pura gestión de servicios de atención social tales como la atención domiciliaria y la vivienda para mayores y personas con discapacidad, etc.

2. El doble mandato del trabajo social

Aunque parece muy evidente que el trabajo social significa compromiso con los clientes, tal declaración deja abierta la pregunta de quién es el cliente. ¿En qué medida estos siete

³ Los principios octavo y noveno formulan el uso ético de las tecnologías y las redes sociales, así como la integridad profesional del trabajador social.

principios siguen orientados al cliente en su formulación mientras la pregunta de quién es el cliente permanece abierta? El primer principio dice inmediatamente:

Los trabajadores sociales reconocen y respetan la dignidad y el valor inherentes de todos los seres humanos en actitud, palabra y acción. Respetamos a todas las personas, pero desafiamos las creencias y acciones de aquellos que se devalúan o estigmatizan a sí mismos o a los demás. (ibíd., 2018)

Entonces, ¿quiénes son los clientes? ¿Los que sufren por la devaluación o la estigmatización de los otros? ¿Los que se devalúan o estigmatizan a sí mismos o los demás, o todos los seres humanos? De manera similar, cuando, de acuerdo con el tercer principio, el trabajador social promueve la justicia social, ¿el compromiso con la sociedad es como con el del cliente? ¿Y qué ocurre cuando las necesidades y metas de vida del cliente no son compatibles con los principios éticos del trabajo social?

Independientemente de la definición y los códigos éticos, tanto internacionales como nacionales, el trabajo social también está determinado por el contrato, es decir, por la definición de los elementos y objetivos de la actividad del trabajador social. Los trabajadores sociales intentan perfilar esa definición junto con el cliente durante la evaluación de la situación de vida de este. Sin embargo, el trabajador social está limitado en su evaluación no solo por los principios éticos del trabajo social sino también por otras normas particulares, por ejemplo, la ley nacional de servicios sociales o el reglamento interno de la organización asistencial, su financiación y situación económica, su trabajo, estándares de calidad, etc. En este sentido, las normas y las condiciones de financiación y económicas constituyen otro tipo de contrato: el contrato entre el trabajo social y la sociedad representada por el estado, sus agencias (es decir, la agencia de protección infantil, el ministerio de trabajo o departamento de empleo, etc.) y las autoridades locales (regionales y / o municipales).

Así, el trabajo social es responsable no solo ante el cliente sino también ante la sociedad y está obligado por dos tipos de contrato con poca o ninguna compatibilidad entre sí. Esta doble responsabilidad del trabajo social también implica, en particular, la selección de principios éticos. Satisfacer las necesidades y metas de vida del cliente significa no solo satisfacer al cliente concreto sino también las necesidades potenciales y metas de vida de otras personas y, por tanto, de toda la sociedad. De este modo, cabe hablar del doble mandato del trabajo social: el mandato del cliente y el mandato de la sociedad representada por las autoridades estatales, así como por las regionales y locales (Staub-Bernasconi, 2018).

3. El tercer mandato del trabajo social

Sin embargo, el trabajo social viene condicionado por su segundo mandato (el de la sociedad) mientras observa el mandato principal (del cliente) y se mantiene independiente de ambos. Es posible que tanto el cliente como la sociedad tengan, también, necesidades y objetivos de vida inadecuados e inapropiados, lo que significa que las necesidades y los objetivos de vida de ambos no siempre son compatibles. No toda necesidad ni objetivo de vida de un cliente ni de la mayoría o minoría de la sociedad es compatible con la justicia social ni con la dignidad humana de (otros) miembros minoritarios de la sociedad, ni con el derecho a la participación de otros clientes o grupos sociales. Además, el trabajo social es

... una parte de un sistema de distribución de recursos y servicios organizado y apoyado por el Estado para satisfacer ciertos tipos de necesidades sociales de individuos, familias, grupos y comunidades, y para resolver, gestionar o controlar comportamientos considerados socialmente problemáticos o desviados. (Banks, 2001)

Así, el desempeño del trabajo social depende en gran medida de la ley y la política, así como de otras regulaciones (Thompson, 2009). Por consiguiente, la autonomía individual del trabajador social se ve limitada (Banks, 2001). La mayoría de los trabajadores sociales están directa o indirectamente contratados por gobiernos locales con los recursos públicos destinados a financiar los servicios sociales, gobiernos que exigen lealtad tanto a los trabajadores sociales como a los proveedores de los servicios. Ahí el trabajo social tiene la función de control social y, por lo tanto, su principal preocupación no es trabajar enteramente en el mejor interés del cliente (Janebová, 2010).

Esta es la razón por la que el trabajador social debe imponerse limitaciones a la hora de satisfacer las necesidades y objetivos de vida expresados por los clientes si no existe una evaluación previa de sus vidas y situaciones sociales. Así mismo, los trabajadores sociales con frecuencia observan la existencia de lagunas en la política social nacional, local o municipal y, por lo tanto, la posibilidad de nuevos riesgos y problemas para sus clientes. Debería, por tanto, haber un límite en cuanto al cumplimiento de la política social del estado si no se produce un debate y una negociación política pública. Esta limitación del trabajo social debe venir liderada por la profesionalidad del trabajador social, profesionalidad que constituye el tercer mandato de su actividad.

En la literatura podemos encontrar múltiples definiciones de profesión, profesionalidad y trabajo social como profesión. También podemos definir el trabajo social como una de varias profesiones de ayuda. Pero la especificación del trabajo social como profesión debe fundamentarse en su sustancia ética y su compromiso con el cliente. Así, la definición de trabajo social profesional como la prestación de asesoramiento tanto a clientes como a la sociedad a través de la perturbación de su interacción (Musil, 2008, p.66) no puede pasar por alto este compromiso con el cliente particular y con los clientes potenciales en la sociedad. Sin esa consideración hacia los clientes actuales y potenciales, el trabajo social sería una herramienta del apartheid contra las necesidades humanas (Staub-Bernasconi, 2018). El trabajo social debe poder tener tal consideración. Necesita una sólida base teórica interdisciplinaria y transdisciplinaria para interconectar diferentes puntos de vista (como el de la psicología o de la sociología) sobre el mismo problema y diferentes niveles de abstracción (como las técnicas prácticas, su explicación teórica y la justificación ética y ontológica de la teoría elegida). Esta posibilidad de alterar o perturbar la interacción entre el cliente y la sociedad, no solo desde el punto de vista del cliente o de la sociedad, sino también para formar la base interdisciplinaria y transdisciplinaria del trabajo social constituye el núcleo de la profesionalidad en el trabajo social.

Con todo, esta capacidad de ser profesional necesita un *rumbo*, una *orientación* que ayude a los trabajadores sociales a no ahogarse en las necesidades de los clientes, las demandas de la sociedad, las diferentes técnicas y teorías sugeridas y sus posibles justificaciones éticas y ontológicas. Tal rumbo u orientación supone perseguir el compromiso del trabajo social con los clientes. Cuando el trabajo social se centra en el cliente y en sus necesidades humanas, la dirección del argumento es *de abajo a arriba*, es decir, de lo individualmente específico a lo socialmente general. El punto de partida de ese pensamiento será entonces responder a la pregunta de quién es vulnerable (Staub-Bernasconi, 2018). Solo después de responder esta pregunta podremos indagar sobre la función del trabajo social, los destinatarios y la sociedad, así como sobre los fundadores u operadores de los servicios sociales, sus instituciones y equipamientos.

4. Consecuencias para el objetivo de este libro: espiritualidad y ética en el trabajo social

La pregunta de quién es vulnerable es una cuestión principalmente ética. El trabajo social debe tener una idea y concepción del bien – lo que es bueno para el hombre, lo que es

deseable para la vida de un ser humano – con el fin de evaluar los problemas expresados por el cliente. Tal idea y concepción del bien se basan en la definición de trabajo social y se expresan en el código ético: el trabajo social está comprometido con los principios éticos. El núcleo de la sustancia ética del trabajo social ha sido ya descrito en las secciones primera y tercera de este capítulo. Ahora bien, el cliente y la sociedad (otros clientes potenciales) también tienen sus propias ideas y concepciones, probablemente no expresadas ni sistematizadas. Responder a la pregunta de quién es vulnerable implica la obligación para el trabajador social de proporcionar una evaluación y tomar una decisión al respecto. Tanto la evaluación como la decisión tienen una sustancia y una naturaleza éticas: se trata del núcleo de la ética profesional del trabajo social.

La evaluación y la toma de decisiones en el trabajo social también están condicionadas por la espiritualidad. Tanto la espiritualidad como las religiones son fuentes importantes de valores y, como tales, constituyen valores e ideas éticas tanto de personas como de grupos de personas concretos (por ejemplo, las familias) y, en algunos casos, también de la sociedad. La evaluación y las decisiones del trabajador social están inspiradas o influidas por sus valores e ideas éticas, es decir, por su espiritualidad y, en su caso también, por su religión. No existe solamente la espiritualidad de raíz o inspiración expresamente cristiana o religiosa, sino también la espiritualidad y ética laica o humanista (Payne, 2011) que inspiran e impactan al trabajador social. Así pues, el conocimiento y la experiencia de su espiritualidad deben ser parte integrante de la ética personal y de la profesionalidad de todo trabajador social. Tal introspección podría ayudarle a desarrollar su persona como herramienta de trabajo social. El compromiso del trabajador social con el cliente significa conocer su propia espiritualidad y el impacto que ejerce sobre su persona y ética personal, las evaluaciones que deba elaborar y las decisiones que haya de adoptar.

Sin embargo, debemos considerar la espiritualidad como parte también de los clientes (Dudley, 2016, pp.12-21). La vida de los clientes podría estar fuertemente influenciada por una espiritualidad de raíz religiosa, por ejemplo, cristiana o musulmana, o por cualquiera de sus confesiones, como la protestante, en el caso del cristianismo, o del chiísmo, como rama del islam. Sus valores y, por tanto, su ética personal y sus ideas y concepciones del bien (no sistematizadas y expresadas) podrían estar determinados también por el sistema ético de la religión. Conocer el trasfondo espiritual de las concepciones e ideas del bien de los clientes podría ayudar al trabajador social a hablar con los clientes de manera comprensible, a encontrar sus valores y a evaluar el modo en que la espiritualidad puede ayudar a solucionar la situación de vida del cliente o cómo podría suponer una barrera para afrontar sus problemas y situaciones vitales (Robert-Lewis, 2011, p.140).

Del mismo modo, al igual que con el trabajador social, también podemos encontrar en los clientes una espiritualidad y cosmovisión seglar o humanista, agnóstica o atea. Todas ellas son fuente de espiritualidad y fundamento de valores éticos y personales del cliente, así como de ideas y concepciones del bien (no sistematizadas ni expresadas). En este sentido, el trabajo social es igual para aquellos clientes con creencias agnósticas, ateas, humanistas, laicas, etc., como para aquellos con una espiritualidad de raíz religiosa.

Puesto que las religiones y la espiritualidad pueden desempeñar un papel importante tanto en grupos sociales como en la sociedad en general, es necesario que el trabajo social y los trabajadores sociales conozcan la situación de la religiosidad y la espiritualidad en la sociedad. El conocimiento y la competencia en estudios religiosos, de sociología y psicología de la religión y, de manera pertinente, de teología, deberían formar parte del conocimiento y las competencias del trabajador social. Los trabajadores sociales necesitan una orientación en los procesos sociales sobre lo que influyen la religión y los problemas o

movimientos espirituales de la sociedad. En algunos países, necesitan incluso tener un conocimiento más profundo sobre la interconexión oculta entre la política en general y políticas, religiones, confesiones o grupos concretos. Estos conocimientos y competencias ayudan a los trabajadores sociales a evaluar las necesidades que la sociedad impone a sus clientes. Para realizar estimaciones y tomar decisiones, los trabajadores sociales necesitan conocer las raíces de los valores sociales, los fundamentos de las ideas éticas predominantes y las diferentes ideas y concepciones del bien existentes en la sociedad. En todos estos casos, el conocimiento de la religiosidad y la espiritualidad en la sociedad es de gran ayuda al trabajador social.

Por lo tanto, el objetivo de este libro no es solo analizar la espiritualidad en el trabajo social con respecto al cliente por “honrar su autodeterminación” (Hodge, 2015, pp.17-19). Hay otras razones. En primer lugar, está la razón del trabajo social en sí. Respetar y honrar la autodeterminación del cliente son, desde el punto de vista del trabajo social, razones externas. Sin embargo, razones internas exigen que el trabajo social debe analizar también la espiritualidad. Este punto de vista sobre la espiritualidad en el trabajo social es importante para este libro. Es necesario mencionar, también, la espiritualidad como obstáculo para el proceso de ayuda en el trabajo social. Así, desde este punto de vista interno, la espiritualidad en el trabajo social está estrechamente relacionada con el triple mandato del trabajo social:

- Ser un trabajador social profesional (tercer mandato) comprometido con el cliente significa también conocer cuál es la propia orientación espiritual y reflexionar sobre el impacto que la propia espiritualidad pueda tener sobre los valores, la ética personal y profesional, la evaluación que uno realiza sobre las situaciones vitales del cliente y sobre las decisiones e intervenciones que uno adopta en la vida de este.
- Investigar las necesidades del cliente y ayudarlo a afrontar su situación en la vida (primer mandato) significa conocer su idea del bien y el fundamento de su espiritualidad, ya sea seglar o religioso.
- Además, investigar las necesidades del cliente y ayudarlo significa estar informado sobre las ideas del bien de otros (potenciales) clientes, es decir, de la sociedad. Es necesario tener un profundo conocimiento de los fundamentos espirituales y religiosos, las raíces de los valores, las ideas éticas predominantes, etc., y el impacto que los requisitos sociales tiene en individuos concretos (segundo mandato).

Esta perspectiva es también el objetivo de este libro que aborda el tema de la espiritualidad en el trabajo social centrándose, por un lado, en el cliente y sus necesidades, y, por otro, en la ética de raíz espiritual (a menudo no sistematizada ni expresa) tanto de los trabajadores sociales, como de los clientes y la sociedad.

Bibliografía

- Banks, S. (2001). *Ethics and Values in Social Work*. New York: Palgrave.
- IFSW (2018). *Global Social Work Statement of Ethical Principles*. <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>
- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – London: Routledge.
- Hodge, D. R. (2015). *Spiritual Assessment in Social Work: Mental Health Practice*. New York: Columbia University Press.

- Janebová, R. (2010), Selhala skutečně sociální práce jako obor? *Sociální práce/Sociálna práca*, 3, 35-37.
- Musil, L. (2008). Různost pojetí, nejasná nabídka a kontrola výkonu “sociální práce”. *Sociální práce/Sociálna práca*, 2, 60-79.
- Payne, M. (2011). *Humanistic Social Work: Core Principles in Practice*. Chicago: Lyceum Books.
- Robert-Lewis, A. C. (2011). Response to Mark Chaves: Practical Interventions to Assist Social Work Students in Addressing Religious and Spiritual Diversity. *Social Work & Christianity*, 38(2), 139-145.
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft: Soziale Arbeit auf dem Weg zu kritischer Professionalität*. Stuttgart: UTB.
- Thiersch, H. (2002). *Positionsbestimmungen der Sozialen Arbeit, Gesellschaftspolitik, Theorie und Ausbildung*. Weinheim – München: Juventa.
- Thompson, N. (2009), *Understanding Social Work*. Hampshire: Palgrave.

II.2. Conceptos y teoría de la espiritualidad en el trabajo social

DOI: 10.6094/UNIFR/221542

Michal Opatrný

Rainer Bernhard Gehrig

Introducción

El siguiente texto explica la interpretación del uso y la descripción formales del concepto de espiritualidad que guía el análisis y las reflexiones de los capítulos de este libro en el contexto de la teoría y la práctica del trabajo social. Frente a la simple concepción positiva de la espiritualidad y la religiosidad, reconocemos la ambivalencia de la cuestión y su impacto sobre la vida personal y social. Al mismo tiempo, observamos la existencia en Europa de un cierto distanciamiento o resistencia a integrar la espiritualidad claramente como tema relevante en el campo de la educación y práctica del trabajo social. Los trabajadores sociales pueden tener la impresión de no estar suficientemente preparados ni formados para esta práctica (Canda & Furman, 2010; Oxhandler & Pargament, 2014). La imagen profesional secular que considera que la práctica del trabajo social debe cimentarse en métodos científicos libres de elementos religiosos o espirituales ejerce una fuerte influencia en este campo e impide la apertura hacia la inclusión de la dimensión espiritual. Las preocupaciones son de carácter ético como el proselitismo inapropiado, la imposición a los clientes de creencias o actividades religiosas (como la oración), o disonancias entre valores religiosos personales en la relación asistencial (valores propios del profesional y compromiso con los valores y la auto-determinación del cliente; Harris y Yancey, 2017). También pueden existir prejuicios hacia varias perspectivas espirituales, que obstaculizan la aplicación de una práctica y educación sensibles de la espiritualidad (Canda & Furman, 2010). Sin embargo, al menos en los EE.UU., los trabajadores sociales parecen ser más abiertos a la hora de reconocer la importancia de la espiritualidad, a pesar de la falta de formación y experiencia (Oxhandler et al., 2015). Evidentemente, el concepto ambiguo de espiritualidad y su relación con la religión no facilita la incorporación. Como vemos, surgen una gran cantidad de preguntas al analizar la relación entre espiritualidad y trabajo social.

Para facilitar la comprensión del contenido, el capítulo comienza con las raíces religiosas de la cultura asistencial (1) y el contexto de la evolución de la profesión del trabajo social. Posteriormente se centra en experiencias afines en el campo de la asistencia sanitaria (2) y pone el foco en el uso de la espiritualidad en el trabajo social (3) y aspectos tan importantes como la espiritualidad de los clientes, el entorno y el trabajador social como profesional.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Comprensión ética y profesional de la espiritualidad y la religión para el desempeño de un trabajo eficaz.

Consideración de la diversidad espiritual como dimensión universal.

Habilidades

Reflexión sobre los valores y la espiritualidad propios.

Práctica de la auto-evaluación sobre espiritualidad y ética.

Actitudes

Promoción de prácticas de auto-evaluación de la espiritualidad y la ética. Mantenimiento de una actitud/mente abierta hacia propios valores, creencias y actitudes respecto de la dimensión religiosa y espiritual de la existencia humana. Apreciación de los recursos espirituales de los clientes a la hora de afrontar problemas sociales.

1. Las raíces religiosas de la cultura asistencial

1.1. El legado de las religiones

Antes de la constitución en el siglo XIX de un trabajo social profesionalizado en Europa y Norteamérica, la motivación de la actividad asistencial y sus múltiples formas organizativas en países de cultura cristiana se encontraba fuertemente enraizada en las tradiciones de la religión judeo-cristiana. Efectivamente, lo que declaró Hermann Ebbinghaus (1850-1909) sobre la psicología podría aplicarse igualmente a la profesión del trabajo social: *Tiene una corta historia, pero un largo pasado* (1909, p.9). Desde sus comienzos, la historia de la actividad organizada tanto benéfica como caritativa de estas dos religiones influyó y permeó las sociedades europeas en sus valores, prácticas y estructuras y creó una multitud de organizaciones y servicios de caridad (organizaciones laicas, fundaciones monásticas y episcopales o servicios con sede en la comunidad). El reflejo ético y moral de estas actividades, rituales y prácticas, así como su institucionalización sirvieron como rueda de transmisión para una cultura asistencial de base religiosa. En la actualidad, podemos observar este legado a diferentes niveles sociales. El concepto de sistema de bienestar en la Unión Europea, por ejemplo, no solo viene determinado por las ideologías políticas del siglo XIX (socialismo, liberalismo, conservadurismo), sino que se apoya, también, en un largo proceso de estructuración, sobre las distintas concepciones cristianas y los respectivos enfoques en temas éticos, de solidaridad y de orden social que surgieron a principios del siglo XVI como resultado de la profunda crisis religiosa de la iglesia católica y su división en diferentes confesiones: luterana, calvinista y católica romana. Así, podemos observar las rutas seguidas por el modelo de estado del bienestar luterano, como en el caso de los países escandinavos, el modelo católico de Italia y España, o los modelos mixtos de Alemania (Kersbergen y Manow, 2009; Manow, 2005). La concepción judeo-cristiana de la ética, el espíritu social y el orden social, además de las diferentes concepciones de ayuda y actividades asistenciales, resultaron de enorme importancia para los clientes, por ejemplo, los más humildes, las personas con discapacidad, los enfermos, los desempleados o los trabajadores con menos ingresos. Esta profunda estructura cultural de la religión, la espiritualidad y sus correspondientes valores éticos tiene efectos positivos y negativos. Supuso una importante fuente de motivación y apoyo para los profesionales de la asistencia, los voluntarios y los clientes, pero también una fuente para la interpretación de los problemas sociales como efectos del pecado y el comportamiento inmoral de las personas. Según el cristianismo, todos podemos caer y pecar, tanto los que ofrecemos ayuda como los que la recibimos, pero existe también un modo de salvación y de recibir la gracia necesaria a través de la vida sacramental. Efectivamente, tanto los que prestaban la ayuda como sus clientes establecieron una relación recíproca y sagrada de dar y recibir. Los necesitados eran necesarios para que el prestador de la ayuda recibiera la gracia divina pareciéndose, así, al Cristo sanador; al mismo tiempo, Jesucristo se presentaba para los pobres como redentor del que ayuda. Las personas necesitaban no solo asistencia y ayuda material, sino también sanación espiritual. En tercer lugar, juntos forman la comunidad, de modo que se trataba

siempre de un modelo inclusivo. La religión y la espiritualidad influyeron en la actividad asistencial como fuentes de motivación y apoyo a los profesionales, los voluntarios y los clientes, derivaron en la praxis de transformación de las circunstancias sociales y sirvieron de apoyo a nuevos grupos de personas con problemas sociales hasta la revolución industrial, momento en que emergieron nuevas congregaciones sociales religiosas para dar solución a los nuevos problemas sociales, especialmente urbanos.

1.2. La espiritualidad en el período fundador del trabajo social

El impacto de la religión y la espiritualidad encontró su propio eco en el período de constitución de la profesión en la segunda mitad del siglo XIX. La espiritualidad resultó importante para los profesionales y voluntarios, así como para los fundadores del trabajo social, para su motivación, sus descubrimientos de nuevas vías y métodos de asistencia, su análisis de los problemas sociales y sus interpretaciones. Con el inminente proceso de secularización en Europa, pareció que la religión y la espiritualidad fueron desplazadas a la consideración de asuntos privados sin demasiada relevancia para el proceso de desarrollo de los clientes y los marcos profesionales empleados por los trabajadores sociales. Tanto los prestadores como los receptores de la asistencia conservaban su religión y espiritualidad, pero estos elementos no formaban parte de la relación asistencial establecida. Permanecían en el dominio privado de cada uno. En varias pioneras del trabajo social, como Jane Addams (Troup, 1986), encontramos preocupaciones espirituales, al menos en su motivación para el trabajo social, el desarrollo y la asistencia a los clientes (Staub-Bernasconi, 2018, pp.45ss.).

1.3 La espiritualidad como referente en la teoría y la práctica contemporáneas del trabajo social

El trabajo social en los EE.UU. y los países de la Unión Europea se configura como profesión secular ejercida mayoritariamente en organizaciones laicas como parte del sistema del estado del bienestar no dependiente de la religión. La práctica se rige por la ética y los valores profesionales y un fuerte modelo biopsicosocial basado en disciplinas seculares como las ciencias sociales, las humanidades, la psicología y, cada vez más, una mejor comprensión del trabajo social como disciplina científica propia. En los EE.UU., el Consejo para la Educación del Trabajo Social (CSWE por sus siglas en inglés), incluyó la espiritualidad en los planes de estudios que informaron los programas de grado en trabajo social durante los años 50 y 60 del siglo pasado y acabó con el tema en los 70 y 80 (Marshall, 1991, pp.12-13). En la versión actual de la “Política Educativa y Estándares de Acreditación para Programas de Grado y Máster en Trabajo Social (CSWE, 2015), la competencia “comprometerse con la diversidad y la diferencia en la práctica del trabajo social” incluye la *religión/espiritualidad* como elemento que configura la experiencia humana entre otros como el género, la raza, la edad, la cultura y el estatus migratorio. Esto supone un giro a nivel internacional, especialmente en las dos últimas décadas, hacia unas antropología y práctica más holísticas que incluyen la dimensión espiritual y el conocimiento indígena, como puede observarse en la definición global de trabajo social (IASSW, 2014). Así, lejos de una relación de divorcio definitivo, la espiritualidad reaparece, sobre todo en la década de los 90 del siglo pasado, como tema del trabajo social en tres dimensiones prácticas (Constable, 1990, p.5). Primero, como reconocimiento de la plenitud de las personas y sus procesos de desarrollo, que podríamos describir como *espiritualidad desde y para los clientes*, reconocimiento recogido especialmente en la “Declaración Global del Trabajo Social sobre Principios Éticos (2018), 7.1:

Los trabajadores sociales reconocen las dimensiones biológica, psicológica, social, cultural y espiritual en la vida de la gente y consideran y tratan a todos como personas completas. Este reconocimiento sirve para formular valoraciones e intervenciones holísticas, con la participación plena de las personas, las organizaciones y las comunidades con las que el trabajador social está comprometido.

En segundo lugar, para Constable, la espiritualidad se presenta *desde y para la agencia*, citando un ejemplo de la lucha entre comunidades sectarias y elementos modernizadores, que el autor interpreta como el carácter ambiental y comunal de la espiritualidad. En este sentido amplio lo utilizamos aquí como elemento del entorno y de las comunidades a las que pertenecemos: *espiritualidad desde y para el entorno y las comunidades*. En tercer lugar, se presenta como calidad y capacidad del trabajador social – *espiritualidad desde y para los trabajadores sociales*.

Parece haber un consenso cada vez más generalizado en que “los trabajadores sociales deben tener una comprensión ética y profesional de la espiritualidad y la religión para trabajar eficazmente en esta área” (Hodge, 2017, p.3). Esto se expresa en un cierto tipo de *sensibilidad espiritual* como parte de la *competencia cultural* del trabajador social, reconociendo el campo plural de manifestaciones espirituales en nuestras sociedades y la diversidad de personas, grupos, comunidades y problemas sociales (Furness, 2003; Gilligan, 2003).

2. Creciente aceptación y uso de la espiritualidad en el campo de la salud

Al analizar la explosión de estudios de investigación en el campo de la salud, existe una clara evidencia de que la espiritualidad / religión figuran como temas de investigación crecientes en relación con el bienestar y la salud mental desde los años 90 del siglo pasado. Koenig et al (2012) enumeran más de 3.000 estudios. El alto interés en Estados Unidos se puede interpretar por el hecho sorprendente de que los procesos de secularización solo transformaron el panorama religioso, pero no lo borraron: millones de personas siguen utilizando en sus vidas referentes de la espiritualidad o religiosos. Un segundo motivo es la preocupación por el envejecimiento de la sociedad y el aumento del coste de los sistemas de asistencia sanitaria; debe investigarse el modo de conseguir o apoyar el bienestar por otras vías. El tercer elemento es la tensión en la formación de médicos para una medicina altamente técnica y la capacidad de responder adecuadamente a las necesidades humanas y espirituales del paciente (Koenig et al., 2001, pp.4-5). Especialmente relevantes para el interés en el tema fueron los resultados de investigaciones que indicaron una correlación entre la motivación intrínseca religiosa / espiritual y la práctica o el compromiso con los valores religiosos de las personas, por una parte, y resultados moderados o positivos relacionados con la felicidad y el bienestar y un aumento de los recursos de afrontamiento o superación de problemas (Ellison, 1991; Koenig, 1994; Pargament y Brant, 1998). Las investigaciones se centraron principalmente en un marco de *superación del estrés*, considerando la espiritualidad / religiosidad como recursos religiosos para mantenernos activos ante un factor estresante (por ejemplo, red de apoyo social o creencia en un poder superior). El “Manual de religión y salud” de Koenig (2001) constituye un hito como fuente altamente referenciada para este campo de estudio, obra que, en 2012, vuelve a publicarse en una segunda edición. En 2020 Koenig publica con Rosmarin una segunda edición de su primer “Manual de religión y salud mental” (1998), incluyendo ahora el término “espiritualidad” como contribución a los paisajes menos religiosos de las sociedades occidentales y al aumento en el número de problemas de salud mental en la población. El

informe del Instituto John Fetzer (1999) con su “Breve medición multidimensional de la religiosidad / espiritualidad” para uso en investigación de la salud supuso un paso importante. Esta escala incluye experiencias espirituales diarias, valores y creencias, significado, perdón, prácticas religiosas privadas, estrategias religiosas y espirituales para sobrellevar la adversidad, apoyo religioso, historia religiosa / espiritual, religiosidad organizacional, preferencia religiosa, y una breve autoevaluación para baremar la religiosidad y el compromiso. La escala encaja muy bien en el contexto de sociedades fuertemente influenciadas por religiones monoteístas, ya que *Dios y la religión* aparecen como términos de referencia en los puntos de la encuesta. Para la investigación en alemán, los dos volúmenes de Zwingmann et al. (2004; 2017) o Klein et al. (2011) ofrecen muy buenas visiones de conjunto.

En general, hay un uso muy pragmático de la *espiritualidad y la religiosidad* ya que empíricamente aparecen muy interrelacionadas en las experiencias de la gente. Las personas usamos palabras y conceptos de diferentes religiones y tradiciones y creamos lo que algunos investigadores llaman *religiosidad de retazos*, esto incluye elementos muy personales y otros pertenecientes a las religiones. Las fronteras a menudo no son muy claras o están muy juntas. La distinción académica entre *espiritualidad* como cuestión multifacética más individual, basada en la práctica y la experiencia, y *religiosidad* como práctica de formas más institucionalizadas parece ser cada vez más irrelevante en cuanto al impacto de estas prácticas en el bienestar y la salud desde el punto de vista de la gente. Es por ello que los autores sobre el tema suelen utilizar la espiritualidad y la religiosidad de forma conectada.

Junto al mayor apoyo investigador de la relevancia de la espiritualidad / religiosidad en psicología y psiquiatría, el movimiento hacia concepciones holísticas del bienestar, la vida y la persona en el cuidado de la salud extiende el modelo biopsicosocial mediante la integración de una cuarta dimensión con la espiritualidad. La pregunta aquí es cómo reconocer y responder esta dimensión en la práctica y la investigación. En nuestro capítulo sobre evaluación espiritual y compromiso con los clientes, el lector puede encontrar algunos ejemplos y explicaciones.

En enfermería se puede observar un interés especial por la espiritualidad, ya que su orientación profesional implica claramente una perspectiva de atención holística y centrada en la persona. Nuevamente, podemos mencionar aquí figuras como Florence Nightingale, con su motivación religiosa de ayuda a la gente, o Dame Cicely Saunders, quien fundó el primer hospicio en Inglaterra en 1967. Esta perspectiva requiere que los profesionales sanitarios estén atentos a las necesidades espirituales de los pacientes mediante el uso de instrumentos como el cribado o la evaluación espiritual. Como en otras profesiones asistenciales, estos profesionales de la salud están abiertos a cuestiones de significado y de valores en sus pacientes ya que estos elementos espirituales aparecen también como necesidades expresadas por ellos, por ejemplo, en su sufrimiento físico y psíquico. Los profesionales de la enfermería a menudo tienen dificultades para responder a estas preguntas de manera adecuada porque han recibido escasa capacitación formal en la prestación de asistencia espiritual, experimentan trabas en el campo de la atención institucional por las limitaciones de tiempo y no reciben comentarios positivos sobre estas prácticas (Ali et al., 2015; Cetincaya et al., 2013), problemas que podemos observar también en el campo del trabajo social. “Sin embargo, la espiritualidad y la experiencia religiosa son temas demasiado fundamentales para la experiencia y la cultura humanas como para que los profesionales de la salud mental u otros terapeutas los ignoren” (Summergrad, 2020, p.XIV).

3. Espiritualidad desde la perspectiva del trabajo social

Tras el repaso histórico y el reconocimiento del tema de la espiritualidad en el ámbito de las profesiones asistenciales, ha llegado el momento de profundizar en la relevancia de este *concepto sensibilizador* (Blumer, 1954) para la comprensión y práctica del trabajo social. En lugar de simplemente hablar en general sobre la espiritualidad como elemento importante en cada proceso de asistencia a clientes o grupos, podemos identificar además razones concretas para el uso de la espiritualidad en el trabajo social. Entre los clientes del trabajo social, existen, por ejemplo, grupos variados de población con diferentes necesidades y problemas. Determinados grupos de clientes, como, por ejemplo, refugiados de guerra procedentes de países con alta religiosidad o migrantes económicos de países pobres, podrían estar (muy) interesados en su religión, incluso dentro de la Unión Europea. Si entendemos por clientes del trabajo social a toda la sociedad, podemos identificar, también, varios grupos interesados en su religión o espiritualidad o que tienen sus necesidades y problemas específicos que pueden ser afrontados o resueltos en el marco del uso de la espiritualidad en el trabajo social.

3.1. La espiritualidad como concepto en el trabajo social

Tras las observaciones de la reaparición de la espiritualidad en el campo del trabajo social y su reconocimiento como cuarta dimensión de la persona, la práctica dirigida hacia la integridad de la persona y sus necesidades y la exigencia de competencias culturalmente sensibles para la intervención profesional en todos los niveles sociales, surge la pregunta de qué tipo de definición y descripción resultan útiles para la práctica y comprensión de un fenómeno tan complejo.

Analizando los diferentes enfoques del trabajo social, observamos una tendencia a establecer una concepción más amplia de la espiritualidad como término más general con posibles conexiones con la religión. Los manuales oficiales de deontología y ética profesional a nivel internacional evitan una definición clara en sus estándares, pero hay algunas propuestas de estudiosos en este campo. Se trata de encontrar una descripción que se ajuste a la ética profesional y a sus valores y respete plenamente los diversos sistemas de creencias de cada cliente, sin negar los valores profesionales específicos del trabajo social. En segundo lugar, la definición debe hacer comprensible qué significa evaluar y trabajar con la espiritualidad del cliente. La aplicación práctica es más importante que una descripción teórica sólida. Debe responder al reconocimiento de la espiritualidad como cuarta dimensión y posibilitar una perspectiva distintiva. Para Evan Senreich (2013, p.553),

la espiritualidad se refiere a la relación subjetiva del ser humano (cognitiva, emocional e intuitiva) con lo incognoscible de la existencia, y al modo en que una persona integra esa relación en su perspectiva del universo, el mundo, los demás, el yo, los valores morales y el sentido y significado de uno mismo.

Algunos autores pueden incluir indicadores específicos tales como *sagrado* o *trascendente*, pero estas implicaciones podrían ser una puerta de entrada a una visión dualista de lo que es y no es espiritual. Hay un reconocimiento de la espiritualidad como dimensión universal del ser humano, dimensión que se desarrolla de manera individual, diversa y multifacética. En segundo lugar, se reconoce que esta dimensión tiene un doble carácter *relacional*: la capacidad (cognitiva, emocional e intuitiva) de toda la persona para relacionarse con elementos de la existencia que superan su conocimiento, y el uso de este como puente hacia una visión del mundo. Queda por descubrir el modo de esta relación en el proceso de

evaluación. Hablando de existencia, Senreich utiliza el descriptor *incognoscible* cuando los puntos de vista de los clientes sobre el conocimiento de la existencia puedan pertenecer a otras fuentes e incluso los trabajadores sociales puedan tener percepciones distintas de los límites del conocimiento. Al observar los ejemplos de enseñanza de Senreich, uno puede perder el carácter del proceso de la espiritualidad. Para él, la espiritualidad se presenta más como una percepción dicotómica (percepción de Dios positiva o negativa), pero las experiencias correspondientes son normalmente más dinámicas, pueden ser también ambiguas y, con frecuencia, se viven como una existencia relacional. Considerando que la clave está en el reconocimiento y descubrimiento de la importancia del punto de vista del cliente, la descripción de la espiritualidad está claramente enmarcada por el carácter del proceso de la relación asistencial, sus valores, cualidades y marcos éticos. Es por ello que debe incluirse una reflexión ética en la conceptualización de la espiritualidad en el trabajo social a diferentes niveles como podemos observar en este libro.

Una posición más radical se observa en autores como Canda y Furman (2010, p.3), que reivindican la dimensión espiritual como esencia del trabajo social:

La espiritualidad es el corazón de la ayuda. Es el corazón de la empatía y la asistencia, el pulso de la compasión, el flujo vital de la sabiduría práctica y la energía impulsora del servicio. Los trabajadores sociales saben que nuestros roles, teorías y habilidades profesionales se vuelven rutinarios, vacíos, tediosos y finalmente sin vida sin este corazón, independientemente del nombre con el que nos refiramos a él. También sabemos que muchas de las personas a las que servimos recurren a la espiritualidad, independientemente del nombre que le pongamos, para prosperar, tener éxito en los desafíos a los que se enfrentan e infundir los recursos y las relaciones con las que les ayudamos de un significado más allá del mero valor de supervivencia. Todos tenemos muchas formas distintas de entender y aprovechar la espiritualidad. Y en la práctica del trabajo social, todas estas formas se unen, consciente o inconscientemente.

Aquí la espiritualidad no es solo una dimensión del cliente, sino una metáfora o concepto sensibilizador para una comprensión más profunda del trabajo social propiamente dicho, una comprensión que podría guiar al trabajador social hacia un punto de vista diferente sobre su práctica asistencial:

En lugar de comenzar preguntando "¿qué le pasa a esta persona?", nos situamos en una perspectiva diferente que nos permita hacer preguntas como: "¿Qué da sentido a la vida de esta persona?", "¿Qué le mantiene en pie y hace que siga luchando, incluso en medio de su dolor y confusión psicológicas?", "¿Cuál es su fuente principal de valores?", "¿Qué se puede hacer para mejorar su ser?" Al hacer estas preguntas, la situación de la persona se replantea para revelar dimensiones ocultas (Swinton 2001, p.138).

3.2. Espiritualidad desde y para el cliente

3.2.1. Espiritualidad y compromiso con los clientes

Aunque el trabajo social en los países europeos es mayoritariamente laico, existe el marco ético y práctico de compromiso con los clientes para ofrecerles la mejor práctica posible, respetando las diferencias existentes (ver capítulo II.1), su autodeterminación y (co) responsabilidad (Código Deontológico Español del Trabajador Social, artículo 13). "En general, los intereses de los clientes son primordiales" (NASW, 2021, *Código Ético*, Norma Ética 1.01.). Este *compromiso* del trabajo social *con los clientes* surge tanto de su espíritu

esencial como profesión asistencial como de su ética particular. La pluralidad actual de corrientes de significado en el trabajo social tiene sus antecedentes en diferentes paradigmas filosóficos. Además, el trabajo social es una profesión y una ciencia plural con diferentes definiciones e interpretaciones de los problemas sociales, enfoques y métodos variados y una pluralidad de teorías éticas (Payne, 2011). Incluso reconociendo estas diferencias en el discurso del trabajo social, todas ellas están interconectadas por el marco común del mejor interés del cliente.

Cuando consideramos la espiritualidad y determinados aspectos de la religiosidad de los clientes desde el punto de vista del compromiso de los trabajadores sociales con el mejor interés de los clientes, podemos ver la espiritualidad como uno de los factores importantes en el proceso de ayuda del trabajo social. Tanto la espiritualidad de los clientes como de los trabajadores sociales podría servir de apoyo o dificultar el proceso de ayuda (Opatrný, 2011). En el discurso común o en la teología, la espiritualidad se considera a menudo como factor positivo para el proceso de ayuda. La motivación y la disposición para hacer frente a los problemas en el proceso de ayuda surgen de la espiritualidad de aquellos que prestan la asistencia, y la capacidad de afrontar las dolorosas historias vitales de los clientes se entiende como resultado de la espiritualidad de aquellos. Por parte de los clientes, la espiritualidad se percibe como su esperanza y motivación para el cambio o para afrontar con paciencia los problemas.

Por otra parte, en las descripciones de la espiritualidad de los clientes, también podemos observar elementos problemáticos, como una espiritualidad negativa o confusa como raíz de los problemas o barrera para afrontarlos. En la opinión pública, existe una amplia visión negativa sobre una religiosidad islámica relacionada con la marginación de la mujer, la violencia doméstica y un odio patológico que conduce a la violencia hacia la sociedad seglar y otras religiones. Esto podría ser parte de una división mayor entre occidentales y musulmanes (Pew Research Center, 2006). En teología, precisamente en el discurso cristiano, se da por supuesto que la conversión al cristianismo y su espiritualidad específica pueden resolver los problemas sociales e individuales de los clientes (por ejemplo, Andrews, 2018). Naturalmente, este discurso también se puede encontrar en las guías de autoayuda más vendidas con una mezcla sincrética de principios e ideas espirituales.

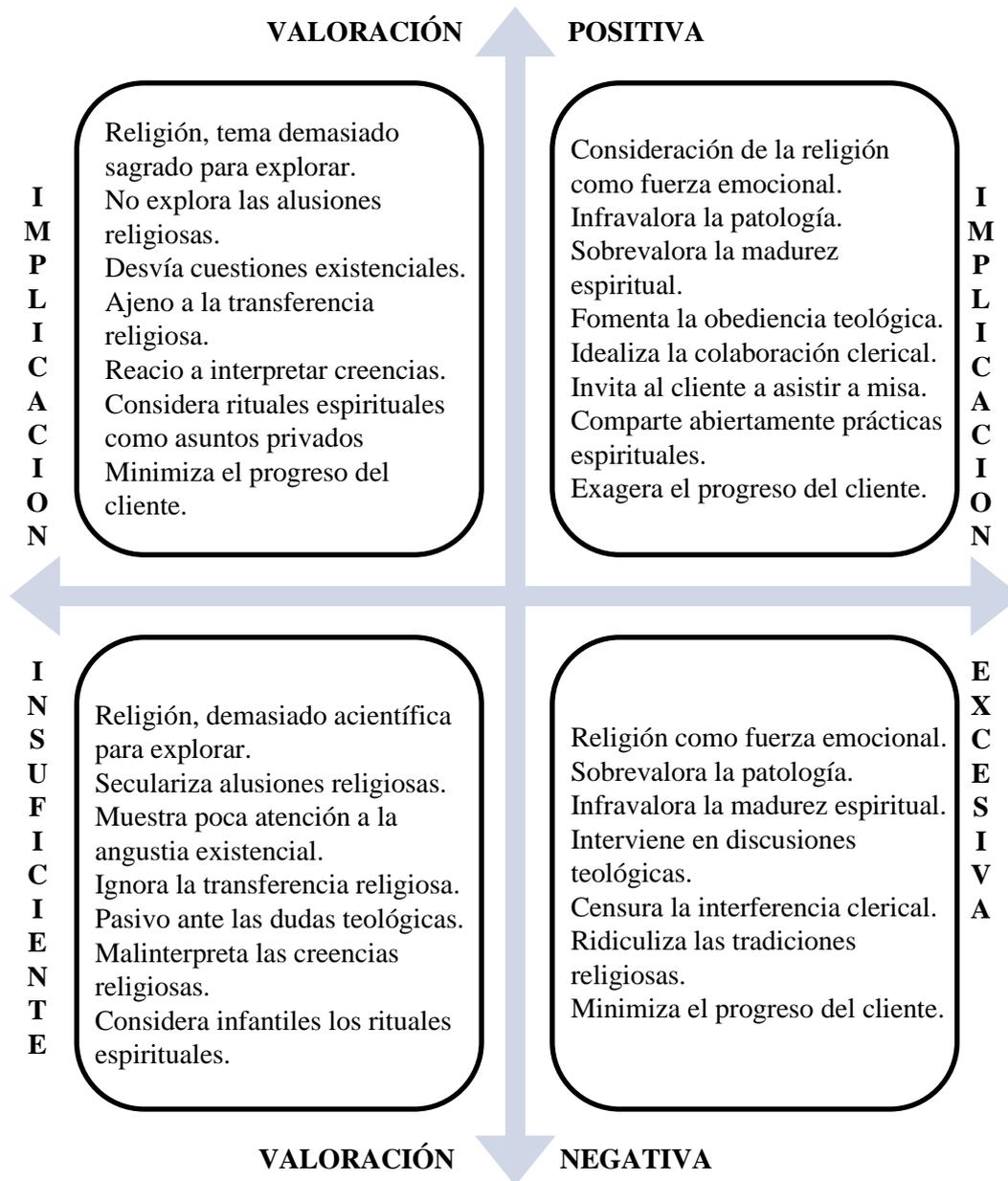
Los últimos ejemplos muestran el segundo tipo de influencia de la espiritualidad en el proceso del trabajo social. La espiritualidad o la religión de los trabajadores sociales y de los clientes también pueden ser un obstáculo para el proceso. Incluso en la sociedad de una Europa laica, se puede observar la confianza de grupos marginados en algún tipo de creencia y práctica con adivinos, curanderos, consejeros o sustancias y objetos milagrosos. Cuando el cliente paga una cantidad relativamente grande de su reducido presupuesto por una de estas sesiones, productos u objetos, no solo están perdiendo dinero, sino que también están faltando el respeto a la orientación de los trabajadores sociales y abandonando los planes cooperativos acordados para la solución de sus problemas. Por otra parte, la mencionada pluralidad de cosmovisiones existentes dentro del trabajo social puede llevar a los trabajadores sociales a ignorar los principios y reglas del trabajo social, influyendo su espiritualidad indirectamente no solo en el proceso del trabajo social sino también en el cliente.

3.2.2. La espiritualidad y las situaciones de contratransferencia

En el relato sobre la espiritualidad en el trabajo social, tenemos que hablar también sobre temas de transferencia y contratransferencia entre clientes y trabajadores sociales (Raines,

2003). La matriz de tensiones entre la insuficiente o excesiva implicación y la positiva o negativa valoración de la religión / espiritualidad (figura 4) nos ofrece pistas de la existencia de contratransferencia espiritual:

Figura 4. Signos de la existencia de contratransferencia espiritual



Fuente: Raines, 2003, p.261.

Se deduce también que el trabajo social no puede abordar la espiritualidad con la ignorancia existente hasta ahora y, desgraciadamente, en muchos casos este es el único enfoque del trabajo social en la actualidad. Trabajar con espiritualidad no significa perseguir objetivos espirituales y religiosos ocultos; significa, más bien, perseguir los objetivos específicos del trabajo social, sobre todo el mejor interés de los clientes; significa empoderar al cliente para activar sus propias fuentes de motivación y esperanza en su espiritualidad, trabajar con ellas y respaldarlas. Dado que pueden surgir preguntas espirituales más específicas que el cliente haya planteado o que la evaluación haya detectado, el trabajador social estará obligado a

cooperar con otros profesionales como capellanes, clérigos y otras personas del entorno religioso del cliente.

Cumplir los mandatos y objetivos del trabajo social significa, también, comprender que la espiritualidad puede ser un obstáculo en el proceso del trabajo social, reconocer que los límites o fronteras de la propia espiritualidad del trabajador social pueden ser un obstáculo en el proceso de solución de los problemas del cliente. Los profesionales deben ser conscientes de estas situaciones y estar preparados para derivar al cliente a otros profesionales o trabajadores sociales. En segundo lugar, significa trabajar activamente en aquello que obstaculice la situación del cliente. El trabajo social no puede cambiar la espiritualidad del cliente ni convertirlo al agnosticismo, al ateísmo, al cristianismo o a ninguna otra religión. Trabajar activamente significa, en este caso, ser consciente de las percepciones transferenciales y contratransferenciales y analizarlas, identificar los obstáculos y hablar de ellos con los clientes, consultar con otros profesionales (es decir, bajo la supervisión de otros trabajadores sociales, psicólogos, científicos religiosos y teólogos) y buscar nuevas y posibles soluciones a los problemas de los clientes o nuevos modelos de cómo hacer frente a los problemas propios.

3.2.3. Necesidades espirituales de los clientes

Por consiguiente, como es habitual en el trabajo social, el profesional debe observar y perseguir las necesidades espirituales del cliente. De acuerdo con el trabajo de meta-síntesis cualitativa realizado por Hodge y Horvath (2011) en once estudios, las necesidades espirituales del cliente presentes en entornos de atención médica pueden agruparse en seis categorías o temas interrelacionados: 1) significado, propósito y esperanza; 2) relación con Dios; 3) prácticas espirituales; 4) obligaciones religiosas; 5) conexión interpersonal; y 6) interacciones con el personal de ayuda. Estos temas surgen del trasfondo de una angustia emocional, sentimientos de abandono, confusión, desesperación, miedo, desesperanza, aislamiento, incertidumbre, pérdida y duelo. Muchos de ellos también aparecen como experiencias en otros entornos sociales (Leary, 1990; Wesselmann et al., 2016). La cuestión del significado, el propósito y la esperanza del primer grupo de temas constituye un elemento esencial que observamos como parte de la definición de espiritualidad. ¿Por qué me ocurre esto a mí? Ésta es la pregunta de partida en la búsqueda de explicaciones y, también, abre el campo al encuentro de elementos positivos. Se trata del deseo de interpretar y comprender los acontecimientos de la vida. Si la persona es creyente, la relación con Dios puede empezar a resquebrajarse, o puede usarse para expresar dolor, búsqueda de sanación y confianza. Para las personas no religiosas, puede haber otros medios de expresión de la trascendencia. Entre las prácticas espirituales, Hodge y Horvath mencionan la oración, la recepción de los sacramentos, la lectura de la Biblia, la audición de música devocional, pero hay otras como escuchar música inspiradora o incluso meditar. Las obligaciones religiosas expresan fuertemente diferentes elementos de las confesiones religiosas. En las conexiones interpersonales, los clientes muestran necesidades relacionadas con las figuras espirituales tradicionales (clero) pero también la “necesidad de interacciones regulares y compasivas con amigos, familiares y, en cierto sentido, con aquellos que han fallecido” (ibid. p. 311). La amplia variedad de formas muestra la importancia de los aspectos relacionales de la espiritualidad. Hay clientes que requieren la intervención activa del profesional en sus necesidades espirituales, y la mayoría prefiere un rol pasivo del profesional que transmita dignidad, respeto y apreciación

Como resumen, podemos reforzar la idea de que las necesidades espirituales hacen referencia a seis temas distintos, la mayoría de ellos conectados con aspectos relacionales. Para los trabajadores sociales esto significa que los encuentros deben incluir al menos un cribado de estas necesidades para comprender mejor al cliente en este aspecto, respetando su autodeterminación (si no es un elemento autolesivo u obstáculo para la mejora de la situación) y facilitando el compromiso decidido y compasivo del profesional con estos elementos.

3.3. Espiritualidad desde y para el entorno y la comunidad

3.3.1. Migrantes y refugiados como nuevas minorías religiosas de Europa

Los procesos de migración de los últimos 60 años han transformado muchos países europeos, especialmente de la parte occidental. En los países del Este, estos movimientos de población se producen a una escala mucho menor. España, por ejemplo, ha pasado de ser un país con altas tasas de emigración en los años 60 a un país con altas tasas de inmigración en los años 90 del siglo pasado. Lo que observamos es un proceso sociocultural hacia sociedades europeas más plurales en temas culturales y religiosos.

En el verano de 2015, las sociedades de todos los países de la Unión Europea se enfrentaron al problema de una nueva ola de migrantes y refugiados como consecuencia de la guerra civil en Siria y la inestabilidad en muchos países del norte y este de África. La reacción de los ciudadanos de todos los estados ante esta ola fue, al mismo tiempo, de solidaridad y miedo crecientes (Zulehner, 2016). Mientras que los llamados países occidentales tenían ya experiencia en migración y ayuda a los refugiados, los llamados países del este solo la tenían con trabajadores extranjeros o transfronterizos procedentes de los antiguos estados miembros de la Unión Soviética. El miedo creciente estaba interconectado tanto con la falta de experiencia con los refugiados en los países del Este (Opatrný, 2016) como con la falta de raíces espirituales y religiosas de los pueblos en todos los países (Zulehner, 2016). También era motivo de preocupación y temor la diferente cultura y religión de los refugiados entrantes. Muchos europeos se enfrentaron por vez primera a una masa de personas que vivían en su vecindario con una fuerte espiritualidad y una vida religiosa explícita muy diferente a la suya: el Islam.

Si bien Europa parece un continente con países laicos y países cristianos tradicionales con una estructura y cultura de sociedad seglar, la religión sigue jugando un papel importante, especialmente en lo que respecta a los problemas sociales y a la cohesión social. Se trata de un argumento más para abordar la espiritualidad en el trabajo social: efectivamente, en el contexto de los problemas de la vida, la espiritualidad y la religión juegan un papel importante. Para ser más precisos, los problemas sociales de los clientes se desarrollan en contextos de espiritualidad y religión. Este hecho no solo está relacionado con la ayuda a los refugiados que llegan a la Unión Europea desde Oriente Medio y África, sino también es una realidad entre trabajadores extranjeros y fronterizos procedentes de países más religiosos de la UE o de fuera de la UE con destino a países europeos más laicos, por ejemplo, trabajadores que llegan a Alemania desde Polonia, o a la República Checa desde Ucrania. Esto supone un desafío para los trabajadores sociales y requiere de una práctica culturalmente más sensible que incluya la percepción de la importancia de la espiritualidad y la religión para estas minorías y sus situaciones sociales especiales.

Pero no solo los clientes como los refugiados y los migrantes (incluidos trabajadores extranjeros y transfronterizos) sitúan la espiritualidad y la religión como elementos

importantes en su vida. No debemos subestimar el papel de la espiritualidad y la religiosidad en el contexto de los problemas sociales de las sociedades laicas en los estados de la UE. Bajo la necesidad de solidaridad entre ciudadanos e inmigrantes con sus diferentes culturas, la apertura y los miedos mostrados en estas sociedades europeas provocan la aparición de la espiritualidad y la religión como contextos importantes del problema de la cohesión social. En ese sentido, podemos afirmar que también la sociedad es *cliente* del trabajo social en general, concretamente mediante el desarrollo comunitario como parte y método del trabajo social. La razón para abordar la espiritualidad y la religiosidad en el trabajo social en los países laicos de la Unión Europea es una cuestión a enmarcar en el contexto de sus vidas, sus problemas sociales y de cohesión social. Por tanto, de acuerdo con un marco más ecológico, los trabajadores sociales deberían evaluar “si el uso de recursos espirituales y religiosos en la comunidad puede ser útil para sus clientes, y si conviene derivar a los clientes a estos recursos cuando sea apropiado” (Senreich, 2013, p.551 con indicación de otras investigaciones).

3.3.2 Minorías religiosas y grupos marginados como clientes del trabajo social

En los países del Este y en España, podemos encontrar otros grupos marginados con fuertes relaciones con la religión y la espiritualidad. Minorías considerables de población romaní viven especialmente en tres de los países del "Grupo de Visegrado", es concreto en la República Checa, Hungría y Eslovaquia, y también en Bulgaria y Rumanía. Las minorías romaníes en otros países del este, como Polonia y los países bálticos, es decir, Estonia, Letonia y Lituania, son notablemente más pequeñas. La situación típica de estas minorías es: desempleo, pobreza profunda sin vivienda al nivel del siglo XXI europeo, ausencia de educación primaria, familias numerosas y una fuerte relación con la religión y la práctica espiritual. El tipo de problemas depende en gran medida de los diferentes contextos sociales y culturales de los países concretos, por ejemplo, en la República Checa, los romaníes suelen tener mejores viviendas que en Eslovaquia. Sin embargo, la relación con la religiosidad y la práctica espiritual es bastante similar en todos los países. A pesar de ello, el reconocimiento de las minorías romaníes y su fuerte relación con la religión y la práctica espiritual sigue siendo un tema sin abordar por el trabajo social, especialmente en lo que concierne a la investigación sobre la espiritualidad en el trabajo social.

Cómo utilizar la espiritualidad y la religiosidad de los romaníes y trabajar con ellos en el marco del trabajo social no es solo asunto de este, sino también de los estudios religiosos y la sociología de la religión. Aunque los gitanos declaran en censos y encuestas que son cristianos de diferentes confesiones, su vida suele estar guiada por una mezcla de elementos de la fe cristiana y vestigios de otros cultos. El tema importante suele ser, a la vez, la muerte y la *frontera* entre la muerte y la vida (Hrdličková, 2003). Sin embargo, los romaníes declaran su fe en el Dios cristiano, pero tienen miedo a la muerte, especialmente de los difuntos, lo cual resulta paradójico ya que la fe cristiana en una vida después de la muerte por Dios no deja lugar a una "vida del difunto" entre la vida y la muerte. El miedo a la muerte y a los difuntos es una fuerte motivación especialmente en el lapso de tiempo que transcurre entre la muerte de una persona y el funeral; en otros momentos, la relación con la religión y la práctica espiritual parece significativamente débil. No se ha investigado suficientemente cómo utilizar este tipo de práctica espiritual y religiosa en el proceso del trabajo social. Sería necesario, como mínimo, tener este aspecto en cuenta en la labor social con la población romaní.

3.3.3 Envejecimiento de la población en Europa

La creciente población de personas mayores en la Unión Europea alcanzó en 2018 alrededor de los 101,1 millones en los 28 países de la Unión (Eurostat, 2019, p.8), lo que significa que el 19,7% de la población total tiene 65 años o más. Las proyecciones de población para el año 2050 prevén un aumento especial del 60,5% en el grupo de personas entre los 75 y los 84 años. El llamado giro “gris” [en referencia al cambio de color del cabello durante el envejecimiento] de las sociedades europeas trae consigo aspectos positivos como la práctica de actividades saludables en el grupo más joven de personas mayores, pero también un aumento de las necesidades asistenciales entre los mayores dependientes del 30,5% en 2018 al 49,9% en 2050 (ibid. p.19). Especialmente problemática es la situación en países como España, Holanda, Reino Unido, Portugal y Grecia, donde una gran parte de esta población vive en zonas rurales con dificultades de transporte, falta de servicios y escasas alternativas de vivienda. En el capítulo sobre la espiritualidad y las personas mayores (ver capítulo IV.5), el lector encontrará más detalles sobre este tema. El debilitamiento de la salud, la depresión, la soledad y el período prolongado de la vejez crean situaciones donde las personas mayores se enfrentan al estrés, la pérdida de autonomía, la experiencia de la degradación del cuerpo y a las cada vez más numerosas preguntas sobre cómo afrontar la muerte, la enfermedad y dar sentido a la vida cuando la ocupación laboral, el cuidado de los hijos y las actividades sociales ya no constituyen un elemento central en sus vidas. La espiritualidad aparece en este contexto como un tema urgente, ya que las personas deben hacer frente a estas situaciones utilizando sus marcos de apoyo. La investigación indica que estos recursos se correlacionan con la gestión eficaz de estas situaciones y una vida más saludable en las dimensiones social, biológica y psicológica (Zimmer et al, 2016). Los servicios sociales actúan en numerosas situaciones de transición o cuando los sistemas familiares no pueden resolver situaciones problemáticas. Son cada vez mayores los esfuerzos por ofrecer no solo un servicio reactivo, sino también una labor social preventiva especialmente a nivel comunitario. Un mayor apoyo a los programas para el envejecimiento activo puede reducir las necesidades asistenciales del futuro. Los resultados positivos de la espiritualidad deberían integrarse como parte de las estrategias del trabajo social con esta población en crecimiento, especialmente en lo concerniente a programas de prevención, vitalización de comunidades, espacios asociativos y servicios.

3.4. Espiritualidad desde y para los trabajadores sociales

En el apartado 3.2, observamos que la espiritualidad puede ser un obstáculo en el proceso de resolución de problemas, especialmente cuando colisionan entre sí diferentes concepciones y creencias espirituales y se perciben no como un rico encuentro complementario, sino como un cuestionamiento de identidades personales o profesionales.

La espiritualidad de los trabajadores sociales no solo presenta aspectos problemáticos si contradice las opiniones y prácticas de los clientes. Los trabajadores sociales con su propia práctica de la espiritualidad pueden ofrecer una comprensión más profunda de la situación del cliente, conectarse mejor con las prácticas y preguntas que puedan surgir en el proceso y ofrecer un apoyo más directo y una práctica más compasiva en el caso de que estas necesidades resulten fundamentales para el cliente (Opatrný, 2010).

La espiritualidad es una dimensión valiosa también para los trabajadores sociales, especialmente como elemento de prevención del *burnout* (desgaste o agotamiento profesional), en la evaluación del trauma indirecto y en la mejora del cuidado personal (Barrera, Malagón y Sarasola, 2015; Collins, 2005; Dombo y Gray, 2013; Romero, Elboj e

Iñiguez, 2020). En este sentido, hacen falta más investigaciones para comprender la interrelación entre los tipos de espiritualidad, los factores personales, el entorno laboral y las estrategias de superación de dificultades.

Conclusiones

La espiritualidad se presenta como una realidad social y personal compleja que incide en la práctica del trabajo social y no puede ser ignorada en los modelos de intervención holísticos, y que ayuda a comprender la variedad de experiencias que surgen durante los encuentros entre el profesional y el cliente. La espiritualidad integrada de manera adecuada en la práctica del trabajo social puede ser un recurso de superación de dificultades, especialmente en el caso de clientes que dan sentido a sus vidas mediante la espiritualidad, pero debe entenderse como una dimensión universal que las personas expresan de diferentes maneras, tanto religiosas como no religiosas. Finalmente, hemos visto que, también para los profesionales, es un recurso adicional para una mejor comprensión del cliente y para la prevención del agotamiento profesional.

Preguntas para la autorreflexión

Las siguientes preguntas pueden ayudarte a reflexionar de manera más personal sobre el contenido del capítulo. También pueden usarse en actividades grupales y de capacitación en trabajo social sobre el tema.

- ¿En qué consiste la espiritualidad en el trabajo social?
- ¿Cuál es mi propia experiencia espiritual?
- ¿Cómo reacciono cuando surgen problemas espirituales en una relación de ayuda?
- ¿Qué hace un trabajador social si la espiritualidad o religión del individuo difiere significativamente de su propia espiritualidad o religión?

Bibliografía

- Ali, G.; Wattis, J. P., Snowden, M. (2015). Why are spiritual aspects of care so hard to address in nursing education? A literature review (1993-2015). *International Journal of Multidisciplinary Comparative Studies*, 2(1), 7-31.
- Andrews, E. D. (2018). *Let God use you to solve your problems: God will instruct you and teach you in the way you should*. Ohio: Christian Publishing House.
- Barrera Algarín, E., Malagón Bernal, J., Sarasola Sánchez-Serrano, J. (2015). Trabajo Social, su contexto profesional y el Síndrome de Burnout. *Comunitania. Revista Internacional de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, 0(9), 51-71. <https://doi.org/10.5944/comunitania.9.2>
- Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American Sociological Review*, 19(1), 3-10.
- Canda, E. R., Furman, L. D. (2010). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Cetinkaya, B., Azak, A., Dündar, S. A. (2013). Nurses' perceptions of spirituality and spiritual care. *The Australian Journal of Advanced Nursing*, 31(1), 5-10.

- Collins, W. L. (2005). Embracing spirituality as an element of professional self-care. *Social Work & Christianity*, 32(3), 263-274.
- Constable, R. (1990). Spirituality and social work: Issues to be addressed. *Spirituality and Social Work Communicator*, 1(1), 4-6.
- Dombo, E. A., Gray, C. (2013). Engaging spirituality in addressing vicarious trauma in clinical social workers: A self-care model. *Social Work & Christianity*, 40(1), 89-104.
- Ebbinghaus, H. (1909). *Abriss der Psychologie*. 2nd ed. Leipzig: Veit Verlag.
- Ellison, C. G. (1991). Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 32, 80-99.
- Ellison, C. G., Fan, D. (2008). Daily spiritual experiences and psychological well-being among U.S. adults. *Social Indicators Research*, 88, 247-271.
- Eurostat (2019). *Ageing Europe. Looking at the lives of older people in the EU. 2019 edition*. <https://doi.org/10.2785/26745> .
- Furness, S. (2003). Religion, belief and culturally competent practice. *Journal of Practice Teaching in Health and Social Care*, 15(1), 61-74.
- Gilligan, P. A. (2003). "It isn't discussed". Religion, belief and practice teaching: missing components of cultural competence in social work education. *Journal of Practice Teaching in Health and Social Care*, 15(1), 75-95.
- Harris, H. W., Yancey, G. I. (2017). Values, dissonance, and rainbows: Practice tips for Christian social workers in a polarized world. *Social Work & Christianity: An International Journal*, 44(1-2), 123-142.
- Healthcare Chaplaincy and Spiritual Care Association (2017). *Spiritual care and nursing: A nurse's contribution and practice*. SCA White Paper. Retrieved from: <https://www.spiritualcareassociation.org/white-paper-spiritual-care-and-nursing.html>
- Hodge, D. R. (2017). The evolution of spirituality and religion in international social work discourse: Strengths and limitations of the contemporary understanding. *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought*, 37(1), 3-23. <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1350125>
- Hodge, D. R., Horvath, V. E. (2011). Spiritual needs in health care setting: a qualitative meta-synthesis of clients' perspectives. *Social Work*, 56(4), 306-316.
- Hrdličková, L. (2003). Smrt a pohřeb u Romů. Smrt a pohřeb v obyčejové tradici Romů. *Dingir*, 7(4), 19-21.
- IASSW (2014). *Global definition of the social work profession*. Retrieved from: <https://www.iassw-aiets.org/global-definition-of-social-work-review-of-the-global-definition/>
- IASSW (2018). *Global social work statement on ethical principles*. Retrieved from: <https://www.iassw-aiets.org/wp-content/uploads/2018/04/Global-Social-Work-Statement-of-Ethical-Principles-IASSW-27-April-2018-1.pdf>
- John E. Fetzer Institute (1999). *Multidimensional measurement of religiousness/spirituality for use in health research: A report of the Fetzer Institute/National Institute on Aging working group*. Kalamazoo, MI: Fetzer Institute.

- Kersbergen, K., Manow, P. (2009). Religion and the western welfare state. In: idem (Eds.) Religion, class coalitions and welfare states (pp.1-38). Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, C., Hendrik, B., Balck, F. (Eds.) (2011). *Gesundheit - Religion - Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*. Weinheim: Beltz.
- Koenig, H. G. (1994). *Aging and God: Spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., Larson, D. B. (Eds.) (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, H. G., King, D. E., Carson, V. B. (Eds.) (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). New York: Oxford University Press.
- Leary, M. R. (1990). Responses to social exclusion: Social anxiety, jealousy, loneliness, depression, and low self-esteem. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 9, 221–229.
- Manow, P. (2005). Plurale Wohlfahrtswelten. Auf der Suche nach dem europäischen Sozialmodell und seinen religiösen Wurzeln. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 46, 207-234.
- Marshall, J. (1991). The spiritual dimension in social work education. *Spirituality and Social Work Communicator*, 2(1), 12-14.
- National Association of Social Workers (NASW) (2021). *Code of Ethics*. <https://www.socialworkers.org/About/Ethics/Code-of-Ethics/Code-of-Ethics-English>
- Opatrný, M. (2010). *Charita jako místo evangelizace*. České Budějovice: JU.
- Opatrný, M. (2011). Třináctá komnata vztahu teologie a sociální práce. K problematice negativních vlivů křesťanské víry na pomáhání. *Caritas et veritas*, 1, 44-59.
- Opatrný, M. (2016). Die Skepsis im Osten. Das Beispiel Tschechien und dessen Blick auf die Migrationswelle in Europa. *ET Studies*, 7(2), 277-294. <https://doi.org/10.2143/ETS.7.2.3170100>
- Oxhandler, H. K., Pargament, K. I. (2014). Social work practitioners' integration of clients' religion and spirituality in practice: A literature review. *Social Work* 59(3), 271–279. <https://doi.org/10.1093/sw/swu018>
- Oxhandler, H. K., Parrish, D. E., Torres, L. R., Achenbaum, W. A. (2015). The integration of clients' religion and spirituality in social work practice: a national survey. *Social Work*, 60(3), 228–237. <https://doi.org/10.1093/sw/swv018>
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., Brant, C. R. (1998). Religion and coping. In: H. G. Koenig (Ed.). *Handbook of religion and mental health* (pp.111-128). San Diego, CA: Academic Press.
- Payne, M. (2011). *Humanistic social work. Core principles in practice*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Pew Research Center (2006). *The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other*. Report of Global Attitudes & Trends.

<https://www.pewresearch.org/global/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/#introduction-and-summary>

- Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., Reller, N. (2014). Improving the spiritual dimension of whole person care: reaching national and international consensus. *Journal of palliative medicine*, 17(6), 642–656. <https://doi.org/10.1089/jpm.2014.9427>
- Raines, J. C. (2003). Social workers' countertransference issues with spiritually similar clients. *Social Work and Christianity*, 30(3), 256-277.
- Romero-Martín, S., Elboj-Saso, C., Iñiguez-Berrozpe, T. (2020). Burnout entre los/as profesionales del Trabajo Social en España. Estado de la cuestión. *Trabajo Social Global-Global Social Work*, 10(19), 48-78. <https://doi.org/10.30827/tsg-gsw.v10i19.15342>
- Rosmarin, D., Koenig, H. G. (Eds.) (2020). *Handbook of spirituality, religion and mental health*. London: Elsevier.
- Senreich, E. (2013). An inclusive definition of spirituality for social work education and practice. *Journal of Social Work Education*, 49(4), 548-563, <https://doi.org/10.1080/10437797.2013.812460>
- Staub-Bernasconi, S. (2018). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Soziale Arbeit auf dem Weg zu kritischer Professionalität. 2. Totally revised and enlarged edition*. Opladen and Toronto: Barbara Budrich.
- Stroup, H. H. (1986). *Social welfare pioneers*. Chicago: Nelson-Hall Publishers.
- Summergrad, P. (2020). Forword. In Rosmarin, D., Koenig, H. G. (Eds.) (2020). *Handbook of spirituality, religion and mental health* (pp.XIII-XV). London: Elsevier.
- Swinton, J. (2001). *Spirituality and mental health care: Rediscovering a 'forgotten' Dimension*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Wesselmann E. D., Grzybowski M. R., Steakley-Freeman D. M., DeSouza E. R., Nezek J. B., Williams K. D. (2016). Social Exclusion in Everyday Life. In P. Riva, J. Eck (Eds.) *Social Exclusion* (pp.3-23). Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-33033-4_1
- Zimmer, Z., Jagger, C., Chiu, C. T., Ofstedal, M. B., Rojo, F., Saito, Y. (2016). Spirituality, religiosity, aging and health in global perspective: A review. *SSM - population health*, 2, 373–381. <https://doi.org/10.1016/j.ssmph.2016.04.009>
- Zulehner, P. M. (2016). *Entängstigt euch!. Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*. Ostfildern: Patmos-Verlag.
- Zwingmann, Ch., Moosbrugger, H. (Eds.). (2004). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster: Waxmann.
- Zwingmann, Ch., Klein, C., Jeserich, F. (Eds.) (2017). *Religiosität: die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung*. Münster: Waxmann.

II.3. Conceptos y teoría de la ética social en el trabajo social

DOI: 10.6094/UNIFR/221543

Emanuele Lacca

En este capítulo, investigaremos los principales conceptos y teorías de la ética social, especialmente aquellos relacionados con el trabajo social.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Al comprender las principales cuestiones y preocupaciones de la ética social, los lectores podrán reconocer cómo funciona la ética social en el marco del trabajo social; además, podrán aplicar esas conclusiones a su trabajo.

Habilidades

Los lectores podrán conocer cuáles son los principales temas desarrollados en el marco de la ética social cristiana, pudiendo compararlos con otros sistemas de ética social.

Actitudes

Los lectores podrán aplicar los anteriores conocimientos y habilidades para justificar sus acciones tanto a nivel personal como al nivel de la organización para la que trabaje, evaluar las necesidades del cliente desde una perspectiva ética y decidir qué estrategias son aplicables a una situación concreta.

Introducción

“La conciencia ética es parte fundamental de la práctica profesional de los trabajadores sociales. Su capacidad y compromiso para actuar éticamente es un aspecto esencial de la calidad del servicio ofrecido a quienes utilizan los servicios de trabajo social” (principios de la Asociación Internacional de Escuelas de Trabajo Social, IASSW por sus siglas en inglés).

Este principio, que es el sello distintivo de la *International Association of Schools of Social Work*, reafirma que la ética es parte del mundo de la práctica del trabajador social. Ciertamente los trabajadores sociales se ocupan de personas que necesitan atención y soluciones especiales para satisfacer necesidades específicas; sin embargo, también son partícipes de una sociedad que de alguna manera transmite sus hábitos, costumbres y comportamientos. Por ello, en las últimas décadas ha surgido una disciplina específica que se ocupa de comprender la relación entre el hombre y la sociedad y sus implicaciones éticas: la ética social.

En términos generales, utilizamos el concepto de ética social para dividir su contenido en *ética individual*, que se ocupa de la moralidad del individuo, por una parte, y las normas que regulan su vida, por otra. Sin embargo, toda ética es en cierto sentido ética social, ya que en nuestro mundo es imposible separar la llamada ética individual de la social. Cada individuo y sus comportamientos se ubican dentro de distintos círculos de relaciones, grupos y sociedades y, por ello, una ética no social consideraría al individuo aislado de su contexto de referencia. En este sentido, la ética individual como disciplina aislada desaparece, pues todo ser humano tiene existencia social sin perder jamás su carácter individual, creando

diferentes formas de unión con los demás, aspirando a la unión fraternal, esto es del individuo entre individuos que conforman un todo. Por lo tanto, los conceptos de ética individual y ética social solo pueden definir diferentes partes de las *ciencias éticas*, pero, en lo que respecta a sus objetos, no son partes diferentes de ellas (Wendland 1970, pp.23-25).

El objetivo de este capítulo, que sigue los argumentos sobre el valor de la ayuda social y la importancia de la espiritualidad en las prácticas asistenciales, es mostrar los principios y valores fundamentales de la ética social como disciplina que estudia al individuo en sociedad. El objetivo es que el trabajador social comprenda la importancia de la eticidad de la sociedad en la que vive y evoluciona. No es por casualidad, de hecho, que el ser humano tenga aspiraciones personales en las que crea y que quiera realizar, pero, por otro lado, hay estímulos e impulsos procedentes de la sociedad en la que está inmerso y le rodea que transmiten sus formas de actuar y sus creencias. Por este motivo, si la ética *sic et simpliciter* se ocupa principalmente de la comprensión del hombre como persona completa en sí mismo, la ética social añade a esta plenitud la comprensión de la forma en que esta persona se relaciona y armoniza con la sociedad. De esta manera, el estudiante de trabajo social puede desarrollar habilidades relacionadas con la evaluación de actitudes y acciones morales de la vida social humana.

Desde el punto de vista histórico, toda cultura ha cultivado y codificado, desde la antigüedad, su propia valoración moral de los *hechos humanos* y, por ello, es imposible dar cuenta de todas las teorías que se han formulado al respecto. Siguiendo la idea teórica del manual, presentamos aquí la ética social desde el punto de vista cristiano, combinando las enseñanzas bíblicas, la tradición cristiana y la Doctrina Social de la Iglesia, representando la doctrina social católica.

1. Cuestiones generales de ética social

La ética social tiene como objetivo fundamental investigar cuál es el significado auténtico y verdadero de la existencia social humana y se basa fundamentalmente en tres supuestos: 1. Existen valores morales objetivos capaces de unir a los seres humanos. 2. Estos valores se pueden discernir. 3. Se implementan en la vida de las personas y en la comunidad.

El análisis de estos supuestos permite comprender la importancia de la ética social como disciplina científica. De hecho, no se propone ni como teoría social ni como ciencia psicológica, ya que no elabora contenidos de carácter teórico ni hace un uso instrumental de métodos estadísticos. Por el contrario, ofrece una enseñanza basada en el estudio de las sociedades y de las personas que las integran y, aunque a priori contiene muchas piezas claves en sí misma, expresa su mayor potencial comentando a posteriori los objetos de su investigación: los hombres, la sociedad y sus relaciones mutuas.

La construcción de tales relaciones ayuda a crear, reconocer y promover un sistema universal de valores que tiende a mejorar las situaciones existentes, buscando enmendarlas desde todos los aspectos negativos. Tal sistema funciona porque la humanidad, a pesar de juicios históricos e historiográficos, se ha dado cuenta en las últimas décadas de que ha formado una sola comunidad y, por ello, la distancia entre las distintas sociedades y los individuos que las componen ha ido desapareciendo progresivamente (Comisión Teológica Internacional 2009, Introducción). Todos los hombres comparten “las alegrías y esperanzas, los dolores y las angustias de los hombres de esta época” y “esta comunidad, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia” (Gaudium et Spes,

1965). En este contexto de unión y redescubrimiento, la búsqueda de experiencias comunitarias que evoquen valores éticos comunes ha adquirido una relevancia digna de una mejor investigación.

La ética social pretende prestar atención a esta investigación partiendo del reconocimiento de los dilemas internos que hacen posible que el ser humano comparta su yo en sociedad: alma-cuerpo, interioridad-exterioridad, naturaleza-historia, libertad-determinismo, socialidad-individualidad, hombre-mujer, persona-naturaleza, mortalidad-inmortalidad. El conjunto de tales dilemas devuelve la tensión que todo ser humano tiene entre inmanencia y trascendencia, es decir, entre la experiencia de su finitud y la aspiración al infinito. Esta tensión, nacida a nivel individual, se transmite al social a través del intercambio mutuo de creencias, miedos, esperanzas, aspiraciones y todos aquellos valores socialmente compartidos y compartibles.

Así pues, si los valores morales y los dilemas internos socialmente aceptables restauran la complejidad de la existencia humana en el mundo, necesitamos comprender cómo la ética social puede ayudarnos a desentrañar esta complejidad y a comprender qué significa la *vida social* y cuáles son sus fundamentos. En este sentido, cabe responder a tres preguntas:

1. ¿Qué es la ética social?
2. ¿Por qué es tan importante comprender a los seres humanos?
3. ¿Existe una ética social especial, mejor que otra?

La respuesta a la primera pregunta no es simple, ya que es numerosa la bibliografía crítica de referencia y se han propuesto numerosas interpretaciones sobre el significado de la ética social (Sorge, 2002). Una de las respuestas más claras y completas la ofreció James Kombo (Universidad Daystar, Kenia), quien afirma que “la ética social tiene que ver con los principios y directrices que regulan la concesión de ayudas y e incentivos a las empresas dentro de una sociedad, específicamente en lo que se refiere a determinar lo que se considera correcto, justo y noble” (Kombo, 2007, p.9). La ética social, cuyo objetivo es estudiar y salvaguardar el bienestar social, garantiza que todos los hombres pertenecientes a esa sociedad puedan comprender lo que es bueno para ellos y para la resolución de sus problemas. En consecuencia, la ética social no se presenta como teología o filosofía que estudia, orienta y *aconseja* determinadas creencias, sino como disciplina que muestra el papel de los seres humanos en el mundo y el rumbo de sus vidas.

El campo de la ética social permite responder a la segunda pregunta. Es fundamental para la comprensión de las acciones humanas porque profundizando en ellas, las estudia para comprender sus significados reales (lo que realmente es la vida humana). De modo que, gracias a la ética social, podemos entender desde muchas perspectivas la vida social humana. Vida social que debe ser ante todo digna de ser vivida, es decir, que posea el sentido pleno de las cosas que haces y las aspiraciones por las que luchas. La dignidad, por tanto, es inherente a una vida social auténticamente ética y, por ello, el primer objetivo de la ética social es analizar la dignidad intrínseca de la vida. La dignidad analizada tanto en su naturaleza estática, es decir, como una especie de adquisición innata de la dignidad por el simple hecho de existir independientemente del bien y del mal que el individuo pone en acción, como en su dinamismo, es decir, como resultado de acciones individuales que provocan la pérdida de esa dignidad que luego puede ser recuperada (Ruotolo, 2014, p.4). Por ello, la ética social debe necesariamente estudiar su objeto de manera dinámica, ya que

este mismo objeto está en constante transformación: “sólo la acción en la que se asume que el agente es una persona tiene significación moral” (Wojtyla, 1979, p.34). Toda acción socialmente ética, de hecho, trae consigo un significado moral que une el conocimiento del individuo con su voluntad, dirigida tanto hacia la satisfacción de una necesidad personal como hacia un compartir social.

Respondiendo a la tercera pregunta, no hay una ética social mejor que otra, pero sí una mejor aproximación al estudio de la vida social humana. Cuando la ética social estudia su forma de ser en el mundo, es decir, su valor de vivir una vida plena y significativa, entonces es ética social en el mejor sentido de la palabra. Por tanto, la ética social es una cuestión de dignidad: comprender por qué los seres humanos han de vivir sus vidas con dignidad significa comprender el sentido real de su propia existencia. Al vivir con esta conciencia, de acuerdo con la ética social, la persona defiende principalmente cinco objetivos: 1. Búsqueda de la unidad; 2. Conciencia de la excentricidad; 3. Búsqueda de la inmortalidad; 4. Prioridad ontológica de la vida de la persona; 5. Centralidad de la experiencia espiritual. Estos objetivos surgen de la resolución de dilemas internos y de la conciencia de ser dignos de vivir nuestra existencia en plenitud. Así, a través de la ética social es posible estudiar e interpretar la vocación del hombre hacia el resto de seres humanos y la sociedad, conocedor de su ser inmanente, pero esforzándose constantemente por la trascendencia conceptual de lo que le rodea.

Así, hay dos significados del adjetivo *social* en el término *ética social*:

1. *General y tradicional*: cualquier forma de introducir al ser humano en un entorno social, siguiendo su instinto de asociación.
2. *Particular y no tradicional*: conciencia y expresión de la complejidad social, aconsejando seguir un comportamiento social moral compartido y reclamando una reforma de las estructuras sociales básicas.

La confluencia de estos dos significados crea el significado contemporáneo habitual de la ética social, que investiga las relaciones entre hombres y sociedades.

La importancia de la ética social fue explicitada por vez primera por Pío XI (1937) y Juan XXIII (1961) desde una perspectiva claramente cristiana. En *Divini Redemptoris*, el primero afirma que

al igual que en el organismo vivo es imposible proveer al bien del todo si a cada parte y a cada miembro individual no se le da lo que necesita para el ejercicio de sus funciones propias, así es imposible atender al organismo social y al bien de la sociedad como unidad, a menos que cada parte y cada miembro individual, es decir, cada hombre individual en la dignidad de su personalidad humana, reciba todo lo necesario para el ejercicio de sus funciones sociales. (Pío XI, 1937, §51)

El segundo, en la encíclica *Mater et Magistra*, afirma que

hoy más que nunca es fundamental que esta doctrina sea conocida, asimilada y puesta en práctica en la forma y manera que las distintas situaciones lo permitan y exijan. Ciertamente es una tarea difícil, pero sumamente noble. Para llevarla a cabo, llamamos no sólo a nuestros propios hijos y hermanos repartidos por todo el mundo, sino también a hombres de buena voluntad en todas partes. (Juan XXIII, 1961, §221).

La ética social, por tanto, no pretende investigar parámetros socioeconómicos derivados de sistemas ideológico-pragmáticos que generan relaciones económicas, políticas y sociales, sino describir y comunicar los problemas relacionados con la vida social del ser humano y sus valores y principios fundamentales (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz 2004, §§72-73).

2. Valores y principios fundamentales de la ética social

"Concéntrense en todo lo que es verdadero, todo lo honorable, todo lo justo, todo lo puro, todo lo bello y todo lo admirable. Piensen en cosas excelentes y dignas de alabanza" (Flp 4:8).

La ética social, especialmente la cristiana, sitúa al hombre y su relación con el mundo en el centro de la investigación. Es precisamente tarea de la ética social descubrir el lugar del hombre en el mundo y comprender cómo puede vivir mejor su vida. La existencia humana solo puede llenarse de sentido en su máxima expresión cuando somos capaces de comprender cómo seguir la verdad y dirigir y llenar nuestra vida con ella, tanto en el reconocimiento de nuestro papel terrenal como en nuestra apertura a la trascendencia (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, 2004, §15). De esta forma, todo ser humano es capaz de reconocer su papel en la sociedad. Toda vida social, en efecto, es expresión de la persona humana, de su ser y de sus acciones, y toda expresión de la sociedad está dirigida precisamente a la comprensión del ser humano que actúa en ella.

Dada su apertura a la inmanencia y a la trascendencia, el ser humano que vive e interactúa en la sociedad, se plantea repetidamente tres preguntas principales:

1. ¿Quién es mi verdadero creador?
2. ¿Cómo puedo alcanzar mi verdadera plenitud?
3. ¿Cómo puedo entender mi verdadera forma de vivir en el mundo?

Según la ética social, la respuesta a estas tres preguntas permite comprender la plenitud ontológica del hombre. Tal respuesta es posible comenzando a reflexionar principalmente sobre cinco supuestos fundamentales para cualquier ética social. Así, la división ontológica anterior se abre a la necesidad de comprender cómo considerar al hombre durante su vida *real* en cuanto ser que actúa en el mundo y a través de él:

1. *El ser humano es una composición de alma y cuerpo.* A través de su ser corpóreo, el hombre se reconoce a sí mismo como parte del mundo que lo rodea y, a su vez, se reconoce a sí mismo como afín a ese mundo; a través de su ser espiritual, el hombre va más allá de lo inmediatamente visible y busca, a menudo persiguiendo lo trascendente, la estructura más íntima y oculta de la realidad en que vive.

2. *El ser humano busca la contemplación de la trascendencia y la materialidad.* El reconocimiento de esa composición de cuerpo y alma lleva al ser humano a contemplar la inmanencia y trascendencia de la que está hecho su mundo y, a través de esta contemplación, busca la auténtica verdad de la existencia y de quien / lo que le rodea. Por esta razón, no solo el alma o el cuerpo sino también la unión de ambos hace posible que el ser humano se descifre y comprenda a sí mismo durante su existencia.

3. *Los seres humanos buscan el bien sólo en su verdadera libertad.* Considerando los dos puntos anteriores, el ser humano comprende que este camino del conocimiento le permite ser libre en el mundo, motivado por la verdad que ha encontrado. El ejercicio de esta libertad

le permite realizarse, no solo como ser pensante, sino como ser existente que crea las condiciones económicas, sociales, jurídicas, políticas y culturales favorables a esta vida libre. La comprensión de las bondades de esta investigación le lleva no solo a la investigación teórica, sino también a la búsqueda eminentemente práctica de *lo que puedo hacer por mí y por el mundo que me rodea*.

4. *El ser humano es igual a los demás seres humanos en dignidad*. La respuesta razonada a la investigación práctica lleva al ser humano a sentenciar que el crecimiento personal sólo es posible si se reconoce y se ordena la igualdad de todos los seres que componen el mundo, iguales en responsabilidad y dignidad. Solo a través de esa igualdad puede construirse un sistema virtuoso en el que cada individuo actúe de acuerdo con la dignidad estática y dinámica e interactúe intencionada y eficazmente con su entorno.

5. *Los seres humanos buscan la socialidad de forma natural y expresan su naturaleza en ella*. Al reconocer lo que les rodea, los seres humanos se abren a la socialidad pero no siempre se abren a compartir su ser en sociedad. Esto se debe a que la relación "yo-tú", que parece estar guiada naturalmente por el intercambio, a menudo se ve absorbida por la posesión, pensando primero en los intereses propios más que en los intereses de la comunidad (Chalmeta, 2003, pp.39-40). De modo que, aunque la sociedad "es un grupo de personas unidas orgánicamente por un principio de unidad que va más allá de cada uno de ellos" (Catecismo, §1880), el egoísmo del ser humano le empuja a defender el orgullo y el egoísmo por encima del amor y del bien (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, 2004, §149). Sin embargo, si consideramos las diferentes sociedades humanas y su desarrollo histórico, se puede observar que, de manera natural, establecen relaciones de comunicación y cooperación orientadas al servicio mutuo. Por eso, el ser humano desea por su naturaleza el bien del otro y, en consecuencia, de la sociedad (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, 2004, §150). En toda sociedad, todo ser humano tiene los mismos derechos y deberes, y este es un componente ontológico de ser persona.

De estos cinco supuestos fundamentales surge la figura de un ser humano llamado por la naturaleza a compartirse en sociedad y a mejorar el mundo que le rodea mejorándose a sí mismo. Esta consideración permite a la ética social identificar los principios y valores fundamentales a través de los cuales se manifiesta este proceso.

Los principios identificados al respecto son el bien común, la subsidiariedad y la solidaridad:

Bien común

Bien común significa "la suma total de condiciones sociales que permiten a las personas, ya sea en grupo o como individuos, alcanzar su realización más plena y fácilmente" (Gaudium et Spes, 1965, §26) o, en otras palabras, vivir una vida digna de la mejor manera posible. El principio del bien común aquí expresado se deriva directamente de la observación de la cooperación humana en las sociedades. Superando la división "yo-tú", actúa para hacer que los demás se sientan bien, alcanzando al máximo la dimensión de alteridad y convivencia, fundamentales para el buen funcionamiento de una sociedad. El bien común, por tanto, no es una simple suma de bienes individuales particulares que, en conjunto, dan lugar a un bien común general, sino, más bien, algo indivisible que deriva de la unión de las acciones de los individuos que trabajan junto a los demás y no para una persona. El bien común se realiza propiamente en la sociedad de referencia y, por ello, puede entenderse como "la dimensión social y comunitaria del bien moral" (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, 2004, §164).

Subsidiariedad

Es evidente que toda sociedad está compuesta por individuos heterogéneos en cuanto a su condición social y, para equilibrar esta heterogeneidad, la ética social identifica la subsidiariedad como otro de los principios básicos de todo grupo de individuos. En el ámbito cristiano, el principio de subsidiariedad fue uno de los primeros en repensarse desde el punto de vista teórico, precisamente porque la mayoría de las tensiones sociales surgieron de la heterogeneidad no resuelta de los seres humanos que interactúan entre sí y, a un nivel más general, dentro de la interacción de diferentes sociedades (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, 2004, §185). Mediante el principio de subsidiariedad, esta heterogeneidad puede reducirse, si no eliminarse, adoptando actitudes de ayuda que reduzcan las diferencias sociales interpersonales e intercorporativas, con mecanismos de apoyo, promoción y desarrollo. En este sentido, las diferencias pueden ser absorbidas o reemplazadas de tal manera que se preserve o aumente la dignidad de todos los individuos en la sociedad. En otras palabras, todos los miembros de la sociedad deben interactuar para que ninguna de sus partes, como preconizaba Pío XI, se quede atrás o quede abandonada (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, 2004, §186).

Solidaridad

El principio de solidaridad lleva a la práctica la dimensión teórica del principio de subsidiariedad, persiguiendo la igualdad de todos los derechos y la dignidad de toda la humanidad. Ello se logra adoptando una forma de compromiso ético-social a favor de los demás, es decir, una actitud de benevolencia y comprensión que se manifiesta hasta el punto de expresarse en un esfuerzo activo y gratuito, orientado a satisfacer las necesidades e inquietudes del que necesita ayuda. La interdependencia mutua de los miembros de las sociedades (o de las sociedades en su conjunto) permite reducir las formas de explotación y opresión, buscando la protección de todo ser humano, evitando “las repercusiones muy negativas incluso en aquellos países que actualmente son más avanzados y favorecidos” (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, 2004, §192).

El bien común, la subsidiariedad y la solidaridad representan, juntos, los principios por los cuales la ética social describe las interacciones humanas en la sociedad y la base teórica que permite realizar los ajustes necesarios para mejorarlas. Estos principios pueden actualizarse mediante un sistema de valores codificado que oriente a los seres humanos en su aplicación práctica. Entre estos valores, la ética social identifica cuatro como fundamentales, inalienables y absolutamente necesarios en la aplicación de los principios en la práctica diaria: verdad, libertad, justicia y amor.

Verdad

Este valor evoca el concepto tomista de la verdad como adecuación entre el mundo y el intelecto humano. Sugiere que cada individuo debería vivir en el mundo con el objetivo de resolver los problemas de acuerdo con el pensamiento social humano universal real y compartido. La humanidad tiene que actuar a través de discusiones tangibles, demostrando que una acción es verdaderamente útil para el reconocimiento de propuestas y soluciones. La verdad desempeña en este campo un papel importante en cuanto a enseñar a las personas a comprender los procesos cambiantes y confirmar la manera correcta de enfrentar los desafíos fundamentales.

Libertad

Este valor constituye la configuración de fondo para actuar de manera correcta y verdadera. El respeto a este tipo de libertad permite la realización de las aspiraciones y deseos de cada individuo en una determinada sociedad. Sin embargo, la libertad es una característica tanto de las sociedades como de los individuos: por un lado, una sociedad puede alcanzar su perfección en su organización y, por otro, los individuos son libres de difundir su personalidad en esa sociedad. De esta manera, la libertad no se codifica como una especie de "estado anárquico", sino como forma de autorrealización (social e individual) regulada por unas normas sujetas a derechos y leyes precisos.

Justicia

Este valor regula las relaciones entre los individuos que forman parte de la sociedad y garantiza que cada uno de ellos sea tratado de manera correcta y coherente y cada circunstancia valorada de manera uniforme en el tiempo y en el espacio. Es un valor fundamental de la persona que garantiza su desarrollo integral, siguiendo la regla del *suum quique* existente en casi todas las culturas.

Amor

Este valor implica el concepto de caridad. Esto se debe a que todo ser humano es completamente libre de actuar a favor o en contra del sistema de principios que toda sociedad reconoce como adecuados para su desarrollo integral. El valor que nos permite a todos saber que estamos actuando correctamente y con respeto hacia nosotros mismos, hacia los demás y hacia los principios ético-sociales es el amor caritativo. Es el tipo de amor que permite a cada individuo vivir en unidad, paz y fraternidad y, a través del cual, es capaz de animar y dar forma a la interacción social, deconstruyendo la complejidad social y revelando sus elementos constitutivos primarios (Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, 2004, §207).

3. Principales tareas de la ética social

Otro de los principales objetivos es hacer comprender a las personas que todos los argumentos que se reconocen al hombre en su estado *naturalmente social* también pueden aplicarse a los tipos particulares de sociedad que le rodean, por ejemplo, la familia y el trabajo.

3.1. Familia

El concepto de familia es fundamental para la identificación de los elementos nucleares de la sociedad identificados por las discusiones sobre ética social. Si bien es cierto que el objeto de la disciplina es el hombre en su realización, también lo es que su vida requiere la asociación de múltiples niveles. El primer nivel identificado por la ética social es la familia, que se configura como la primera sociedad natural que origina, gobierna y perpetúa todas las sociedades civiles.

El rol de la familia es fundamental para el desarrollo integral de cualquier ser humano, ya que es el lugar donde nace y crece, desarrollando habilidades, deseos e inclinaciones. Esto lo convertirá en un hombre en su totalidad y podrá realizar una contribución activa a la sociedad. En este sentido, la familia tiene prioridad respecto a otras organizaciones sociales. Se antepone al medio laboral y al entorno en el que los seres humanos desarrollan su existencia. Por tanto, la familia es un sujeto de la sociedad y goza de su propia autonomía, básica para el desarrollo del hombre como persona y complementaria de la propia supervivencia de la sociedad.

En la familia, además, se dan las primeras manifestaciones del amor caritativo entendido como valor ético-social, a través del cual se expresa la solidaridad y la subsidiariedad hacia los demás. Esto permite, en consecuencia, el reconocimiento de la dignidad del resto de la humanidad, compañera imprescindible en el desarrollo de la personalidad de cada individuo. Hay que entender el amor caritativo y la dignidad tanto de forma transversal como vertical. Su reconocimiento ocurre primero dentro de la familia en la que crece el individuo y, en el mismo momento del reconocimiento, se verticalizan, es decir, se aplican a todos los miembros con los que el individuo tiene una relación de parentesco. Posteriormente, este proceso se aplica de forma recursiva al resto de la sociedad. Por lo tanto, la familia realmente asume un papel fundamental en el desarrollo de la vida del individuo. Sin ella, de hecho, los principios y valores dejarían de percibirse completamente o de aplicarse adecuadamente: siguiendo la tesis del pensamiento social católico, la familia es el verdadero “santuario de la vida” (§230).

Dados estos modelos, la familia desempeña un papel eminentemente educativo y se propone como un derecho y un deber. Por un lado, la familia goza del derecho de utilizar todos los medios disponibles para generar el proceso educativo; por otro lado, tiene el deber de, una vez disponga de los medios, educar activamente en la dignidad y el reconocimiento integral de uno mismo y de los demás.

Una vez cumplida la tarea educativa, la familia necesita abrirse al mundo de la vida en sociedad, mostrando a sus miembros el potencial del mundo que les rodea y permitir una comprensión genuina del concepto de trabajo y de la economía (en el sentido griego de *oikonomia* como trabajo doméstico). Una vez alcanzada tal comprensión, el individuo podrá conocer los macroconceptos de trabajo y economía, que le permitirán vivir una vida activa en el mundo, continuando la tarea de autorrealización iniciada en el ámbito familiar.

3.2. Trabajo

Generalmente, el término *trabajo* se asocia con el término *fatiga*, lo que significa que cualquier trabajo que realice el individuo, siempre implicará esfuerzos y compromisos. En realidad, siguiendo también el ejemplo del Génesis, el trabajo no es un castigo ni una maldición, sino que pertenece a la condición original del ser humano. A través del trabajo, todos podemos poner en práctica, enriquecer y desarrollar al máximo lo aprendido en el entorno familiar. Trabajar significa, antes que nada, hacer buen uso de las enseñanzas y prescripciones del núcleo asociativo originario.

Esta elección es necesaria porque la relación entre el hombre y la sociedad en la época contemporánea es una de las más controvertidas a nivel hermenéutico. En este contexto, de hecho, el individuo debe ceñirse necesariamente a las reglas del contexto en el que se encuentra y, por ello, está más expuesto a una disminución concreta de su calidad de vida.

Analizar el trabajo y los trabajadores a la luz del signo de los tiempos significa afrontar tres nuevas instancias que aparecen en el campo de la discusión, a saber, la globalización, la innovación y la distribución. Interconectados entre sí y denominados *res novae*, han transformado realmente el modo en que se organiza el trabajo. Ya no es una forma de subsistencia para una comunidad, sino un punto de partida para el desarrollo de todas las sociedades, que pueden disfrutar de sus resultados en cualquier parte del mundo. Por este motivo, para convertirse en tema central, el trabajo debe innovarse: desde una perspectiva globalizada, todos debemos tener acceso a los productos del trabajo. Esto implica un cambio en las técnicas de producción, que utilizarán nuevos métodos para acelerarla y automatizarla.

La velocidad de producción también incide en el ámbito de la distribución, ya que el crecimiento de la producción como consecuencia del aumento de la demanda requiere una adecuada distribución. Esto, sin embargo, repercute negativamente en la calidad de vida del ser humano trabajador puesto que, por un lado, el ciclo productivo cambia y, por otro, el trabajador olvida casi por completo el propósito de su producción. Con ello, el trabajo abandona su función de contribuir a la sociedad mientras que el trabajador desarrolla su actividad de forma despersonalizada, sin conocer el uso real de lo que produce. Nos encontramos mucho más allá del concepto de alienación propuesto por las filosofías pro-marxistas y aún más de la idea del trabajador explotado que atormentaba a los pensadores que observaron los cambios de las tres primeras revoluciones industriales. La defensa del trabajo y de los trabajadores, y sus implicaciones éticas, no debe depender de nuevas técnicas de producción y distribución, sino que debe insistir en el papel que juega el ser humano en este nuevo rumbo del progreso mundial. Es un hecho incontrovertible que, en nuestra época, se han producido cambios sociales muy evidentes e irreversibles.

El trabajo es, por definición, un compromiso *histórico* necesario para el ser humano y, si bien no debe considerarse la única razón de su vida, debe caracterizarlo esencialmente. Está claro que el trabajo siempre ha tenido una función ética y basta con abrazar esta idea para tomar conciencia de la fácil demostración de este presupuesto; en segundo lugar, el trabajo tiene una dimensión subjetiva y no objetiva, ya que el objeto de estudio del trabajo no es el producto sino el productor. A lo largo de los siglos esto ha propiciado el nacimiento de un verdadero *evangelio del trabajo*, que explica cómo el sujeto es el protagonista de su existencia también desde el punto de vista del trabajo; en tercer lugar, una consecuencia directa de la segunda dimensión es el trabajo como acción moral positiva para todos los seres humanos. De hecho, trabajar no solo expresa la modificación de la naturaleza en vista de la producción de un bien, sino que indica también, sobre todo, las infinitas posibilidades de mejora del ser humano que, en cierto sentido, se *vuelve más humano* a través del trabajo.

El trabajo, entonces, no es ubicuo ni desfigura la vida humana, que está llamada a descansar y contemplar lo que ha creado en el curso del ciclo de trabajo. Para que el trabajo sea verdaderamente contemplado y apreciado requiere momentos de descanso. De esta forma, el ser humano puede también recurrir a la interacción con el entorno que le rodea, fundamental para una comprensión integral de sí mismo y del mundo.

El trabajo no es solo una fuente para aumentar nuestro prestigio o enriquecer nuestro patrimonio, sino que es un medio por el cual el hombre acrecienta su dignidad, es decir, vive plenamente su existencia terrena. Por ello, no trabajar, no formar parte del ámbito productivo, es motivo de exclusión del contexto social y sitúa al hombre al margen de su propia existencia, privado de su dignidad y de merecer vivir su vida con pleno mérito.

Conclusiones

De acuerdo con lo explicado en los párrafos anteriores, es fácil comprender que la ética social asume un papel fundamental en el desarrollo de la actividad de los trabajadores sociales. La ética social permite comprender cuáles son los rasgos peculiares de los individuos tanto en sí mismos como en su organización social y en sus interacciones.

Por otra parte, si bien la disciplina se denomina ética social y es relativamente nueva como tal, su protagonista es el 'hombre', por lo que la materia supone, también, una gran ayuda en la organización de actividades de evaluación espiritual y superación de problemas.

Por último, en el estudio de la ética social el trabajador social podría encontrar análisis básicos y avanzados sobre todos los aspectos de la socialidad relacionados con las normas, leyes y derechos que regulan la vida diaria de los seres humanos.

Bibliografía

- Aubert, R. (2002). *Catholic Social Teaching: an Historical Perspective*. Milwaukee: MUP.
- Bilateral Working Group of the German Episcopal Conference and the United Evangelical Lutheran Church of Germany (Ed.) (2017). *Gott und die Würde des Menschen*. Paderborn: Bonifatius.
- Bruguès, J. L. (1994). *Précis de Théologie Morale Générale*. Paris: Mame.
- Chalmeta, G. (2003). *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía*. 2ª Ed. Barañáin: EUNSA.
- Colom, E. (2008). *Scelti in Cristo per essere santi*. Roma: Edusc.
- Comisión pontificia bíblica (2008). *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_sp.html
- Comisión Teológica Internacional (2009). *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_sp.html
- Concilio Vaticano Segundo (1965). *Gaudium et spes*.
- Consejo pontificio para la Justicia y la Paz (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html
- ESV (Ed.) (2012). *Global Study Bible*, (pp. 1208-1209), Wheaton (IL): Crossway.
- Forte B., Legnini G. (2018). *Etica, giustizia e legalità*, Brescia: Morcelliana.
- Juan XXIII (1961). *Mater et Magistra*.
- Negri L. (2016). *Per un umanesimo del terzo millennio*, Milano: Ares.
- Pío XI (1937). *Divini Redemptoris*.
- Ruotolo, M. (2014). *Dignità e carcere*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Sorge, B. (2011). *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Brescia: Queriniana.
- Wendland, H. D. (1970). *Einführung in die Sozialethik*. Berlin: De Gruyter.
- Wojtyła, K. (1979) [1969]. *The Acting Person*. Trad. por A. Potocki (Analecta Husserliana v.10). Dordrecht; Boston: D. Reidel Pub. Co.
- Woodal, G. J. (2018). *Dottrina Sociale della Chiesa*. Verona: Fede y Cultura.

Tercera Parte

Espiritualidad y ética en
diferentes niveles sociales

III.1. Espiritualidad del cliente en el trabajo social, espiritualidad de los/as profesionales de trabajo social, y ethos de las organizaciones en una era secular

DOI: 10.6094/UNIFR/221544

Klaus Baumann

Introducción

En este capítulo, el contexto de *era secular* en las democracias europeas sirve de escenario para presentar fenómenos e implicaciones de la espiritualidad del cliente en el trabajo social, para analizar aspectos espirituales en la relación laboral de los trabajadores sociales, con consecuencias para su propia espiritualidad y cuidado personal, y para reflexionar sobre las implicaciones espirituales del ethos de las organizaciones tal como señala implícitamente la Unión Europea.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores conocerán los diferentes significados del término "secular" en el contexto de las sociedades laicas.

Los lectores comprenderán los signos y aspectos, tanto manifiestos como latentes, de la espiritualidad del cliente en el trabajo social.

Los lectores entenderán la necesidad del cuidado personal del trabajador social, que puede convertirse en una parte de un viaje espiritual.

Los lectores conocerán las orientaciones espirituales y económicas en el ethos de varios tipos de organizaciones y agencias de trabajo social en la Unión Europea.

Habilidades

Los lectores estarán más atentos a los signos de necesidad y bienestar (o sufrimiento) espiritual.

Los lectores reflexionarán sobre sus propios valores y espiritualidad, así como sobre sus experiencias en relación con dichos valores y espiritualidad en el marco de las relaciones laborales.

Actitudes

Los lectores ejercitarán continuamente las actitudes profesionales de empatía, autenticidad y aceptación reverencial hacia la realidad espiritual del cliente.

Los lectores adoptarán una actitud abierta y estarán dispuestos a tratar de manera imparcial la pluralidad e individualidad de las necesidades y preocupaciones espirituales de los clientes (y otras personas) en el contexto europeo "secular" del trabajo social, así como el de las organizaciones y agencias con una fundamentación en la fe.

1. Laicidad y pluralismo en los sistemas europeos de asistencia sanitaria y bienestar social

Las sociedades europeas aprecian los valores y sistemas democráticos, que hacen realidad la libertad, la justicia y la participación de todos en su diversidad; se han vuelto pluralistas y seculares. Es en estos contextos donde se ejerce el trabajo social y donde los trabajadores sociales atienden a los clientes y a sus realidades individuales y sociales. El pluralismo implica la existencia de múltiples influencias e impactos culturales, así como una creciente diversidad de circunstancias de vida y realidades familiares micro-sociales. Existe, además, una notable pluralidad de convicciones espirituales, religiosas y personales de los miembros de las sociedades europeas; la supuesta uniformidad cristiana de las sociedades europeas — que había sido más una presunción que una realidad también en el pasado— no puede servir ya como hipótesis de trabajo.

Recordando la breve definición de la teoría del campo sociopsicológico (Kurt Lewin; cf. Hall y Lindzey, 1978), el comportamiento (B) de una persona está en función (f) de la interacción de esa persona (P) y su entorno (E): $B = f(P; E)$. Por lo tanto, podemos y debemos esperar en cualquier caso que un entorno pluralista y secular tenga una influencia relevante, de una forma u otra, en los comportamientos de los individuos, tanto de los clientes del trabajo social como de los trabajadores, y también de las organizaciones y agencias de trabajo social.

Pero, ¿qué se entiende exactamente por secular? El sociólogo canadiense Charles Taylor distingue acertadamente tres significados de *secular* en su obra fundamental “La Era secular”; significados que parecen igualmente útiles para el propósito de este capítulo en el que consideramos las espiritualidades de los clientes, de los trabajadores sociales y del ethos de las organizaciones (o agencias) para las que estos trabajan. Secular tiene mucho que ver con las condiciones (ambientales) de las convicciones personales:

1. Un primer significado de secular señala que los espacios públicos se han vaciado de Dios, o de cualquier referencia a la realidad última (Taylor, 2014, p.17): “puesto que nos movemos dentro de varias esferas de actividad —económica, política, cultural, educativa, profesional, recreativa—, las normas y los principios que seguimos, las deliberaciones en las que participamos, por lo general no nos remiten a Dios ni a ninguna creencia religiosa: las consideraciones de acuerdo con las cuales actuamos son inherentes a la «racionalidad» de cada esfera...”
2. En un segundo sentido, “la secularidad consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia. La mayoría de los países de Europa occidental, incluso aquéllos que conservan vestigios de una referencia pública a Dios en el espacio público...” (ídem, p.18).
3. Un tercer y último significado es el de las condiciones de la fe o convicción (religiosa). “La instalación de la secularidad en este sentido consiste, entre otras cosas, en el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y, en verdad, estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia no la más fácil de adoptar.” (ídem).

La distinción de los tres significados de la palabra *secular* en la descripción de las sociedades europeas trae consigo varias implicaciones:

Las democracias europeas aprecian un enfoque secular en el primer sentido y aplauden la diversidad y la pluralidad dentro de los límites constitucionales del estado, incluida la

libertad religiosa (tanto negativa como positiva) y la libertad de conciencia como parte de la dignidad humana y de la libertad dentro de ciertos límites (*objeción de conciencia*). Al mismo tiempo, y aún más importante, animan a ciudadanos, comunidades y organizaciones civiles a contribuir al bien común como partes activas de la sociedad civil, siempre dentro del marco jurídico correspondiente. En la mayoría de los países, esto implica también alentar a las comunidades y organizaciones religiosas, como partes activas de la sociedad civil, a prestar servicios dentro del sistema de asistencia sanitaria y bienestar social, a través de sus propias agencias (con una fundamentación creyente).

En Alemania, la inclusión de agencias libres, sin fines lucrativos, en el sistema de asistencia sanitaria y bienestar social se concibe como una doble garantía de los derechos civiles (y humanos):

1. Protege el derecho de las personas necesitadas a elegir el tipo de asistencia que desean recibir de entre varios proveedores de servicios, pudiendo optar por aquellos que se adapten mejor a sus necesidades, incluidas las espirituales y religiosas.
2. Protege el derecho de los ciudadanos a ayudar, prestar asistencia social y sanitaria y organizar y conseguir ayuda cualificada como parte de la sociedad civil y aportación a su cohesión social. Si lo hacen de manera no espontánea, sino organizada y como parte de la sociedad civil conforme a la ley, se denominan organizaciones *libres* sin ánimo de lucro. Si los ciudadanos constituyen servicios sociales o sanitarios con fines lucrativos, lo cual es posible y perfectamente legítimo, se les denomina proveedores privados dentro del sistema de salud y bienestar social.

Por tanto, en el sistema alemán, las agencias *libres* sin fines lucrativos gozan de cierta prioridad sobre las instituciones *públicas* de asistencia sanitaria y bienestar social (principio de subsidiariedad). Bajo esta visión subyace a) la cercanía entre los clientes y los servicios libres sin fines lucrativos, b) la confianza en la fortaleza y los ideales de los ciudadanos y las organizaciones comprometidas con los valores, c) la confianza en los esfuerzos voluntarios de la sociedad civil para contribuir y alcanzar el bien común, y d) el concepto de Estado como facilitador y, en su caso, garante de la protección de los derechos humanos y civiles de los individuos y la población en general.

No se trata de preferir o valorar mejor al Estado y al sector público, sino las contribuciones activas y creativas de los ciudadanos y sus organizaciones por el bien común en libertad y pluralidad dentro del marco legal, marco que no coarta sino más bien propicia las iniciativas libres. Estas pueden provenir de distintas visiones del mundo, religiosas o no, que los ciudadanos o sus organizaciones suscriben (como Cáritas, Cruz Roja, Servicio de Bienestar de los Trabajadores, Servicio judío de Bienestar y otras), mientras que al mismo tiempo brindan sus servicios a todos sin exigir a los clientes la adhesión a su religión o visión del mundo.

A este último aspecto es a lo que suele referirse el término neutralidad de valores. Evidentemente, no es una expresión muy oportuna, ni siquiera adecuada, más, si cabe, en el caso de sociedades seculares, dado que el trabajo social siempre aspira, junto con los clientes, a conseguir objetivos valiosos para la sociedad, de acuerdo con sus derechos humanos y civiles. Quizás un mejor término sería el de “meditada apertura de valores”. Este concepto puede ilustrarse tanto en el caso de la espiritualidad de clientes del trabajo social y de atención sanitaria (2.), como en el de la propia vivencia, indagación, reflexión y decisión del trabajador social en la relación (profesional) con ellos (3.).

Otro aspecto a analizar en este mismo contexto es, por un lado, el de los ideales, principios de fundamentación creyente, valores y directrices de la agencia, y, por otro, sus expectativas más o menos legítimas hacia sus empleados con respecto a estos principios, valores. y directrices (4.).

2. Espiritualidad de los clientes

Con el lema del tercero de los Objetivos de Desarrollo Sostenible “No dejar a nadie atrás”, la OMS es muy explícita sobre la necesidad urgente de cuidados paliativos; la declaración puede generalizarse a todas las situaciones de sufrimiento de las personas necesitadas o con problemas sociales:

“No hay enfoque mejor centrado en las personas que aquel destinado a aliviar su sufrimiento, físico, psicológico, social o espiritual. Por tanto, independientemente de que la causa del sufrimiento sea el cáncer o la insuficiencia orgánica aguda, la tuberculosis farmacorresistente o unas quemaduras graves, enfermedad crónica terminal o un trauma agudo, prematuridad extrema al nacer o la fragilidad extrema de las personas mayores, lo más probable es que se necesiten cuidados paliativos, por lo que deben ser accesibles a todos los niveles del cuidado” (Tema de salud de la OMS Cuidados Paliativos; <https://www.who.int/health-topics/palliative-care>).

En las sociedades seculares, entendiendo el término secular en su primera acepción, ni las consecuencias religiosas ni espirituales de los acontecimientos vitales de tensión o estrés suelen ser temas manifiestos, salvo en el caso de acontecimientos dramáticos por actos terroristas o de catástrofes naturales que implican la pérdida violenta de seres queridos o las bases materiales de las vidas de las víctimas. Los medios de comunicación mencionan las intervenciones de psicólogos y capellanes durante estos dramáticos eventos, dando por sentados la necesidad y los efectos útiles de dicha asistencia. Los políticos suelen expresar sus sentimientos de cercanía y compasión asegurando a las víctimas sus pensamientos y oraciones. Los rituales conmemorativos públicos cuentan con la estructura y contribución que brindan las religiones y las iglesias. En la vida profesional diaria del trabajo social en las sociedades seculares, la espiritualidad de los clientes, religiosa o no, es una realidad menos manifiesta. Sin embargo, la OMS reconoce explícitamente la dimensión espiritual del sufrimiento en todos los individuos.

Los clientes de trabajo social han atravesado circunstancias estresantes en sus vidas, o están enfrentándose a episodios vitales de angustia relacionados, de algún modo, con la razón manifiesta de la necesidad del servicio social. El estrés - o el sufrimiento - que han experimentado tiene un impacto en su realidad espiritual y en sus diversas “capas”:

- *necesidades* espirituales (Baumann y Frick, 2021),
- *prácticas* espirituales,
- *actitudes, convicciones u orientaciones* espirituales.

Aunque se están aceptando estas afirmaciones dentro del trabajo social, todavía, incluso más que en el ámbito de los cuidados paliativos, “queda mucho trabajo por hacer en la comprensión de los aspectos espirituales de los cuidados del paciente y en el modo de abordar la espiritualidad en la investigación y la práctica” (Sulmasy, 2012, p.24).

Hay que hacer aquí una *advertencia* explícita: incluso si la afiliación religiosa del cliente es obvia o conocida, no significa que el cliente se identifique con todos los aspectos de las enseñanzas oficiales, las prácticas rituales y el ethos de su religión. El trabajador social debe guardarse de pensar que sabe lo que esta afiliación significa para la espiritualidad del cliente.

Esto no solo es cierto y evidente en el caso de las diversas confesiones del cristianismo, sino también, aunque no suele tomarse tan en serio, en el caso de judíos, musulmanes, hindúes o budistas, por nombrar algunas de las confesiones religiosas más famosas o frecuentes. Una afiliación, por sí misma, no dice mucho sobre la religiosidad individual y la espiritualidad del cliente, que siempre es específica de la personalidad y está determinada biográficamente. De manera análoga, incluso si un cliente declara ser agnóstico o ateo, no significa que no tenga necesidades espirituales, convicciones, prácticas y actitudes existencialmente relevantes. En todos los casos, es con su espiritualidad individual y personal como encara el cliente los eventos estresantes de la vida y los problemas sociales.

En el contexto de los cuidados paliativos, Murray et al. (2004) realizaron 149 entrevistas trimestrales a 40 pacientes y a sus cuidadores informales; de acuerdo con los significados de “secular”, descubrieron que “tanto pacientes como cuidadores eran, por lo general, reacios a plantear cuestiones espirituales, pero a medida que se desarrolló la relación con el investigador, muchos de ellos fueron capaces de hablar de ellas” (p.39). Los investigadores identificaron empíricamente claves y señales que apuntaban hacia una búsqueda espiritual y a la existencia de necesidades espirituales entre los pacientes y sus cuidadores. Estas claves pueden resultar también útiles para la percepción y mejor comprensión de esta dimensión en el caso del trabajo social:

Señales de necesidades espirituales:

- Expresar frustración, miedo, dolor, duda o desesperación
- Sentir que la vida no vale la pena
- Sentirse aislado y sin apoyo
- Sentirse inútil
- Falta de confianza
- Problemas de relación
- Sensación de pérdida de control
- Preguntarse: “¿Dónde encajo?”, “¿qué he hecho para merecer esto?” (Murray et al., 2004, p.41, Fig.2)

En el trabajo social, ¿cómo se acompañan a los clientes que intentan superar los desafíos y problemas a los que se enfrentan existencialmente?

¿Para que una pareja, por ejemplo, pague la hipoteca de la casa cuando uno de sus miembros ha perdido su trabajo? Su estrés no es solo económico: afecta a su relación, su autoestima, su calidad de vida (familiar), su bienestar espiritual. ¿Cómo afronta el estrés un estudiante discapacitado como persona joven que abandona la casa de sus padres para volverse más autónomo? ¿Una persona sin hogar, desarraigada de su vida anterior tras haber sido despedida de su trabajo? ¿Un refugiado de la guerra civil que llega a un país europeo después de un largo y peligroso viaje? ¿Y cómo lo afrontan un joven empleado de banca con lesión cerebral tras un grave accidente automovilístico, o un ejecutivo después de un derrame cerebral que afecta su capacidad de hablar? ¿Y cómo se ven afectadas las necesidades espirituales, prácticas, actitudes y convicciones de una madre de tres hijos diagnosticada de esclerosis múltiple progresiva, y las de su marido?

La investigación ha llegado a diferenciar diversas reacciones e influencias de la espiritualidad y la religiosidad frente a acontecimientos estresantes de la vida. Las prácticas, convicciones y actitudes espirituales de los clientes pueden verse desafiadas, fracturadas e incluso completamente arrasadas por eventos tan estresantes. También pueden ayudar a

seguir adelante y mantener la confianza del cliente, o desanimarlo e incluso empeorar su situación con sentimientos de culpa, depresión y desesperación. ¿Existen signos de un afrontamiento espiritual o religioso negativo (Pargament et al., 1998)? Y, al contrario, ¿existen patrones de que lo está haciendo de manera positiva?

Pargament et al. (1998) identificaron patrones tanto positivos como negativos de afrontamiento *religioso* ante eventos estresantes de la vida, patrones que podemos adaptar y ampliar a las prácticas y actitudes espirituales:

Positivos:

- perdón religioso,
- búsqueda de apoyo espiritual,
- afrontamiento religioso colaborativo,
- conexión espiritual,
- purificación [o maduración, KB] religiosa,
- reevaluación religiosa indulgente.

Negativos:

- descontento espiritual,
- reevaluación del evento estresante como castigo divino,
- descontento religioso interpersonal,
- reevaluación demoníaca,
- reevaluación del poder de Dios.

(Para una lista más extensa, véase Pargament et al., 1998, Cuadro 1: Métodos ilustrativos de afrontamiento religioso. Cf. Pargament et al., 2011, Cuadros 1 y 2.)

En contextos seculares, puede resultar difícil para las/os profesionales del trabajo social percibir e identificar estos patrones en sus clientes, sobre todo porque pueden ser reacios a hablar de ellos; y, a pesar de las etiquetas “positivo” y “negativo”, se trata de patrones destinados a *afrontar* las situaciones en la que está inmerso el cliente.

Si se perciben y se identifican, provocan reacciones espontáneas en el trabajador social y entran a formar parte, también, de su relación profesional con el cliente. Cualesquiera que sean estas reacciones, en primer lugar, estos patrones exigen una percepción y una comprensión imparcial y sin prejuicios por parte del trabajador social, lo que no suele ser fácil; es posible que tenga que volver a evaluar su propia reacción espontánea, sobre la que, de todos modos, deberá reflexionar para tomar decisiones responsables sobre el modo de integrarlas en su trabajo y de intervenir de manera respetuosa.

Las prácticas y actitudes espirituales para afrontar los problemas y situaciones vitales tienen un efecto sobre el “bienestar espiritual” y la calidad de vida de los clientes. Nuevamente, Murray et al. (2004) identifican claves de ese bienestar espiritual tanto en los pacientes como en sus cuidadores:

- Paz interior y armonía
- Tener esperanzas, metas y ambiciones
- Se conservan la vida social y el lugar en la comunidad
- Sensación de dignidad e individualidad
- Sentirse valorado
- Afrontar las emociones y compartirlas

- Capacidad para comunicarse con veracidad y honestidad
- Capacidad de practicar su religión
- Encontrar sentido a la vida (cf. Murray et al., 2004, 41, Fig. 2).

En cuanto a la calidad de vida, nuevamente la OMS proporciona instrumentos prácticos para estudiarla a través de su WHOQOL [cuestionario sobre calidad de vida], que incluye el WHOQOL-SRPB [del inglés Spirituality, Religiousness and Personal Beliefs], es decir, 32 puntos sobre espiritualidad, religiosidad y convicciones personales, en el que se valoran las siguientes áreas:

- conexión espiritual,
- significado y propósito en la vida,
- experiencias de asombro y admiración,
- plenitud e integración,
- fuerza espiritual,
- paz interior,
- esperanza y optimismo, y
- creencia (Berg Torskenæs, Kalfoss, 2013).

Evidentemente, estas áreas pueden emplearse para percibir mejor la dimensión espiritual de los clientes sociales e indagar y reflexionar con más claridad sobre el bienestar espiritual y la calidad de vida (y sus deficiencias) no solo del cliente, sino también del propio trabajador social o de cualquier otro individuo.

3. Espiritualidad de los/as profesionales de trabajo social

3.1. Estar atento a los aspectos espirituales del cliente y de uno mismo

Para los/as profesionales de trabajo social, será un primer paso importante reconocer la relevancia potencial de los aspectos espirituales para sus clientes. Murray et al. (2004, p.39) afirman: “En la práctica, sin embargo, es posible que los profesionales eviten el análisis de las necesidades espirituales por falta de tiempo, formación inadecuada, escasa comprensión de la espiritualidad o por sentimientos de vulnerabilidad personal en un campo donde las soluciones definitivas son poco frecuentes”; depende, en gran medida, del trabajador social, de su disposición y preparación (cualificada) para la dimensión espiritual en el trabajo con sus clientes.

Es posible, sin embargo, que el propio/la propia trabajador(a) social se considere más o menos espiritual o religioso. Suele elegir la profesión con una motivación prosocial que le resulta significativa e incluso satisfactoria: trabajar por la prevención y solución de problemas sociales y promover el desarrollo social, con el fin de mejorar la calidad de vida, sobre todo, de las personas necesitadas (Cherniss, 1995; Baumann, 2003). Gran parte, si no la mayor parte, de su trabajo “de campo” (en contraste, tal vez, con el necesario papeleo) se realiza en relación, interacción y comunicación con sus clientes, una dimensión exigente y satisfactoria, pero también agotadora de la profesión (riesgo de *burnout*). Como afirma Hancken convenientemente (2020), el trabajo social es una profesión de relación (*Beziehungsprofession*).

Aspirando a ejercer un enfoque humanista y centrado en la persona, trabajadores sociales se rigen por actitudes de autenticidad, empatía y respeto positivo reverencial hacia sus clientes. Estas actitudes implican compasión y, por tanto, que los profesionales se vean afectados con empatía por el cliente y su situación. Estas actitudes necesitan una formación y una

autoconciencia reflexiva continuas. Preparan a los trabajadores sociales para activar y potenciar las relaciones de trabajo con sus clientes, pero los hacen, también, más vulnerables. No son indiferentes, neutrales, ni siquiera distantes ante los problemas, las necesidades y el sufrimiento de sus clientes.

La realidad de estas interacciones humanas en el trabajo social y su impacto en los trabajadores sociales subraya la necesidad no solo de empatía, sino también, simultáneamente, de una urgente distancia profesional reflexiva que ayude a los trabajadores sociales a vivir esas experiencias de compasión (y en ocasiones de rechazo) y, eventualmente, transformarlas en experiencias de profundidad existencial y significado intenso (Lewkowicz y Lob-Hüdepohl, 2003):

- percibir y comprender a una persona sin hogar puede hacer que trabajadores sociales tomen conciencia y reflexionen sobre su propia experiencia de falta de hogar y sobre sus sentimientos de pertenencia común con ese colectivo.
- interactuar y comunicarse con personas con necesidades especiales, con deficiencias, discapacidades e impedimentos puede hacer que los trabajadores sociales se ocupen de sus propias necesidades especiales, sus propias deficiencias, discapacidades e impedimentos y descubran también la integridad y las necesidades comunes de autonomía, dependencia y participación social.

El reflejo de estos encuentros empáticos y conflictivos puede hacer que un(a) trabajador(a) profundice, tanto existencial como espiritualmente, en conceptos profesionales como la inclusión y la diversidad, y tome mayor conciencia de las graves dificultades sociales en la vida real y la alegría de alcanzar hitos hacia un mayor empoderamiento y participación.

3.2. Comprender y reflejar la espiritualidad en la relación laboral del trabajo social: Autocuidado espiritual.

Parte de la autorreflexión del profesional en el trabajo social la constituye la conciencia de que la interacción y la comunicación con el cliente no están determinadas (tanto) por el contenido de la comunicación sino por la relación con él (véase el anterior capítulo I.2.; Watzlawick et al. al., 1967). En otras palabras, los clientes no solo reciben lo que un profesional les dice en su competencia de conocimientos y habilidades sobre problemas sociales específicos; más bien, en el encuentro, los clientes entran en contacto con la personalidad del profesional, con sus valores, convicciones personales y actitudes hacia ellos y a través de los cuales comunica sus conocimientos y habilidades específicas. Este contacto suele ocurrir de forma espontánea e inconsciente; los clientes reciben pistas sobre la persona que trabajo con ellos, las conectan con experiencias anteriores y pueden desarrollar lo que en psicoterapia se denomina transferencia positiva o negativa.

Lo mismo ocurre a la inversa (lo que en psicoterapia se denomina contratransferencia). Los trabajadores sociales perciben a los clientes y las reacciones relacionales de estos hacia aquellos, de agrado y desagrado, de esperanza y desesperanza, de escepticismo y confianza. Necesitan estar atentos a este tipo de comunicación relacional y comprenderla y reflexionar sobre ella. También deben percibir sus propios impulsos y reacciones emocionales y relacionales: elementos de contratransferencia positiva, de simpatía y atracción, de fuerte compasión, de desesperanza compartida u otros. Siendo realistas, un profesional puede experimentar, también, elementos de contratransferencia negativa, incluso más en situaciones sociales difíciles: puede sentir antipatía y repulsión, impaciencia e ira, incluso

náuseas y desdén hacia sus clientes o hacia aspectos de lo que percibe en ellos, incluso aspectos de su religiosidad y espiritualidad.

Es parte de la responsabilidad profesional de los trabajadores sociales tener en cuenta las reacciones de transferencia y contratransferencia relevantes en la interacción y comunicación con los clientes: percibir, comprender, reflexionar y decidir de manera responsable para adoptar mejores medidas que faciliten el empoderamiento, el desarrollo de capacidades y la solución de los problemas sociales. Es parte de la responsabilidad que no haya manipulación espiritual o religiosa subliminal, ni siquiera intencionada, del cliente debido a la calidad de la relación con los profesionales. La transparencia es obligatoria para evitar la creación de dependencias encubiertas que impidan a los clientes ayudarse *a sí mismos* de manera más autónoma. Curiosamente, el Concilio Vaticano II (1965) de la Iglesia Católica ya advirtió a las actividades caritativas contra tales peligros manipuladores.

Este tipo de trabajo compromete personalmente a los/as profesionales de trabajo social; puede ser agotador emocional, cognitiva y físicamente. Por tanto, el autocuidado forma parte de la espiritualidad del profesional para mantener la capacidad de autorreflexión, actitudes de empatía, autenticidad y aceptación reverencial hacia los clientes, actitudes que dependen de una postura espiritual fundamental de los/as profesionales de trabajo social. El autocuidado, en este sentido, es un primer e indispensable tipo de cuidado espiritual. Si la espiritualidad del profesional implica conscientemente una relación con Dios o alguna trascendencia personal, esta relación se ve afectada por las vivencias del trabajo, y viceversa, también la relación con Dios afecta a las relaciones profesionales, especialmente si estas experiencias y relaciones tienen eco en las prácticas espirituales como la oración personal, la meditación y la reflexión. Este autocuidado puede ser muy dinámico y estimular procesos personales de cambio, desarrollo y transformación.

3.3. El trabajo social en sí mismo puede convertirse en un viaje espiritual para los/as profesionales de trabajo social

En su concepto clásico de religión madura, el psicólogo estadounidense Gordon Allport (1950) destacó tres características de esta: 1) disposición para afrontar cuestiones existenciales sin reducir su complejidad; 2) percepción positiva de las dudas religiosas; 3) apertura a cambios futuros en las opiniones religiosas propias. Este concepto deja de encajar del todo en la posterior distinción extrínseco-intrínseca de Allport: religión como medio personal en oposición a religión como fin personal. El concepto adicional de Batson de religión orientada a la búsqueda reintroduce estas tres características (Batson y Raynor-Prince 1983) y puede interpretarse como una faceta importante de la religiosidad y espiritualidad intrínseca (dinámica), que no debe descuidarse ni subestimarse. De hecho, subraya que el concepto de espiritualidad implica procesos y desarrollos dinámicos más que convicciones y actitudes siempre estables e inquebrantables, incluso estáticas (o *congeladas*).

Esta interpretación de religión como orientación a la búsqueda se ha vuelto especialmente importante en contextos seculares, en particular en la segunda y tercera acepción del término *secular* de Taylor. Hoy en día muchas personas y os/as profesionales de trabajo social se han alejado de las formas institucionales de la religión y de la religiosidad sin renunciar a prácticas y actitudes espirituales privadas que consideran adecuadas y valiosas para ellos. Y otras muchas, que continúan o desean continuar no solo creyendo sino también perteneciendo a una confesión religiosa o iglesia, lo hacen con una postura crítica y de búsqueda religiosa. Siguiendo el concepto anterior de Allport, el ejercicio de un trabajo

social comprometido también puede ser un viaje hacia una mayor madurez en la propia espiritualidad y religiosidad.

Si los/as profesionales de trabajo social logran conectar sus vicisitudes, sentimientos de éxito y fracaso, sentimientos de realización y decepción, dudas y gratificaciones en el desarrollo de su trabajo con su reflexión personal sobre su desempeño profesional, vivencias, convicciones y valores existenciales al mismo tiempo, pueden producirse momentos de desencanto, conflicto interno, dudas, incertidumbres y alienación. Pero también pueden surgir, en combinación con los anteriores, momentos de confirmación, nueva percepción o compromiso más profundo, momentos de asombro, admiración y gratitud. Una espiritualidad así está viva pero también es exigente, el/la profesional es espiritualmente dinámico, de mente abierta y competente. Está atento a sí mismo y a los clientes, busca comprender, reflexionar racionalmente, decidir y actuar con responsabilidad.

Aunque parecen producirse numerosas experiencias espirituales entre los/as profesionales de trabajo social en este sentido, tanto en el trato con sus clientes como en su propio desarrollo profesional y personal, hay escasez de investigaciones e informes empíricos en este campo. En el sector de la salud, la espiritualidad y la religiosidad se han convertido cada vez más en temas de investigación y formación, a pesar de la “era secular”, o más bien debido a ella. En el campo del trabajo social, parece que esta escasez es también una promesa y un estímulo para nuevos esfuerzos en la investigación, la práctica y la formación, esfuerzos que deberían orientarse al estudio no solo del trabajo social como disciplina académica (y cooperación interdisciplinar; véase el capítulo I.4), sino también a los aspectos de las agencias, las organizaciones y los sistemas de trabajo social.

4. Ethos de la organización / de la agencia

Los organismos públicos, las organizaciones no gubernamentales de la sociedad civil y las instituciones privadas de trabajo social comparten el objeto y la meta de prevenir y hacer frente a los problemas sociales y promover el desarrollo social. Mientras que los organismos públicos (como parte de la administración) definen sus metas dentro del contexto del mandato público al que están obligados, las agencias y organizaciones sin fines lucrativos están motivadas prosocialmente de diferentes maneras para contribuir a estas metas del trabajo social y del bien común. Su motivación puede ser religiosa, socialista, humanista, secularmente filantrópica, o de otro tipo. Es en estos y parecidos contextos donde la legislación europea contra la discriminación protege las motivaciones de estas organizaciones permitiéndoles definir expectativas hacia su personal que de otro modo serían consideradas discriminatorias. La Directiva 2000/78 / CE del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, por la que se establece un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación (Diario Oficial L 303, 02/12/2000 P. 0016 - 0022), en el “Artículo 4 Requisitos profesionales” declara:

1. No obstante lo dispuesto en los apartados 1 y 2 del artículo 2, los Estados miembros podrán disponer que una diferencia de trato basada en una característica relacionada con cualquiera de los motivos mencionados en el artículo 1 no tendrá carácter discriminatorio cuando, debido a la naturaleza de la actividad profesional concreta de que se trate o al contexto en que se lleve a cabo, dicha característica constituya un requisito profesional esencial y determinante, siempre y cuando el objetivo sea legítimo y el requisito, proporcionado.

2. Los Estados miembros podrán mantener en su legislación nacional vigente el día de adopción de la presente Directiva, o establecer en una legislación futura que incorpore

prácticas nacionales existentes el día de adopción de la presente Directiva, disposiciones en virtud de las cuales en el caso de las actividades profesionales de iglesias y de otras organizaciones públicas o privadas cuya ética se base en la religión o las convicciones de una persona, por lo que respecta a las actividades profesionales de estas organizaciones, no constituya discriminación una diferencia de trato basada en la religión o las convicciones de una persona cuando, por la naturaleza de estas actividades o el contexto en el que se desarrollen, dicha característica constituya un requisito profesional esencial, legítimo y justificado respecto de la ética de la organización. Esta diferencia de trato se ejercerá respetando las disposiciones y principios constitucionales de los Estados miembros, así como los principios generales del Derecho comunitario, y no podrá justificar una discriminación basada en otro motivo.

Siempre y cuando sus disposiciones sean respetadas, las disposiciones de la presente Directiva se entenderán sin perjuicio del derecho de las iglesias y de las demás organizaciones públicas o privadas cuyo ethos se base en la religión o las convicciones, actuando de conformidad con las disposiciones constitucionales y legislativas nacionales, podrán exigir en consecuencia a las personas que trabajen para ellas una actitud de buena fe y de lealtad hacia el ethos de la organización.

Lo importante en este contexto es, por un lado, tanto el impulso universal contra la discriminación, como por otro, la protección de iglesias y otras organizaciones públicas o privadas *cuyo ethos se base en la religión o las convicciones* (cursiva añadida). La Directiva del Consejo reconoce y ampara el hecho de que, debido a este ethos institucional, estas organizaciones podrán “*exigir a las personas que trabajen para ellas una actitud de buena fe y lealtad hacia el ethos de la organización*”. Abreviando un análisis más extenso de estas regulaciones contra la discriminación en la vida laboral de las agencias de trabajo social de carácter religioso y otras sin ánimo de lucro (Baumann, 2021), la Unión Europea reconoce explícitamente que es de esperar y suponer que el ethos de una organización de este tipo – *un ethos de fe, religión y espiritualidad* consistente en normas éticas, reglas de comportamiento, rutinas y expectativas – tenga consecuencias legítimas para la cultura de trabajo profesional y normas de las organizaciones o agencias respectivas que se correspondan con su respectivo ethos que desean implementar en sus agencias y actividades profesionales.

Este reconocimiento de un ethos de fe, religión y espiritualidad de las agencias de trabajo social religiosas es relevante por varios motivos:

1. Reconoce las motivaciones específicamente religiosas de estas agencias en el contexto de una era secular y sociedades laicas.
2. Fortalece la pluralidad legítima de organizaciones no gubernamentales que se dedican al trabajo social por el bien común como parte de un sistema democrático y de un estado de bienestar vitalmente plural y diverso.
3. Reconoce que estas agencias, con su ethos, valoran y promueven una cultura colectiva que corresponde a su ethos, lo que implica tareas de liderazgo más específicas para establecer y mantener dicha cultura corporativa (Leis, Kobialka y Keller, 2019; cf. capítulo III.6).
4. Reconoce las expectativas legítimas de la agencia hacia la plantilla y los individuos que la forman en relación con el ethos de la organización, expectativas de “buena fe y lealtad”. Ello entraña la tarea por parte de la agencia de favorecer el conocimiento de este ethos y su asimilación por el personal en lo que a su trabajo se refiere (cf. capítulo III.4). En una era

secular, esta tarea se ha vuelto no solo más importante, sino también más exigente y controvertida que en el pasado, cuando se daba por sentado que el personal compartía, de hecho, el ethos de la agencia.

5. Reconoce implícitamente el interés legítimo de las personas necesitadas de elegir entre varios proveedores de servicios sociales, también con respecto al ethos de la organización que prefieran.

Hay otro aspecto importante, sin embargo, respecto a la multitud de agencias de servicios sociales públicas, no gubernamentales, sin fines lucrativos, y privadas con fines lucrativos, así como con respecto a sus respectivos “ethos” y objetivos. Sin perjuicio del objeto y meta común del trabajo social, es decir, prevenir y afrontar los problemas sociales y promover el desarrollo social, existe una diferencia relevante en muchos casos en cuanto al objetivo prevalente de la organización o agencia, objetivo prevalente que prima sobre los demás: el objetivo económico.

En el caso de las organizaciones y agencias públicas y sin ánimo de lucro, el objetivo predominante y primordial es trabajar y lograr los objetivos del trabajo social. Los objetivos y medidas económicos son medios para alcanzar estos fines. En el caso de las organizaciones y agencias con fines lucrativos es justamente al revés. El objetivo predominante es trabajar por alcanzar determinadas metas económicas, es decir, rendimientos. En el primer caso, se necesita una buena administración económica para facilitar un trabajo social competente. En el segundo, es necesario un buen trabajo social para lograr buenos y mejores rendimientos. Ambos tipos de definición de medios y fines en el tejido de las organizaciones y agencias de servicios sociales (y de asistencia sanitaria) son legítimos y están legalmente establecidos en los países europeos.

En el caso alemán, la introducción legal de agencias con fines lucrativos en el sistema social ha llevado a una mayor competencia en el mercado regulado de servicios sociales, dando como resultado mejoras notables en la gestión de las agencias de servicio social en todo el país, incluidas las públicas y sin ánimo de lucro. Al mismo tiempo, estos incentivos han provocado un cambio de dirección en la gestión de estas agencias: los objetivos económicos han ganado primacía sobre los intrínsecos del trabajo social degradándolos, más práctica que teóricamente, a la consideración de medios para un fin: la consecución de mejores resultados económicos.

Esta evolución ha tenido un fuerte impacto en el tipo de organización y documentación del trabajo social y su financiación y, como resultado, ha cambiado también la rutina diaria del trabajo social, haciéndola más eficiente y estresante y no por ello, sin embargo, necesariamente más eficaz. Estos cambios también han tenido su impacto en la satisfacción de los trabajadores sociales con su trabajo y con su motivación prosocial (incluso intrínseca) para acceder al puesto de trabajo y desarrollar su actividad.

Siendo conscientes de los cambios producidos en su tejido organizativo y en su personal por la introducción de incentivos y objetivos económicos más poderosos, las organizaciones sin ánimo de lucro, incluidas las religiosas, están luchando por mantener y proteger su propio ethos y sus motivaciones intrínsecas en lugar de subordinarlas a los impulsos y objetivos económicos. Sin duda, necesitan una gestión económica adecuada y competente y unos resultados económicos suficientemente sólidos. Es primordial que se trate de medios para alcanzar los fines del trabajo social y (con ellos) los fines de su ethos religioso y espiritual. Para ello, se enfrentan a tareas complejas que tienen que ver con su diálogo con la legislación

social y el marco jurídico, con el liderazgo, con el personal, con su lugar en el mercado regulado de la protección social, con su comunicación con los clientes, en particular, y con la sociedad, en general, siempre en el contexto de una era secular.

Conclusiones

Las democracias europeas son laicas y pluralistas. Laicidad o secularidad implica la disposición positiva a acoger la pluralidad inherente de la población, también en lo que respecta a la espiritualidad y la religiosidad y sus contribuciones a la sociedad civil, incluido el trabajo social. Es parte de la formación profesional de los/as profesionales de trabajo social estar dispuestos y preparados a encontrarse con clientes de múltiples orientaciones espirituales y religiosas. Dicha formación incluye la autoconciencia y la reflexión respecto a las propias necesidades, prácticas, actitudes y orientaciones espirituales y religiosas, no solo a nivel teórico o de conocimientos, sino también al nivel práctico de la percepción, la comprensión, la reflexión y la acción responsable, especialmente en la relación laboral con los clientes.

Preguntas para la autorreflexión

Las siguientes preguntas pueden ayudarte a reflexionar de manera más personal sobre el contenido del capítulo. También pueden emplearse en actividades grupales y de formación en trabajo social sobre el tema.

- ¿Cuál es mi experiencia con las tres realidades del término “secular”?
- ¿Cómo me han afectado los clientes y, en concreto, sus necesidades existenciales y espirituales?
- ¿Cómo he reaccionado frente a problemas espirituales surgidos en una relación asistencial?
- ¿Qué roles han desempeñado las experiencias y aspectos espirituales y religiosos a lo largo de mi vida? ¿Cuál es mi posición en estos temas?
- ¿Qué deben hacer los/as profesionales de trabajo social si la espiritualidad o religión del individuo difiere significativamente de las suyas propias?

Bibliografía

- Batson, C. D., Raynor-Prince, L. (1983). Religious Orientation and Complexity of Thought about Existential Concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(1), 38-50.
- Baumann, K. (2003). Persönliche Erfüllung im Dienen? *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 49(1), 29-42.
- Baumann, K., Frick, E. (2021). The religious under-determination of spiritual needs in theological perspective and their implications for health and social care. En A. Büssing (Ed.), *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. London: Palgrave Macmillan.
- Baumann, K. (2021). Europäische Antidiskriminierungsrichtlinie und kirchliches Arbeitsrecht: Stärkere öffentliche Präsenz und Transparenz von Religionen und Kirchen in den säkularen Gesellschaften Europas. En H. Brantl (Ed.), *Personen gestalten Institutionen – Institutionen prägen Personen. Leben im Spannungsfeld*

- individueller und sozialer Verantwortung (Festschrift für Peter Fonk)* (pp.117-138). Regensburg: Pustet.
- Berg Torskenæs, K., Kalfoss, M. H. (2013). Translation and Focus Group Testing of the WHOQOL Spirituality, Religiousness, and Personal Beliefs Module in Norway. *Journal of Holistic Nursing*, 31(1), 25-34. <https://doi.org/10.1177/0898010112461976>
- Cherniss, C. (1995). *Beyond Burnout. Helping teachers, nurses, therapists and lawyers recover from stress and disillusionment*. New York: Routledge.
- Concilio Vaticano II (1965). Decreto sobre el Apostolado Laico *Apostolicam Actuositatem* n. 8 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html
- European Union (2000). Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation (Official Journal L 303 , 02/12/2000 P. 0016 – 0022). <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A32000L0078>
- Hall, C. S., Lindzey, G. (1978). *Theories of Personality. Third Edition*. New York: John Wiley & Sons, 383-435: Lewin's Field Theory.
- Hancken, S. A. (2020). *Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leis, J., Kobialka, A., Keller, M. (Eds.) (2019). *Unternehmens- und Führungskultur! Entwickeln – Stärken – Erleben*. Freiburg: Lambertus.
- Lewkowicz, M., Lob-Hüdepohl, A. (Eds.) (2003). *Spiritualität in der sozialen Arbeit*. Freiburg: Lambertus.
- Murray, S. A., Kendall, M., Boyd, K., Worth, A., Benton, T. F. (2004). Exploring the spiritual needs of people dying of lung cancer or heart failure: a prospective qualitative interview study of patients and their carers. *Palliative Medicine* 18, 39-45. <https://doi.org/10.1191/0269216304pm837oa>
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, K. I., Feuille, M., Burdzy, D. (2011). The brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping. *Religions*, 2(1), 51-76. <https://doi.org/10.3390/rel201005>
- Sulmasy, D. P. (2002), A biopsychosocial-spiritual model for the care of patients at the end of life. *Gerontologist*, 42 (Spec.No. 3), 24-33.
- Taylor, C. (2014). *La era secular. Tomo I*. Traducido por R. García Pérez y M. G. Ubaldini. Barcelona: Gedisa. [(2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- WHO (n.d.) Health Topics: Palliative Care. <https://www.who.int/health-topics/palliative-care> (11.04.2021).

III.2. La evaluación de la espiritualidad en el trabajo social

DOI: 10.6094/UNIFR/221545

Michal Opatrný

Introducción

Puesto que la espiritualidad personal de muchos clientes consiste en volver a vivir la motivación de su vida, permitir la espiritualidad y la evaluación espiritual en el trabajo social supone una especie de optimización de los servicios sociales o del trabajo social (Hodge, 2015a). Sin embargo, por circunstancias particulares, la espiritualidad del cliente también podría suponer un obstáculo en el proceso de ayuda. Por ejemplo, en Europa del Este, numerosas organizaciones asistenciales operan en diferentes áreas deterioradas y lugares excluidos habitados por romaníes. En la cultura y espiritualidad romaní, el periodo entre la muerte y el ritual del entierro de un familiar fallecido es importante (Hrdličková, 2003). Durante ese periodo, los trabajadores sociales no pueden trabajar con los habitantes de la zona y existe un posible riesgo de degradación de los logros del trabajo social anterior.

La evaluación espiritual se emplea como parte de la evaluación de la situación vital del cliente en el proceso del trabajo social, proceso en el que los valores y la motivación del cliente a veces pueden ayudarlo a encontrar soluciones a su situación o, paradójicamente, conducir a su deterioro. La evaluación espiritual permite a las/os profesionales del trabajo social identificar los principales elementos de la espiritualidad del cliente y valorar en qué modo afecta a su situación de vida: si puede utilizarse como *sistema de apoyo*, o si resulta arriesgado para el cliente y resulta una amenaza para su solución.

Este capítulo resumirá, en primer lugar, el propósito, la función y el proceso de evaluación de la situación de vida del cliente en el trabajo social. En segundo lugar, se describirá la evaluación espiritual y se analizará el problema de la evaluación de la espiritualidad secular (ver capítulo I.1), típica del medio cultural europeo. El objetivo de este libro, sin embargo, es abrir o ampliar el tema de la espiritualidad en la Europa secular, y este capítulo debería esbozar posibles formas de hacerlo en la práctica para su evaluación posterior mediante la investigación.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores conocerán los principios básicos de la evaluación espiritual en el trabajo social.

Los lectores conocerán el papel de la evaluación espiritual en el proceso de evaluación de la situación vital del cliente.

Los lectores conocerán los posibles métodos de evaluación espiritual.

Los lectores conocerán los principios para la evaluación espiritual en el contexto secular europeo.

Habilidades

Los lectores podrán hacer uso de una breve evaluación espiritual.

Los lectores podrán utilizar la evaluación espiritual implícita.

1. La evaluación en el trabajo social

La evaluación de la situación de vida del cliente es una tarea clave del trabajador social en la mayoría de las concepciones del trabajo social. La situación de vida se entiende como la combinación de factores (obstáculos y supuestos) del funcionamiento social específico de cada cliente. Así, la situación de vida indica tanto la naturaleza multifacética como la irrepitibilidad de los factores de funcionamiento social de un cliente individual o de una categoría de clientes, así como el objeto de intervención de las/os profesionales del trabajo social (Navrátil, 2001, p.14). El término *funcionamiento social* se ha empleado durante décadas en el discurso del trabajo social para referirse a la interacción entre los requisitos del entorno y los individuos (Bartlett, 1970).

La evaluación forma parte del proceso del trabajo social; se trata de comprender por parte de los profesionales el caso del cliente tanto en el sentido técnico como ético (Navrátil et al., 2014). Al evaluar la situación social de un cliente, el/la profesional del trabajo social explora las circunstancias y causas, así como otros factores de la situación de vida del cliente, que generalmente viene determinada por un episodio difícil y urgente. El enfoque de los profesionales y, a veces, de hecho, el destino del cliente, dependen de esta evaluación. Por tanto, la evaluación no está aislada en el proceso de trabajo social; no se puede separar de la intervención, ya que tiene relación con la planificación, implementación y valoración de esta (Navrátil y Janebová, 2010, pp.9-10). Así, la evaluación en el trabajo social no es solo una recopilación de datos y de información, sino que tiene como objetivo también el entendimiento colectivo (Navrátil et al., 2014, p.130). Como la interpretación de una misma situación puede ser distinta para un(a) trabajador(a) social y para el cliente (ídem, pp.125-128), es necesario entender el proceso de evaluación como proceso de cooperación y colaboración con el cliente. Dado que la evaluación también puede descubrir e identificar los factores adversos de la situación vital del cliente y los recursos de este para hacerles frente y superarlos, la evaluación también forma parte de la intervención en el trabajo social.

Así pues, la evaluación en el trabajo social actualmente se basa, sobre todo, en el constructivismo, para el que los conceptos se perciben como ficciones sociales que surgen en conexión con la realidad y su contexto (Berger y Luckmann, 1966). Este enfoque es útil para la evaluación en el trabajo social ya que permite la comunicación entre los mundos conceptuales de las/os profesionales del trabajo social y sus clientes: la realidad se interpreta desde la posición del cliente de manera diferente que desde la del profesional. Por tanto, la valoración constructivista es una especie de “búsqueda de historias”. El trabajo social se entiende como un arte de interpretación y la evaluación tiene un carácter literal en el sentido de averiguar e interpretar información de un cliente. El proceso de búsqueda de datos e información y su interpretación por parte de las/os profesionales del trabajo social se solapan.

Una parte necesaria de tal evaluación es la reflexión crítica sobre los supuestos, ideas y sentimientos del/de la trabajador(a) social. Para una reevaluación de la situación del cliente y su posible nueva interpretación, se necesita cierta distancia que permita una perspectiva independiente de la situación. Para los profesionales, esta distancia y mirada imparcial se alcanzan mediante la reflexión crítica (Navrátil et al., 2014, pp.125-126). El enfoque constructivista nos permite entender la evaluación como un diálogo entre el *mundo del cliente* y el *mundo del/ de la trabajador(a) social*. La finalidad de este proceso es un entendimiento mutuo entre el cliente y los profesionales. El trabajo social se convierte, así, en un arte de interpretación y comunicación (Coulshed y Orme, 2006).

De este modo, la reflexión se convierte en una herramienta del/ de la trabajador(a) social para controlar los supuestos y circunstancias de su trabajo. Su objetivo no es descubrir la verdad objetiva (es decir, si Dios realmente existe). La reflexión es también un proceso de apertura de espacios para permitir diferentes verdades según las cuales los participantes del trabajo social viven y habitan respectivamente (Navrátil et al, 2014, pp.170-171).

2. Evaluación espiritual

2.1. Observaciones generales

La evaluación espiritual trata de tener en cuenta la dimensión espiritual del cliente, además de las biológicas, psicológicas y sociales. Siguiendo el espíritu del enfoque constructivista, las/os profesionales del trabajo social tratan de comprender la situación vital del cliente y el papel de la espiritualidad en ella, ya que, incluso la espiritualidad de un cliente no religioso puede jugar un papel crucial en su situación de vida. Esto es también aplicable a la espiritualidad difusa posmoderna, que a menudo se conoce con el nombre de espiritualidad del espectro holístico, comúnmente empleado en el discurso sociológico sobre la situación en la República Checa (Lužný y Nešpor, 2008) como uno de los países más secularizados de Europa y del mundo.

Al utilizar la evaluación espiritual para obtener una evaluación compleja de la situación vital del cliente, trabajadores sociales tendrán que decidir cómo implementar la intervención que aborde el fracaso del funcionamiento social del cliente. Es importante, durante la entrevista, recibir respuestas que les permitan identificar los factores que afectan la situación de vida del cliente, es decir, las causas y circunstancias de su situación vital, y los prerrequisitos y obstáculos que dificultan su solución (Robert-Lewis, 2011, p.140). De ello se desprende que la evaluación espiritual puede ser una herramienta a utilizar por cualquier profesional del trabajo social. Dependiendo de los resultados, las/os profesionales del trabajo social podrán continuar con un trabajo de orientación espiritual o derivar al cliente a un especialista en cuidados espirituales, es decir, a un clérigo, terapeuta religioso, consejero en orientación espiritual, etc. Paralelamente, es importante ser consciente del cambio en la concepción de la espiritualidad: el cambio de *espiritualidad de la espera a espiritualidad de la búsqueda*. No son solo los más jóvenes, sino también los mayores quienes podrían no estar siempre satisfechos con un enfoque *espiritualmente sensible* en el que un(a) trabajador(a) social identifica un interés en la espiritualidad o la religión y luego, en la fase de intervención, deriva al cliente a otros, es decir, al clero local. Los clientes también esperan respeto, consideración e incorporación de su espiritualidad al servicio social (Suchomelová, 2016). Este enfoque se denomina *trabajo social de orientación espiritual*. Por tanto, todo trabajo social puede ser espiritualmente sensible.

El enfoque espiritualmente sensible infunde espiritualidad y religión al proceso de ayuda siempre que sea necesario. La práctica espiritualmente sensible puede definirse como el resultado de implementar eficazmente un enfoque espiritualmente sensible. La implementación de este enfoque requiere un compromiso personal con las necesidades espirituales y religiosas de los clientes (Dudley, 2016, pp.107-108).

Cada trabajador(a) social puede valorar la situación del cliente y tomar una decisión sobre cómo afrontar la espiritualidad del cliente en el proceso del trabajo o servicio social. También podría derivar al cliente a otros profesionales – profesionales en el cuidado espiritual o pastoral – dependiendo del papel de la espiritualidad y / o de la religión en la situación de vida del cliente. Sin embargo, algunos trabajadores sociales pueden también

poner en práctica un trabajo social de orientación espiritual, incorporando la espiritualidad del cliente en el proceso de trabajo social y, por tanto, también en la intervención del trabajador social. Este tipo de trabajo depende de la valoración espiritual y del consentimiento y / o interés del cliente.

A continuación, describimos con más detalle la evaluación espiritual como posible enfoque de todo trabajo social. Explicaremos también, brevemente, la intervención espiritual en el trabajo social.

2.2. Modelos de evaluación espiritual

Dudley (2016), por ejemplo, presenta una descripción actual de varios enfoques prácticos de evaluación espiritual. Podemos dividirlos, brevemente, en cuestionarios sistematizados y entrevistas más o menos abiertas. Con los cuestionarios, los trabajadores sociales deben buscar su propósito original. Los cuestionarios suelen trazar solo aspectos específicos de la espiritualidad, es decir, aquellos que son significativos en la salutogénesis (importantes para la medicina y los cuidados de enfermería) o el bienestar (importantes para la psicoterapia, etc.). Los cuestionarios también representan una *talla única*, es decir, una herramienta universal que no alcanza a detectar todo el espectro de fenómenos, pero es precisamente en este amplio espectro donde debemos identificar las cuestiones particulares y específicas de un cliente real.

Aunque la evaluación cuantitativa puede emplearse de manera productiva en muchos entornos prácticos, presenta un carácter significativamente limitado, particularmente cuando se usa con entidades teóricas subjetivas como la espiritualidad. Estas deficiencias limitan su validez, pero no excluyen su uso (Hodge, 2015a, p.X). Por lo tanto, las/os profesionales del trabajo social pueden utilizar un cuestionario para una evaluación espiritual indicativa y posteriormente concretar, siguiendo un enfoque más cualitativo, es decir constructivista, mediante una entrevista (véase la sección 1). En el discurso sobre la espiritualidad del trabajo social en los Estados Unidos, los trabajadores sociales utilizan una amplia gama de cuestionarios. Para la Europa más secular, se han desarrollado, también, cuestionarios de evaluación espiritual:

Arndt Büssing, de la Universidad Witten / Herdecke en Alemania, desarrolló el cuestionario ASP (Aspects of Spirituality) “para medir una amplia variedad de aspectos vitales de la espiritualidad más allá de los límites conceptuales convencionales en sociedades seculares” (Büssing et al., 2007; 2010). Este cuestionario va dirigido a personas que no utilizan específicamente el lenguaje religioso para identificar aspectos no formales de su espiritualidad (es decir, conciencia relacional, humanismo secular y conciencia existencial).

En la cultura checa, profundamente secularizada, Pavel Říčan ha desarrollado el llamado cuestionario de espiritualidad de Praga (Říčan y Janošová, 2005). El cuestionario contiene cinco factores diferentes: *Eco-espiritualidad* (es decir, responsabilidad por la vida, simpatía animal y / o Gaia), *Unidad* (es decir, satisfacción con la pertenencia a la familia humana e interconexión con los demás), *Misticismo* (es decir, integración con el universo, la pérdida de la percepción del tiempo, la pérdida de la percepción de las fronteras del "yo mismo"), *Moral* (es decir, la aspiración a la virtud, el deseo de un nuevo comienzo, la responsabilidad por la propia vida) y *Monoteísmo trascendental* (convicción de la existencia de una Verdad y / o Ser superior, actitudes positivas hacia la muerte personal). Sin embargo, en ocasiones el cuestionario ha mostrado sus límites, al menos, en su uso con personas mayores

(Jandásková y Skočovský, 2007), ya que muchas de las personas mayores educadas en el estado ateo comunista no entendían determinados términos específicos del cuestionario.

Estos cuestionarios para el medio cultural secularizado pueden ayudar a las/os profesionales del trabajo social a cuantificar la importancia de la espiritualidad y / o la religión en su cliente. Sin embargo, pueden utilizar también herramientas más abiertas para una evaluación espiritual indicativa. En el marco de la evaluación de la situación de vida de los clientes, el trabajo social puede aplicar breve y rápidamente una serie de preguntas desarrolladas para la evaluación espiritual en los ámbitos de la asistencia sanitaria. Los cuestionarios, denominados FICA, HOPE e iCARING, pueden emplearse también en los servicios sociales y en el trabajo social (Hodge, 2015a, pp.31-34). Los nombres son abreviaturas compuestas en matrices a partir de los primeros caracteres de las preguntas del conjunto. El modelo FICA está directamente dirigido a la espiritualidad, pero sigue también otras conexiones y contextos:

F (Fe): ¿Te consideras espiritual o religioso?

I (Importancia): ¿Qué importancia tiene tu fe o convicción en tu vida?

C (Comunidad): ¿Formas parte de una comunidad espiritual-religiosa?

A (Acción): ¿Cómo te gustaría que esta información fuera utilizada para mejorar la prestación del servicio?

El modelo HOPE sigue, según su nombre [en inglés], las raíces y fuentes de la *esperanza* (Anandarajah y Hight, 2001). A partir de ellas, el modelo construye breve y rápidamente la importancia de la espiritualidad en la vida del cliente:

H (esperanza, significado, fuerza, paz, consuelo, amor y conexión):

Hemos estado comentando sus sistemas de apoyo. Me gustaría saber ¿qué hay en su vida que le brinde apoyo interno?

¿Cuáles son sus fuentes de esperanza, fortaleza, consuelo y paz? ¿A qué se aferra durante los tiempos difíciles? ¿Qué le sostiene y empuja a seguir adelante?

Para algunas personas, sus convicciones religiosas o espirituales actúan como fuente de consuelo y fortaleza a la hora de enfrentarse a las vicisitudes de la vida, ¿le ocurre esto a usted?

(Si la respuesta es "Sí", continúe con las preguntas O y P. Si la respuesta es "No", puede preguntar: ¿Siempre ha sido así? Si la respuesta es "Sí", pregunte: ¿Qué ha cambiado?)

O (religión organizada):

¿Se considera parte de la religión organizada? ¿Qué importancia tiene para usted?

¿Qué aspectos de su religión son útiles y qué aspectos no lo son tanto?

¿Forma parte de una comunidad religiosa o espiritual? ¿Le ayuda? ¿Cómo?

P (Espiritualidad personal y prácticas espirituales personales):

¿Tiene usted convicciones espirituales personales que sean independientes de la religión organizada? ¿Cuáles son?

¿Cree en Dios? ¿Qué tipo de relación tiene con Dios?

¿Qué aspectos de su espiritualidad o prácticas espirituales encuentra más útiles personalmente? (Por ejemplo, la oración, la meditación, la lectura de las Escrituras, asistencia a servicios religiosos, escuchar música, hacer senderismo, comunión con la naturaleza).

E (Efectos de la espiritualidad en la prestación del servicio):

¿Estar enfermo (o su situación actual) ha afectado su capacidad para hacer las cosas que normalmente le ayudan espiritualmente? (¿O ha afectado su relación con Dios?)

Como médico, ¿hay algo que pueda hacer para ayudarle a acceder a los recursos que generalmente le ayudan?

¿Le preocupa algún conflicto entre sus convicciones y su situación médica, la atención médica que recibe o las decisiones de carácter médico que haya que adoptar?

¿Le sería útil hablar con el capellán del hospital / responsable espiritual de la comunidad?

¿Existen prácticas o restricciones específicas que deba conocer y que afecten a la prestación de la atención médica? (Por ejemplo, restricciones dietéticas, uso de hemoderivados).

El modelo iCARING intenta interconectar y sintetizar la variedad y diversidad de los dos modelos anteriores (Hodge, 2015a, p.33):

i (Importancia): ¿Qué importancia tiene para usted la espiritualidad o la religión?

C (Comunidad): ¿Asiste a alguna iglesia u otro tipo de comunidad religiosa o espiritual?

A y R (Activos y recursos): ¿Hay alguna convicción o práctica espiritual concreta que encuentre especialmente útil para afrontar las dificultades?

I (Influencia): Tengo curiosidad por saber cómo su espiritualidad ha moldeado la comprensión de su situación actual y su respuesta a ella.

N (Necesidades): Me preguntaba también si hay alguna necesidad o preocupación espiritual en la que le pueda ayudar.

G [del inglés Goals] (Objetivos): Mirando hacia el futuro, me preguntaba si estaba interesado en incorporar su espiritualidad al trabajo que estamos realizando juntos. Y en ese caso, ¿cómo lo haríamos?

Entre las preguntas "I" y "C", también puede hacerse la siguiente: *¿Le gustaría hablar sobre espiritualidad y religión cuando sea relevante en la prestación de servicios?* (Hodge, 2015a, pp.35; 38).

Sin embargo, esta pregunta de comprobación no está exenta de problemas. Si miramos la espiritualidad no solo desde el punto de vista del cliente sino también del trabajo social y su compromiso con los clientes, debemos cuestionar tal opinión. Para el trabajo social, la espiritualidad ha sido importante también en situaciones en las que el cliente no ha estado ni estará jamás interesado en ella. Hay dos razones para este enfoque en el trabajo social. En primer lugar, la espiritualidad puede ser un obstáculo o una complicación para solucionar o hacer frente a la situación vital del cliente. En segundo lugar, el objetivo del trabajo social es solucionar esa situación. En la cultura secular europea, esta pregunta podría provocar directamente una posición defensiva de su parte. Esta es otra razón para considerar la

evaluación espiritual en el trabajo social en Europa en lugar de, por ejemplo, en culturas más religiosas de América del Sur y del Norte. Es decir, en Europa, necesitamos un enfoque etnográfico más implícito de la evaluación espiritual en el trabajo social.

2.3. Variación del modelo HOPE para la Europa secular

Para el medio cultural secular, podemos, en primer lugar, modificar la sucesión de preguntas: de espiritualidad menos explícita a espiritualidad más explícita, siguiendo con preguntas más explícitas orientadas hacia la esperanza y terminando por preguntas más orientadas a la religión. Al usar el modelo HOPE, las/os profesionales del trabajo social deben recordar dejar de hacer preguntas espirituales más explícitas en cuanto reconozca que el cliente tiene un problema con la pregunta menos explícita. Sin embargo, con estos cambios cosméticos, el modelo HOPE es utilizable en el trabajo social solo con personas a las que el profesional suponga una práctica religiosa o una vida espiritual. Así pues, en el contexto europeo, dicho modelo es adecuado cuando las/os profesionales del trabajo social trabajen con personas con una manifiesta relación con la religión (por ejemplo, por el uso de prendas o accesorios especiales), con clientes sobre los que los profesionales ya posean información acerca de su religiosidad o espiritualidad, o clientes cuya religiosidad o espiritualidad el profesional pueda suponer con un alto nivel de seguridad (por ejemplo, en el caso de personas mayores de determinadas regiones de Europa, tales como el este de Eslovaquia).

La siguiente matriz de preguntas del modelo HOPE aparece en un orden distinto y las preguntas aparecen reformuladas o con una nueva formulación:

H (esperanza, significado, fuerza, paz, consuelo, amor y conexión):

Hemos estado comentando sus sistemas de apoyo. ¿A qué se aferra durante los tiempos difíciles? ¿Qué le sostiene y hace que siga adelante?

Me gustaría saber ¿qué hay en su vida que le brinde apoyo interno?

¿Cuáles son sus fuentes de esperanza, fortaleza, consuelo y paz?

Para algunas personas, sus convicciones religiosas o espirituales actúan como fuente de consuelo y fortaleza a la hora de enfrentarse a las vicisitudes de la vida, ¿le ocurre esto a usted también? (Si la respuesta es "Sí", continúe con las preguntas O y P. Si la respuesta es "No", puede preguntar: ¿Siempre ha sido así? Si la respuesta es "Sí", pregunte: ¿Qué ha cambiado?)

O (religión organizada):

¿Se considera parte de la religión organizada? ¿Qué importancia tiene para usted?

¿Forma parte de una comunidad religiosa o espiritual? ¿Le ayuda? ¿Cómo?

¿Qué aspectos de su religión son útiles y qué aspectos no lo son tanto?

P (Espiritualidad personal y prácticas espirituales personales):

¿Qué aspectos de su espiritualidad o prácticas espirituales encuentra más útiles personalmente? (Por ejemplo, la oración, la meditación, la lectura de las Escrituras, asistencia a servicios religiosos, escuchar música, hacer senderismo, comunión con la naturaleza).

¿Tiene usted convicciones espirituales personales que sean independientes de la religión organizada? ¿Cuáles son?

¿Cree en Dios? ¿Qué tipo de relación tiene con Dios?

E (Efectos de la espiritualidad en la prestación de servicios):

¿Le preocupa algún conflicto entre sus convicciones y su situación médica, la atención médica que recibe o las decisiones de carácter médico que haya que adoptar?

¿Existen prácticas o restricciones específicas que deba conocer al brindarle atención médica? (Por ejemplo, restricciones dietéticas, uso de hemoderivados).

¿Estar enfermo (o su situación actual) ha afectado su capacidad para hacer las cosas que normalmente le ayudan espiritualmente? (¿O ha afectado su relación con Dios?)

Como trabajador social, ¿hay algo que pueda hacer para ayudarle a acceder a los recursos que generalmente le ayudan?

¿Le sería útil hablar con el capellán del hospital / responsable espiritual de la comunidad?

2.4. Intervención espiritual

Al igual que la evaluación espiritual forma parte de la evaluación de la situación del cliente, también podría la intervención espiritual formar parte de la intervención de las/os profesionales del trabajo social. No hay espacio aquí para analizar en profundidad tal intervención. Sin embargo, una breve mención debería servir para presentar a los lectores este término. Entre las distintas formas de *intervención espiritual*, Dudley (2016, pp.207-237) están la plenitud mental reflexiva y atenta [*mindfulness* en inglés], la meditación, la oración y los altares u otros lugares, localizaciones y artículos sagrados. Durante la evaluación espiritual, los profesionales pueden indicar que quizás fuera beneficioso para el cliente el uso de “técnicas” espirituales y / o religiosas que le ayuden a hacer frente a su situación de vida o a encontrar la calma y el equilibrio vital. Algo similar es posible asistiendo a lugares y edificios sagrados o utilizando artículos sagrados. En todo caso, la intervención espiritual dependerá siempre de la evaluación espiritual y no deberá causar conflictos en la propia espiritualidad y / o religión del cliente.

Este capítulo, sin embargo, se centra en la evaluación espiritual y el objetivo de este libro es analizar la reflexión de la espiritualidad en el trabajo social dentro del contexto europeo. El trabajo social no tiene por qué recurrir a la intervención espiritual con cada cliente. En la Europa secularizada, el trabajo social debería utilizar también la evaluación espiritual y tener en cuenta la espiritualidad del cliente a la hora de encontrar soluciones para su situación en la vida. La intervención espiritual no tiene por qué ser parte de tal solución, pero la intervención puramente secular del trabajo social debe respetar y tener en cuenta siempre la espiritualidad del cliente.

3. Evaluación espiritual en la Europa secular

En el actual discurso sobre espiritualidad en el trabajo social, se echa en falta un concepto más profundo de las personas no espirituales o religiosas (Tiefensee, 2007) (es decir, ateas, agnósticas o “personas del no”⁴): “Una limitación importante de la visión contemporánea es que no proporciona un espacio conceptual para las personas que no son espirituales. Mucha

⁴ El término “personas del no” [“nones” en inglés] hace referencia a aquellas personas que expresan su propia espiritualidad con palabras como “no” o “nada”. Si se les pregunta por sus convicciones, su religión o su espiritualidad, contestan: “No tengo espiritualidad” o “No creo en ninguna religión”, o “No tengo religión ni convicciones” (Pew Research Center, 2017; Dudley, 2016).

gente rechaza el concepto de espiritualidad” (Hodge, 2017, p.9). Una parte importante del trabajo social consiste en respetar la cosmovisión del cliente también en asuntos espirituales y religiosos y, por lo tanto, respetar también sus “convicciones ateas” (Dudley, 2016, pp.123-152; Hodge, 2015a, pp.13-19; Hodge, 2018, pp.9-12; Robert-Lewis, 2011, pp.143-144). Sin embargo, la cuestión fundamental y general sobre el papel de la dimensión espiritual de la vida del cliente que se describe y se define a sí mismo como ateo, agnóstico o “del no”, no entra en conflicto con la ética del trabajo social. La espiritualidad oculta y sin nombre, así como una cosmovisión secular, influyen en la vida del cliente y en su concepción del bien y del mal, así como en sus raíces de esperanza y significado.

Es importante, pues, especialmente en Europa (o en la mayoría de los países de la Unión Europea), preguntar y discutir cómo utilizar la evaluación espiritual en personas que se definen a sí mismas como no espirituales. A partir de las experiencias de los EE.UU., podemos personalizar los conceptos de evaluación espiritual breve, como la del modelo HOPE (véase sección 2.1); utilizar cuestionarios especiales desarrollados para el entorno secular europeo (véase sección 2); aplicar algunas de las propuestas del discurso estadounidense y adaptarlo al contexto europeo. Por lo tanto, esta sección se propone describir brevemente y sugerir un posible enfoque europeo de la evaluación espiritual.

No obstante, aunque muchas personas son religiosas y / o espirituales, la mayoría no se siente cómoda hablando de religión y espiritualidad; no están familiarizadas con el lenguaje religioso o dudan en hablar abiertamente sobre temas espirituales y religiosos. Como alternativa a los enfoques tradicionales de la evaluación espiritual, se ha desarrollado la denominada *evaluación espiritual implícita* (Doležel, 2017; Hodge, 2015a; p.122), de gran utilidad en el trabajo social con clientes que tienen en su vida diversas entidades y actividades (como el deporte, la naturaleza o la jardinería) que funcionan de manera análoga a lo sagrado y a Dios (Hodge, 2015a, p.126).

Con todo, no todos los clientes hablarán abiertamente sobre sus necesidades espirituales y religiosas: es posible que muchos no encuentren las palabras adecuadas y para un número significativo de clientes su espiritualidad o religión podría ser más una barrera que una necesidad en su vida y situación social. Así pues, el *enfoque implícito de la evaluación espiritual basado en el método etnográfico* (Dudley, 2016, pp.109-110; Robert-Lewis, 2011, pp.141-143), *parece ser el más apropiado para la situación europea de espiritualidad secular*. En lugar de un lenguaje manifiestamente religioso o cuestiones abiertamente espirituales, el trabajador social debería utilizar un lenguaje más existencial o, como alternativa, un lenguaje psicoespiritual (Hodge, 2015a, p.122). De todos modos, hablar de temas espirituales y religiosos con un lenguaje psicoespiritual también entraña riesgos (Hodge, 2015b). Si el cliente no está familiarizado con el lenguaje espiritual o religioso, el uso de un lenguaje psicoespiritual podría provocarle ansiedad. Por otro lado, el cliente religioso podría sentirse estresado por el lenguaje psicoespiritual utilizado al hablar de asuntos religiosos. Además, la evaluación espiritual implícita requiere que las/os profesionales del trabajo social sean sensibles a la percepción que el cliente tiene de la entrevista y estén preparados para detener la evaluación espiritual.

Este enfoque considera al cliente como *guía cultural*, que enseña al profesional y le muestra su *mundo* y *subcultura* o su espiritualidad. Y, por lo tanto, las/os profesionales del trabajo social, durante sus evaluaciones espirituales, hacen preguntas complejas y prestan atención a los significados culturalmente específicos de términos genéricos y buscan descriptores en el diálogo con el cliente (Robert-Lewis, 2011, pp.141-143). Por consiguiente, se deben

concentrarse en conceptos como los de *alegría, paz, significado, pasión, propósito y perdón*, términos que se utilizan también en un contexto religioso para la descripción de las relaciones entre Dios y el hombre (Hodge, 2015a, p.123) o entre personas de la comunidad religiosa, o entre la comunidad religiosa y el resto del mundo.

Canda y Furman (2010) presentan algunos ejemplos de estas preguntas:

¿Qué tiene sentido en tu vida en estos momentos?

¿Qué te ayuda a concentrarte y a sentirte alerta?

¿Dónde acudes a encontrar inspiración y paz?

¿En qué momentos sientes paz interior y satisfacción con la vida?

¿Dónde encuentras la energía para superar las dificultades y las crisis?

Dime, por favor, la última vez que llegaste al conocimiento profundo de algo, un momento en que dijeras “¡ajá!”.

¿Dónde (de quién) buscas asesoramiento y por qué?

¿De qué te sientes más agradecido?

¿Qué consideras importante para estar en el mundo (en esta situación)?

¿Cuáles son tus ideales más preciados?

¿Qué es lo más importante en la vida?

Así, podríamos sugerir una secuencia adicional a los enfoques descritos anteriormente para el medio europeo secular. Disponemos de preguntas destinadas a evaluar la sensibilidad espiritual del cliente, en primer lugar, y, posteriormente, su orientación espiritual; preguntas que van de más implícitas a más explícitas; y, por último, preguntas destinadas a realizar una evaluación breve, pasando por una evaluación implícita, hasta llegar a una evaluación completa (Hodge, 2015a, p.135).

1. *Evaluación breve*, es decir, la variante HOPE para Europa. La pregunta principal sería: ¿Es la espiritualidad importante para el cliente? Las/os profesionales del trabajo social deberían realizar la evaluación espiritual implícita durante la evaluación de la situación del cliente; una variante que podría utilizarse sería un cuestionario para el contexto europeo en situaciones para las que se suelen emplear cuestionarios o en las que un profesional no tenga dudas sobre el interés del cliente en cuestiones espirituales y religiosas.

2. *Evaluación implícita*, esto es, el enfoque implícito de la evaluación espiritual. La pregunta principal sería: ¿Es la espiritualidad importante en la situación del cliente? Se pregunta al cliente por significados culturalmente específicos de términos genéricos y busca descriptores en el diálogo con el cliente. En este caso, se mezclan e interconectan la evaluación espiritual con la evaluación general de la situación del cliente.

3. *Evaluación completa o integral (explícita)*, esto es, diálogo abierto con el cliente sobre su espiritualidad o religión en el contexto de su situación vital. Las preguntas principales son: ¿Qué sentido tiene para el cliente su propia espiritualidad o religión en su situación? y ¿qué sentido ve el cliente en su propia situación y problemas de vida? Para una evaluación espiritual completa, hay disponibles muchas herramientas

procedentes del discurso sobre la espiritualidad en el trabajo social en los EE.UU. En este tipo de evaluación, las fronteras entre evaluación e intervención en el trabajo social se vuelven cada vez más difusas. Sin embargo, tal superposición entre evaluación e intervención es común en la actualidad, a medida que la evaluación espiritual integral se va acercando a la intervención espiritual del trabajo social.

Conclusión

El trabajo social no es solo una ciencia, sino también una especie de arte. Para aprender la profesión artística, es necesario profundizar en su praxis. Así, en la enseñanza del trabajo social, proponemos emplear ejemplos prácticos, igualmente válidos para la evaluación espiritual en el trabajo social (Hodge, 2015a, p.169). Desde un punto de vista práctico, se puede aplicar la evaluación espiritual en el trabajo social a todos los clientes. Como conclusión, vamos a ilustrarlo con tres ejemplos: una persona mayor, una víctima de violencia doméstica y un cliente sin hogar. Se basan en mi experiencia personal en el trabajo con diferentes clientes de Cáritas en la República Checa entre 2005 y 2011.

- *Persona mayor*: Se considera a las personas mayores más religiosas que la generación más joven. Pero, para las varias generaciones de personas mayores nacidas en Europa del Este en las dos primeras décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial (1945-1965), esta afirmación no siempre es cierta. Estas personas fueron criadas y educadas en la doctrina del ateísmo estatal de los países comunistas de Europa del Este. La investigación muestra que estas personas no son ateas, sino que no saben hablar sobre espiritualidad y religión, no saben cómo tratarlas, no disponen del vocabulario para expresar sus propios pensamientos sobre cuestiones espirituales, etc. Por este motivo las/os profesionales del trabajo social deberían verificar, en sus actividades profesionales con personas mayores nacidas en esta época, si la espiritualidad es importante para ellas y en qué medida, empleando un enfoque como el planteado por el cuestionario HOPE modificado (véase sección 2.1) en la evaluación de sus situaciones de vida. Las respuestas del cliente pueden indicar que la espiritualidad no es importante, o mostrar el valor de una espiritualidad implícita como, por ejemplo, determinadas fuentes de esperanza fuera del marco del mundo sensorial, pero sin palabras ni cuestiones religiosas explícitas. A un cliente de este tipo podría importarle transmitir los valores de libertad y humanidad a sus nietos. Y actualizar esa transmisión podría darle esperanza de vida. Para el trabajador social, un resultado de este tipo en la evaluación espiritual indicaría que, para el cliente, el contacto y la comunicación con sus nietos son importantes porque forman parte del sistema de apoyo espiritual de su vida.

- *Víctima de violencia doméstica*: La violencia doméstica es un problema social grave con un fuerte impacto en la psique y la vida de las víctimas. Como ejemplo, podemos usar la violencia contra la mujer por parte de su esposo. En este caso, el divorcio debería ser una solución para la víctima de la situación de inseguridad. Sin embargo, para las víctimas con convicciones católicas, el divorcio supone un problema grave. Generalmente, el matrimonio es sagrado para todos los cristianos. En las iglesias católica y ortodoxa, el matrimonio además es un sacramento. Para un católico, este sacramento mantiene su vigencia hasta la muerte de uno de los cónyuges. Así pues, no es posible divorciarse. Cuando una víctima de violencia doméstica en un entorno de este tipo se pone en contacto con un profesional, este debería valorar hasta qué punto la espiritualidad y la religión son importantes para la cliente. El cuestionario

HOPE (véase la sección 2.1) y la evaluación espiritual implícita (véase la sección 3) deberían dar pistas sobre la importancia de la religión en la situación de inseguridad de la cliente. Las/os profesionales del trabajo social pueden verificar, igualmente, cómo la cliente interpreta la influencia de la familia, la comunidad religiosa y, por ejemplo, un amigo o amiga del entorno católico. El derecho canónico de la Iglesia Católica reconoce la solución de la violencia doméstica mediante el divorcio civil, lo que significa que la pareja está divorciada a los ojos del estado y la víctima puede utilizar el apoyo y la protección del sistema de bienestar. El carácter sacramental del matrimonio, sin embargo, permanece intacto. Pero, para utilizar esta solución, se necesita saber su impacto en el entorno social de la víctima y la importancia que el carácter sacramental del matrimonio tiene para ella. Dependiendo del resultado, se podría explicar la solución a la víctima y organizar lo necesario para ponerla en práctica, o bien recurrir a un teólogo o clérigo que participen en el proceso de ayuda. Ahora bien, el teólogo o clérigo deberán estar bien informados sobre el problema de la violencia doméstica y familiarizados con la solución mencionada del derecho canónico. Un teólogo o clérigo que prefiera que el matrimonio civil se mantenga a pesar de la situación de inseguridad en que se encuentra la víctima de la violencia doméstica no puede participar en el proceso de ayuda.

- *Persona sin hogar*: Vivir sin una residencia permanente es a menudo la consecuencia de la acumulación de diferentes problemas sociales, así como de un estilo de vida elegido. No todas las personas sin hogar vivirían en un hogar funcional con un alto nivel de consumo, como es común en la sociedad posmoderna. En la evaluación de la situación de vida de un cliente, por ejemplo, las/os profesionales del trabajo social pueden también utilizar la evaluación espiritual para identificar los valores, las preferencias y las opiniones que rigen la vida del cliente. Una evaluación general de la situación de vida de un cliente sin hogar puede permitir al trabajador social analizar junto con el cliente las causas y el origen de su situación. Estas causas pueden ser tanto externas (divorcio, desempleo, existencia de deudas) como internas (decisión propia). Con la ayuda del cuestionario HOPE (véase la sección 2.1) y una evaluación espiritual implícita (sección 3), se puede analizar con el cliente las causas internas y el origen de una vida sin hogar. Es preciso que los profesionales se interesen por valores como la libertad, la modestia o el medio ambiente, valores que podrían ser una parte importante del sistema de apoyo de la vida del cliente y constituir la base para dar esperanza y significado a su vida. Así pues, la evaluación espiritual puede ser una parte importante de la evaluación general de la situación del cliente y ayudar a las/os profesionales del trabajo social a comprender mejor las raíces internas y las causas de su situación de desamparo, respetando, al tiempo, la evaluación general, es decir, las causas externas y el origen de la situación de la persona sin hogar y los problemas sociales a los que tiene que enfrentarse.

Practicar el arte del trabajo social mediante el uso de una evaluación espiritual exige que los profesionales conozcan también su propia personalidad, su espiritualidad y su enfoque de la religión y de las cuestiones afines. Para ellos son necesarios tanto capacidad de introspección sobre la propia espiritualidad como conocimiento de la religión y de la sociología religiosa, psicología de la religión, estudios religiosos y filosofía y teología (confesiones cristianas dependiendo del contexto cultural-religioso) como herramientas para ejercer el arte del trabajo social.

Preguntas para la autorreflexión

- ¿Qué papel juega la evaluación espiritual en la valoración de la situación de vida de un cliente en el trabajo social?
- ¿Qué argumento puedes formular para el uso de la evaluación espiritual en el trabajo social dentro del contexto cultural laico de los estados de la Unión Europea?
- ¿Cuáles son las diferencias entre los cuestionarios para la evaluación espiritual y para la evaluación espiritual dialógica (es decir, series de preguntas, enfoque etnológico)?
- ¿Qué es una evaluación espiritual breve y cómo se puede utilizar en el trabajo social en el medio europeo? Formula tu propio ejemplo de uso de una evaluación espiritual breve.
- ¿Cuál es el enfoque implícito de la evaluación espiritual y cómo puede utilizarse en el trabajo social en el contexto europeo? Formule su propio ejemplo de uso de una evaluación espiritual implícita.
- ¿Qué es una evaluación espiritual completa o integral?

Bibliografía

- Anandarajah, G., Hight, E. (2001). Spirituality and Medical Practice: Using the HOPE Questions as a Practical Tool for Spiritual Assessment. *American Family Physician*, 63(1), 81-88.
- Bartlett, H. (1970). *The common base of social work practice*. Silver Spring: NASW.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.
- Büssing, A., Föller-Mancini, A., Gidley, J., Heusser, P. (2010). Aspects of Spirituality in Adolescents. *International Journal of Children's Spirituality*, 15, 25-44.
- Büssing, A., Ostermann, T., Matthiessen, P. F. (2007). Distinct expressions of vital spirituality. The ASP questionnaire as an explorative research tool. *Journal of Religion and Health*, 46, 267-286.
- Coulshed, V., Orme, J. (2006). *Social Work Practice* (vol. 4). Basingstoke: Palgrave.
- Canda, E. R.; Furman, L. D. (2010). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*. 2ª Ed. Oxford: Oxford University Press.
- Doležel, J. (2017). Spiritual Sensitivity in Caritas Services: Why and How to Work with the Spiritual Dimension of the Life Situation of Clients. *Caritas et veritas*, 1, 50-68.
- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – London: Routledge.
- Hodge, D. R. (2015a). *Spiritual Assessment in Social Work: Mental Health Practice*. New York: Columbia University Press.
- Hodge, D. R. (2015b). Spirituality and Religion among the General Public: Implications for Social Work Discourse. *Social Work*, 60(3), 219-227.
- Hodge, D. R. (2017). The evolution of spirituality and religion in international social work discourse: Strengths and limitations of the contemporary understanding. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 37(2), 1-21.

- Hrdličková, L. (2003). Smrt a pohřeb u Romů. Smrt a pohřeb v obyčejové tradici Romů. *Dingir*, 7(4), 19-21.
- Jandásková, Z., Skočovský, K. D. (2007). Psychometrické vlastnosti a faktorová struktura Pražského dotazníku spirituality (PSQ 30) u souboru starších žen. *Studia minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis 11*, 29-38.
- Lužný, D., Nešpor, Z. R. et al. (2008). *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Navrátil, P. (2001). *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman.
- Navrátil, P. et al. (2014). *Reflexivní posouzení v sociální práci s rodinami*. Brno: MUNI Press.
- Navrátil, P., Janebová, R. et al. (2010). *Reflexivita v posuzování životní situace klientek a klientů sociální práce*. Hradec Králové: Gaudeamus.
- Robert-Lewis, A. C. (2011). Response to Mark Chaves: Practical Interventions to Assist Social Work Students in Addressing Religious and Spiritual Diversity. *Social Work & Christianity*, 38(2), 139-145.
- Říčan, P., Janošová, J. (2005). Spirituality: Its psychological operationalization via measurement of individual differences: a Czech perspective. *Studia psychologica*, 47, 157–165.
- Suchomelová, V. (2016). *Senioři a spiritualita: Duchovní potřeby v každodenním životě*. Praha: Návrat domů.
- Tiefensee, E. (2007). Areligiosität: Annäherung an ein Phänomen. En U. Laepple (Ed.). *Die sogenannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche: Festgabe für Hartmut Barend* (pp.66-77). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

III.3. Espiritualidad y decisiones éticas

DOI: 10.6094/UNIFR/221546

Emanuele Lacca

En este capítulo, investigaremos la relación entre espiritualidad y las decisiones éticas, en el marco de la actividad de las/os profesionales de trabajo social. Esta relación es importante por el aumento de capacidades necesario para interpretar la espiritualidad en el contexto del trabajo social.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Mediante la comprensión del vínculo entre espiritualidad y ética, los lectores podrán captar los aspectos teóricos más importantes que sustentan las tareas que componen la evaluación espiritual.

Habilidades

Los lectores podrán comparar los diferentes niveles de espiritualidad en los seres humanos y estarán preparados para asociarlos en el contexto en el que operen cuando haya que adoptar decisiones éticas.

Actitudes

Los lectores aplicarán conocimientos y habilidades con el fin de justificar sus acciones en el trabajo personal o de la organización, valorar las necesidades del cliente también desde una perspectiva espiritual y decidir qué estrategias aplicar a una situación concreta.

Introducción

Los conceptos de espiritualidad y toma de decisiones éticas convergen en la práctica profesional de los trabajadores sociales, quienes deberán aplicar toda la teoría que han aprendido en el transcurso de su formación teórica y comprender, por otro lado, que se ocupan de personas con deseos, expectativas, miedos y, en ocasiones, incluso prejuicios sobre los mismos trabajadores sociales y su trabajo. Por tanto, no se trata solo de una cuestión teórica, también es necesario recorrer las diferentes realidades e indagar en la espiritualidad del cliente, adaptando las elecciones de actuación estratégica a la misma. Para ello, debemos comprender al ser humano que se encuentra frente a nosotros.

Para comenzar nuestra indagación, retomemos el concepto de ser humano del capítulo I.2: se trata del conjunto de supuestos y convicciones sobre lo que es este ser por naturaleza, cómo vive en su entorno social y material y qué valores y metas debería tener su vida.

De acuerdo con esta afirmación, las/os profesionales de trabajo social deben plantearse algunas cuestiones fundamentales para coordinar sus expectativas con la espiritualidad de la persona que atienden:

- ¿Realmente me estoy acercando al cliente sin ningún prejuicio?
- ¿Cómo se expresa el cliente ante mí?
- ¿Soy capaz de determinar mi nivel de conocimiento del cliente?
- ¿Estoy convencido de entender la naturaleza del individuo?

- ¿Soy capaz de contextualizar la naturaleza del individuo en el contexto social correspondiente?
- ¿Entiendo cuáles son sus valores y objetivos?
- ¿Se pueden armonizar estos valores y objetivos con los que me gustaría proponer?

Como puede deducirse de estas preguntas, lo primero que hay que hacer es una evaluación preliminar del cliente con el fin de comprender su lado espiritual. Es cierto que las acciones y los gestos explícitos y cosméticos pueden darnos una idea bastante amplia de las convicciones de un individuo, pero trascenderlas para intentar una evaluación más completa es más fructífero. Es especialmente el caso cuando la evaluación se combina con la toma de decisiones éticas, toma de decisiones que pueden tener dos sentidos tal y como ilustran las siguientes dos preguntas:

- ¿Qué decisiones debo tomar para ayudar al cliente?
- ¿Qué decisiones suele tomar el cliente ante los dilemas de la vida diaria?

Las respuestas generales a estas preguntas nos dan la clave para comprender cómo la espiritualidad y las decisiones éticas son dos aspectos relacionados y fundamentales de la relación entre las/os profesionales de trabajo social y los clientes.

En lo que resta de capítulo, analizaremos ambas por separado, para luego sintetizarlas y presentarlas en su peculiar relación.

1. Decisiones éticas y valoración espiritual: una relación organizada y coordinada

Las decisiones éticas y espirituales no deben tratarse por separado. En el transcurso de esta sección, veremos las razones para ello y nos daremos cuenta de por qué cualquier decisión que involucre a nuestro yo, por consecuencia natural, es espiritual, y por ser al mismo tiempo una construcción individual y social, es también ética.

Hablar de decisiones éticas y espirituales significa ante todo asumir la existencia de dos mundos que entran en comunicación: el yo y lo que le rodea. Toda decisión tomada por el sujeto va dirigida hacia un objeto, animado o inanimado, existente en el mundo. El sujeto desea hacer algo y busca en el mundo formas a través de las cuales materializar sus ideas, ponerlas en práctica. De esta manera persigue realizarse, en una búsqueda constante de “una buena vida” (Todd Peters, 2004, p.13). Según la enseñanza de la ética social cristiana, buscar una buena vida con el fin de realizarse significa principalmente resolver algunos *dilemas* que impregnan constantemente la existencia del ser humano y requieren responsabilidad hacia uno mismo y respeto hacia los demás:

- Alma-cuerpo
- Interioridad-exterioridad
- Naturaleza-historia
- Libertad-determinismo
- Socialidad-individualidad
- Persona-naturaleza
- Mortalidad-inmortalidad

- Inmanencia-trascendencia
- Experiencia de finitud - aspiración al infinito

Estos dilemas surgen cuando comenzamos a reflexionar sobre nosotros mismos y nuestra relación con el mundo que nos rodea, especialmente con los demás. Por tanto, hay que considerar estas cuestiones analíticamente para que el contacto con el otro sea lo más fructífero posible. En particular, los dilemas anteriores tienen características peculiares:

1. *Alma - Cuerpo*. Surge cuando las personas, llevadas a reflexionar sobre su papel en el mundo, luchan con la decisión de seguir los impulsos de su alma o de responder a las reacciones del cuerpo en su interacción con el entorno. Históricamente, este es el dilema que más polémica ha generado en la historia de las ideas puesto que tendemos a pensar en el ser humano como un ser binario, que necesariamente debe decidir entre las dos tensiones. El mismo Catecismo de la Iglesia Católica (§366) estaría de acuerdo con esta concepción, afirmando la inmortalidad del alma y la mortalidad del cuerpo. En realidad, esta tensión entre la inmortalidad del alma y la mortalidad del cuerpo es sólo aparente, ya que, éticamente, son la motivación y la acción humanas las que explican la elección entre los impulsos del alma y las reacciones del cuerpo. La precomprensión teológica es importante para explicar por qué existe tal dilema, pero su resolución debe atribuirse a la voluntad humana, libre y autodeterminada independientemente de las convicciones religiosas y las visiones del mundo. Por tanto, este dilema deja fuera cualquier intención fatalista y / o determinista.

2. *Interioridad - exterioridad*. Directamente relacionado con el primero, este dilema siempre tiene lugar en la relación yo-mundo. Pero, a diferencia del anterior, este dilema está vinculado a la autorreflexión del sujeto dentro del entorno en el que actúa. Durante la acción, los agentes pueden actuar de acuerdo con ciertas reglas, que son dictadas por sí mismos, sus necesidades y aspiraciones, o están relacionadas con la satisfacción de una necesidad externa a ellos, propia de la comunidad de referencia en la que viven. ¿Atender mis disposiciones y deseos o lo que me rodea? Esta se convierte en la pregunta principal a responder cuando uno se encuentra en este dilema. Del mismo modo, a este tipo de dilemas pertenecen cuestiones relativas a nuestro estatus en el mundo, nuestra voluntad de decidir qué hacer y cómo hacerlo, y cómo nos percibimos a nosotros mismos dentro del contexto de referencia.

3. *Naturaleza - historia*. Este dilema comienza a tomar mayores niveles de complicación, ya que no depende solo de nuestras acciones, sino que amplía el horizonte de la acción deliberada tras la adquisición de conocimientos culturales. Conocer la propia historia, la cultura del entorno de referencia, permite al sujeto decidir si adaptarse a esta historia y cultura, o sintonizar con la naturaleza humana que “siente” y que lo distingue. Un caso extremo de este dilema lo representan aquellos seres humanos que se inclinan por una vida ascética, muy alejada del grupo cultural en el que nacieron. Esta actitud, al igual que su contraria (adherirse a la historia de referencia), no debe ser estigmatizada como actitud negativa. De hecho, representa la respuesta del sentimiento individual al horizonte cultural y, por ello, siempre es el resultado de un razonamiento bien meditado, que el oyente debe necesariamente tener en cuenta a la hora de valorar la acción individual en una comunidad.

4. *Libertad - determinismo*. Vinculado a los tres anteriores, este dilema surge cuando nos preguntamos si nuestras acciones son realmente libres en el mundo en el que actuamos. No estamos hablando de reflexiones vinculadas al tema teológico del libre albedrío, porque éste

tiene valor tanto individual como colectivo, y ya presupone una identificación cultural. Estamos hablando de una actitud ligada a la aceptación de lo que las personas encuentran dentro de su grupo de referencia, como la observación de ciertas tradiciones o comportamientos precisos. En cierto sentido, uno se pregunta si sus acciones son realmente libres o si, en todo caso, están guiadas por la pertenencia a un grupo particular, por la adaptación y el sometimiento a lo colectivo. En otras palabras, la pregunta es doble: a) si un individuo nace completamente libre – *tabula rasa*, como diría santo Tomás de Aquino – o si desde su nacimiento ya está dirigido y “determinado” por ciertas actitudes culturales y, por lo tanto, no es completamente libre; b) si un individuo puede decidir libremente acciones, o si las elecciones ya están determinadas por la cultura de la comunidad en la que el individuo se educa. Este aspecto también debe tenerse especialmente en cuenta en la fase de evaluación espiritual, para que esta evaluación esté completamente exenta de prejuicios e ideas preconcebidas.

5. *Socialidad - individualidad*. La pregunta principal que genera este dilema va destinada a responder a la vocación conductista del individuo y su tendencia natural hacia la socialidad. Episodio tras episodio, las personas van solidificando sus actitudes y podrán decidir si sus actitudes y disposiciones se cumplen en un contexto social o si son suficientes para ellas mismas. Esto no significa aislamiento social, sino autorrealización en un contexto más personal que social. En otras palabras, este dilema pretende mostrar las tendencias hacia el individualismo y hacia el intercambio que parecen existir en igual medida en el ser humano, pero que deben ser estudiadas en su prevalencia existencial.

6. *Persona - naturaleza*. Directamente relacionado con el dilema entre naturaleza e historia, el dilema persona-naturaleza adquiere un carácter exclusivamente individual. ¿Quién soy yo como persona? ¿Hay diferencia entre naturaleza y persona? ¿Qué significa naturaleza? Estas son las preguntas principales que el estudio de este dilema promete responder, pero que no son de fácil respuesta ya que, más allá del trasfondo histórico y cultural, implican que el individuo debe ser absolutamente capaz de conocerse a sí mismo de manera clara y distintiva. Además, la respuesta al significado de naturaleza requiere un doble camino de investigación, sobre la naturaleza del individuo y sobre la naturaleza (medio ambiente) que lo rodea. Un camino no excluye al otro, pero solo es posible una respuesta unificada ambos estén armonizados, es decir, el individuo comprenda quién es y qué le rodea, actuando según los principios y valores que organizan la socialidad ética de los individuos.

7. *Mortalidad - inmortalidad*. Este dilema está ligado a los dos siguientes desde el punto de vista de su valor hermenéutico. Cuando reflexionamos sobre nosotros mismos y nos percatamos de que somos limitados y finitos tanto en el espacio como en el tiempo – en una palabra, mortales – comenzamos a querer perpetuarnos a nosotros mismos y a nuestras acciones. Esto abre un deseo de inmortalidad que debe tenerse en cuenta cuando se pretende aspirar a una vida inmortal. Porque por inmortalidad, no entendemos ingenuamente el deseo de querer vivir para siempre, sino más bien el deseo de perpetuar nuestras acciones para siempre en el entorno de nuestra existencia.

8. *Inmanencia - trascendencia*. La tensión entre inmanencia y trascendencia conecta directamente con el dilema anterior. Cuando las personas se dan cuenta de su limitación y de su deseo de reemplazar su mortalidad por inmortalidad, comienzan a preguntarse si hay algún aspecto de su existencia que no sea parte de este mundo y entran en contacto con la

trascendencia por primera vez. Es decir, confiesan a su espíritu que desean elevar su conocimiento más allá de la finitud de su entorno, aspirando a comprender lo que hay más allá. Esto abre las puertas a las convicciones religiosas y a todas las prácticas asociadas con ellas.

9. *Experiencia de finitud - aspiración al infinito*. El dilema entre estos dos polos surge de la experiencia de nuestra existencia, de ser finito en un mundo finito y del deseo de comprender la dimensión del infinito, que es *aliud quid* en comparación con la estrechez del mundo humano.

Los dilemas, como podemos ver claramente al explorar cada uno de ellos en profundidad, colocan al individuo ante la elección entre el deseo de autorrealizarse y el deseo de escuchar al otro, incluso en un sentido multidimensional, como en el caso de los dos últimos dilemas. Por consiguiente, tanto las/os profesionales de trabajo social como los clientes “deben” elegir. Esta necesidad requiere la creación de un protocolo de toma de decisiones preciso, a menudo codificado en una progresión bien definida con el nombre de “pasos del proceso de toma de decisiones éticas”. El individuo se encuentra dentro de un proceso decisorio que, por definición, crea la decisión. Pero también crea al propio individuo, ya que cada decisión transmitirá su desarrollo al mundo. Dicho proceso de toma de decisiones generalmente consta de nueve pasos, influenciados por los dilemas como parte de los hechos, el llamado mundo interior del cliente (May et al., 2013):

1. Recopila los hechos.
2. Define las cuestiones éticas.
3. Identifica a las partes afectadas.
4. Identifica las consecuencias
5. Identifica las obligaciones (principios, derechos, justicia);
6. Considera tu carácter y tu integridad;
7. Piensa de manera creativa sobre las posibles acciones;
8. Comprueba tu “instinto”;
9. Decide sobre la acción ética adecuada y prepárate a enfrentarte con argumentos opuestos.

2. Decisiones éticas y el “viaje” a través de los dilemas hasta llegar al proceso de toma de decisiones

¿Cómo encajan los dilemas en el proceso de toma de decisiones? ¿Y la evaluación espiritual? Esta serie de pasos nos permite entender cómo deben adoptarse y / o manejarse las decisiones éticas, teniendo en cuenta también la disposición del trabajador social hacia el cliente y las disposiciones y expectativas de este. Los pasos anteriores pueden aplicarse a cualquier ámbito de nuestra vida: en este marco, partiendo de la división descrita por May, nos centraremos en la toma de decisiones éticas en una situación típica entre las/os profesionales de trabajo social y los clientes.

El primer paso es recopilar los hechos. Primero, hay que tener claro el estado de nuestro interlocutor para abordar mejor la actividad de interpretación hermenéutica de sus convicciones y actos. La estrategia básica es preguntar quién, qué, dónde, cuándo, por qué y

cómo. Las respuestas a estas seis preguntas nos proporcionarán una información inicial sobre el cliente y la tarea que tendremos que abordar. Una vez identificado el cliente y comprendida la situación a analizar, será necesario tratar de conocer al cliente de la mejor manera posible para elaborar una estrategia éticamente incontestable basada en hechos y no en prejuicios personales, que solo nos podremos permitir cuando no sea posible conocer bien al cliente y hayamos de proceder por suposiciones personales, a condición de que las verifiquemos continuamente mediante el conocimiento *actualizado* que vayamos acumulando sobre el cliente.

Entendida la dirección a seguir, el segundo paso será definir y codificar las cuestiones éticas, de modo que la relación entre una(a) profesional de trabajo social y cliente sea genuina y esté guiada por el objetivo del conocimiento mutuo. Para ello, primero es necesario identificar el trasfondo cultural en el que habitualmente se mueve el cliente, de modo que se puedan identificar las cuestiones éticas sobre las que formular el plan de acción. Cada trabajador social tendrá sus propias convicciones éticas profesionales que conducirán a la consideración precisa de las ideas éticas, del mismo modo que cada cliente tendrá su propia forma de concebir la vida, ya sea individual o asociada. Por tanto, decidir qué cuestiones éticas hay que considerar se torna decisivo para determinar la justicia de la decisión.

Para ello, será necesario identificar el tipo de relación entre un(a) profesional y el cliente, las consecuencias de esta relación y las obligaciones recíprocas. En primer lugar, hay que decidir cuáles son los valores primarios y secundarios del cliente, actuando según la denominada “toma de perspectiva” [capacidad para considerar los puntos de vista de los demás], tratando de comprender cuál podría ser la perspectiva a través de la cual vive y actúa el cliente. De esta forma, será posible superar los prejuicios vinculados al curso mismo de la vida del trabajador social. Luego, evitando cuidadosamente el sesgo cognitivo, se identifican las consecuencias de una determinada planificación. La decisión ética sobre un problema determinado por parte de un(a) profesional de trabajo social generará consecuencias en el mundo del cliente. Es por ello que resulta fundamental la búsqueda de la decisión más adecuada para crear una relación de confianza y cooperación entre los protagonistas de la “trama argumental” de superación. Finalmente, para preservar la bondad del proceso, el paso final será reconocer las obligaciones mutuas entre las/os profesionales del trabajo social y los clientes. Es decir, el proceso relacional entre ellos deberá basarse en principios claros, igualdad de derechos y justicia proporcional. En el proceso de superación, el/la profesional puede guiar al cliente, pero nunca estar en una posición de *supereminencia* con respecto a él.

El/la profesional del trabajo social necesita, pues, operar un autorreconocimiento de su propio carácter, convicciones y disposiciones. Esta acción le permitirá entender su “lugar” en todo el proceso y tener claro su papel en el mismo, generando así un círculo virtuoso de confianza que animará al cliente a continuar.

En la relación con el cliente, es importante ser creativo. Esta creatividad se expresa ante todo a través de la armonización entre la espiritualidad del profesional y la del cliente, que creará el círculo virtuoso para concluir con éxito el proceso de afrontamiento. Solo a través de esa armonización podrá el profesional ejercitar su creatividad, indagando en el abanico de posibles soluciones al problema del cliente, quien se sentirá alentado a abrirse completamente y esperar el resultado de la solución.

A este estado de cosas se debería aplicar lo que May denomina *comprobación de nuestro presentimiento o nuestra intuición*. Conscientes del éxito del proceso, las/os profesionales del trabajo social deben profundizar aún más en el autorreconocimiento y la armonización con el cliente para confirmar la bondad ética del proceso y completarlo con percepciones personales que podrían hacerlo aún más efectivo. La evaluación espiritual no es solo un proceso que se rija por códigos de ética precisos y estructurados, sino que también es portadora de un ejercicio libre de la intuición del profesional en su relación con el cliente.

Obviamente, las/os profesionales del trabajo social deberían comprobar que la evaluación espiritual y el proceso de afrontamiento han concluido siguiendo estrictamente todas las normas del código ético y que en ningún momento se han transgredido los diferentes códigos éticos. Cuidar de alguien es una actividad que conmueve el interior de las personas implicadas y mejora su espiritualidad. Pero todo proceso de este tipo requiere, desde el principio, decisiones éticas que se ajusten a la legalidad o, al menos, respeten los códigos dados para esos casos particulares.

La sociabilidad de los individuos, en cualquier caso, es la base de dicho proceso y, como afirma Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, la verdadera sociabilidad se logra cuando dos o más individuos pasan tiempo juntos y, sin reservas, procuran el bien del otro y la bondad mutua que hace su relación satisfactoria.

Entonces, la espiritualidad solo podría definirse, de manera inocente, como todo aquello que va más allá de la realidad o trasciende el mundo físico. Examinada de cerca, sin embargo, esta parece ser una definición muy alejada de lo que realmente significa la espiritualidad para nosotros. No equivale a meditación, ni está estrechamente relacionada (para el propósito de este estudio) con prácticas religiosas concretas que nos conduzcan a un estado de conciencia tal en el que “sintamos” sólo nuestro espíritu.

La espiritualidad, para los fines de este estudio, puede definirse de cuatro formas:

- El nivel más alto de la línea evolutiva de cada individuo,
- El recorrido de la línea evolutiva de cada individuo,
- (Estado de conciencia determinado por) una experiencia cumbre, plena y trascendente,
- Una actitud particular ante la vida.

La espiritualidad es el nivel más alto de la línea evolutiva de cada individuo y de su recorrido en el sentido de que cada parte de nuestra individualidad (por ejemplo, cognitiva, interpersonal, emocional, moral) tiene, por un lado, niveles independientes de desarrollo y, por otro, todos ellos contribuyen a la definición de nuestra espiritualidad. Por ejemplo, la esfera moral se desarrolla independientemente de las demás esferas, pero no existe sin un cierto grado de desarrollo de la esfera interpersonal. De esta forma, nuestra espiritualidad es compartida, pero también es exclusiva. Cuando se desarrollan en su plenitud, las partes a las que aludíamos anteriormente posibilitan el logro de la experiencia cumbre, esa experiencia a través de la cual nuestras potencialidades espirituales se expresan en su grado máximo. En este estado experiencial concreto, la evaluación espiritual, la evaluación racional y la intuición categorial se encuentran y muestran sus coincidencias sobre determinados temas.

Pero la espiritualidad, en palabras más sencillas, puede representar también una actitud particular ante la vida. Reinterpretando las palabras de Agostino Famlonga (2016, p.104) se

consideran espirituales las actitudes de bondad, compasión, ayuda y servicio a los demás, en contraposición al egoísmo, el desahogo de la ira, la envidia y todos aquellos sentimientos / actitudes que generalmente nos distancian de la experiencia de comunión con los otros. También se considera espiritual una actitud interior de apertura y aceptación de las experiencias de la vida, en contraposición a la de rechazo y bloqueo de las vivencias. Resulta evidente, de inmediato, que todas estas actitudes internas quedan fuera de los parámetros de las definiciones anteriores. Son simplemente una predisposición interior que puede ser elegida por la persona en cualquiera de las etapas de la evolución, independientemente del estado de conciencia en el que se encuentre. En este caso, es la elección del individuo la que determina la traducción de este tipo de actitud, cualquiera que sea esta, a su vida. Por ejemplo, decidir adoptar un código ético de conducta es una elección de madurez interior ya que nos permite construir nuestras vidas sobre la base de nuestros valores.

Así que la auténtica evaluación espiritual pasa también por un sabio y correcto reconocimiento del sentido de nuestra espiritualidad. Esta parte del capítulo ha mostrado solo una perspectiva concreta sobre el tema, considerando también las preguntas surgidas en el otro capítulo del libro dedicado a la espiritualidad.

3. Espiritualidad y decisiones éticas: Propuesta de conclusión final

Como se señala en los párrafos anteriores, la espiritualidad y las decisiones éticas están íntimamente relacionadas. Se trata de una relación circular: la espiritualidad guía las decisiones éticas y estas ayudan a definir las peculiaridades espirituales de la persona que actúa y su entorno. Como afirman Gómez y Fisher:

Ser más consciente de la relación entre uno mismo y los demás en la comunidad (alto bienestar comunitario) o ser más considerado con los efectos de nuestras actividades en el medio ambiente (alto bienestar medioambiental) debería llevar a centrarnos en los demás al realizar nuestras acciones y, por tanto, a una mejor toma de decisiones idealista. Entre los dominios del bienestar espiritual, el comunitario es, quizás, el más directamente relacionado con la toma de decisiones que afectan a los demás, ya que el bienestar comunitario gira en torno a la relación entre uno mismo y los demás y está relacionado con el amor a la humanidad. (Gómez y Fisher, 2003, p.1979).

La espiritualidad y las decisiones éticas, por tanto, no solo se refieren a la vida del individuo, sino que, en su relación con los demás, afectan también al ámbito de la comunidad. La evaluación de la espiritualidad individual no puede ignorar el hecho de que está inserta en un entorno social que la dirige y la determina. El análisis de la espiritualidad y las decisiones éticas del individuo es de gran ayuda en la evaluación de la relación entre el individuo y la sociedad en la que vive y actúa. Para ello, es necesario analizar la espiritualidad del individuo en el contexto social y en los diferentes escenarios que caracterizan la vida social, tanto desde el punto de vista del trabajador social como del cliente, tal y como señalan el capítulo III.1 y el siguiente.

Bibliografía

- Argyle, M., Hills, P. (2000). Religious experiences and their relations with happiness and personality. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(3), 157-172.
- Bailey, J., Burch, M. (2016). *Ethics for behaviours analysts*. London: Routledge.
- Bradburn, N. M. (1969). *The structure of psychological well-being*. Chicago (IL): Aldine.
- Famlonga, A. (2016). *Sistema operative non duale*. Sondrio: Essere Integrale.
- Gomez, R., Fisher, J. W. (2003). Domains of spiritual well-being and development and validation of the Spiritual Well-Being Questionnaire. *Personality and Individual Differences*, 35(8), 1975-1991.
- Goodloe, R., Arreola, P. (1992). Spiritual health: out of the closet. *Health Education*, 23(4), 221-226.
- May, D. R. (2013). Steps of the Ethical Decision Making Process, Lawrence (KS): International Centre for Ethics in Business.
https://research.ku.edu/sites/research.ku.edu/files/docs/EESE_EthicalDecisionmakingFramework.pdf
- Tloczynski, J., Knoll, C., Fitch, A. (1997). The relationship among spirituality, religious ideology, and personality. *Journal of Psychology and Theology*, 25(2), 208-213.
- Todd Peters, R. (2004). *In search of the Good Life*. London: Continuum.

III.4. Organizaciones caritativas eclesiales y reglamentos en el ámbito social

DOI: 10.6094/UNIFR/221547

Birher Nándor

*Yo creo
que Dios puede y desea generar el bien de todo, incluso desde el peor de los males.
Para eso necesita personas
que permitan que todo lo que suceda encaje en un patrón para el bien.*

*Yo creo
que, en cualquier situación crítica, Dios nos dará
tanta fuerza para resistir
como necesitemos.*

*Pero no nos la dará de antemano,
para que no dependamos de nosotros mismos
sino exclusivamente de él.
Con esta convicción
debe superarse todo temor al futuro.*

*Yo creo
que Dios no es un destino intemporal,
sino que
espera y responde
a las oraciones sinceras y las acciones responsables.*

Bonhoeffer, Credo

Introducción

Sentimos que, a pesar de los muchos puntos en común, existe una diferencia entre el trabajo social profesional, el trabajo social espiritual profesional imbuido de espiritualidad y el trabajo social profesional religioso.

También sabemos que en el proceso de servicio social hay que tratar por separado las expectativas y normas relacionadas con los clientes, los trabajadores sociales y las instituciones. Estas diferencias están bien delineadas si examinamos las actividades, ya sea del trabajador social, el establecimiento de la institución o las expectativas del cliente. Podemos ver que esas actividades están determinadas principalmente por normas y valores: la ley, la moral o la religión. Por supuesto, en casos excepcionales, solo están reguladas por uno u el otro conjunto de normas. De hecho, sus relaciones son de gran importancia, pero no importa cuál esté en primer plano.

En lugar de respuestas simples, pensemos en una red compleja de relaciones normativas. Las religiones pueden jugar un papel importante en esta red. El papel de las religiones es evidente en la evolución del número de creyentes en el planeta, como podemos observar en la siguiente tabla sobre la evolución del panorama religioso a nivel global:

Cuadro 4. Incremento natural estimado (nacimientos menos defunciones) 2010-2015, en millones

	<i>Europa</i>	<i>África Central</i>	<i>E-N</i>	<i>América del Norte</i>	<i>Asia-Pacífico</i>	<i>América Latina</i>	<i>África Subsahariana</i>
<i>Cristianos</i>	-5,6	+0,9		+5,8	+17,7	+32,6	+64,5
<i>Musulmanes</i>	+2,3	+32,1		+0,3	+79,5	*	+38,2
<i>Sin afiliación</i>	+1,4	+0,2		+2,4	+16,8	+3,1	+2,2
<i>Hinduistas</i>	*	+0,1		+0,2	+66,5	*	*
<i>Budistas</i>	*	*		+0,2	+11,7	*	*

Fuente: Pew Research Center. *Sin datos.

Otra distinción muy importante es que el concepto actual de espiritualidad no es necesariamente el mismo que el de religión. En este capítulo, señalamos que, además de la espiritualidad entendida como los principios más profundos que nos guían (Sheldrake), la religión y las instituciones religiosas también pueden tener valores milenarios. Mons. Cecilio Raúl Berzosa Martínez aborda este tema de manera concreta al describir en 2011 la relación entre religión y espiritualidad durante el siglo XX de la siguiente manera: “En los años 60, Cristo sí, la Iglesia no. En los 70: Dios sí, Cristo no. En los 80: religión sí, Dios no. En los 90: espiritualidad sí, religión no” (Martínez). A pesar de la afirmación de Martínez, el análisis del uso de los términos en inglés no indica contradicción alguna entre ellos, ya que la frecuencia de uso de las palabras Cristo y religión ha mostrado un aumento visible en la práctica desde la década de 1960 (Figura 5).

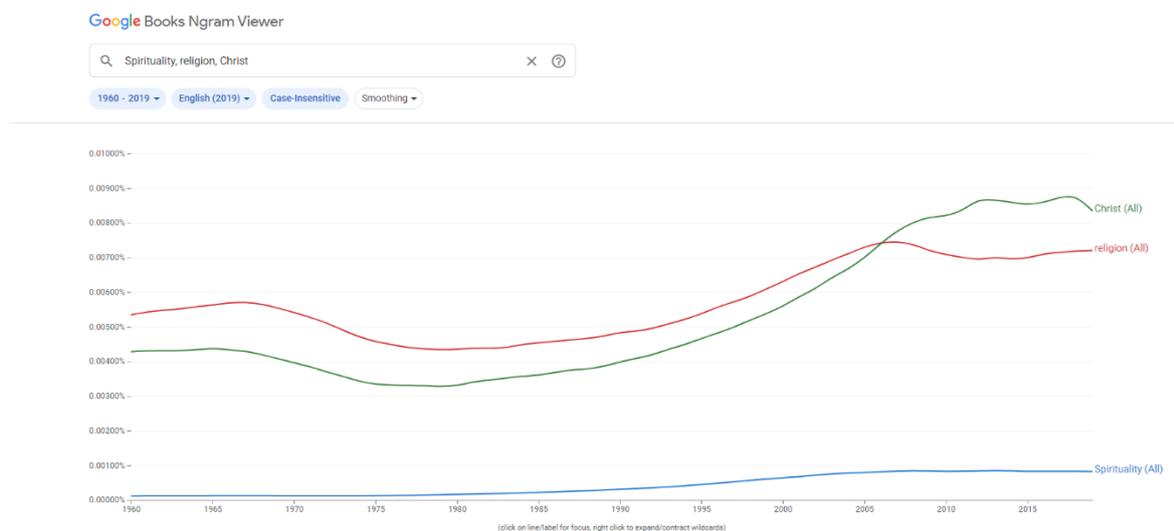


Fig. 5 Fuente: Google Ngram Viewer, 2021.04.10.

Sin embargo, examinando el uso de esos mismos términos en alemán, podemos ver cómo la figura 6 respalda la afirmación de Martínez. En general, ciertamente podemos afirmar: en relación con la espiritualidad, es inevitable presentar los conceptos de religión y cristianismo.

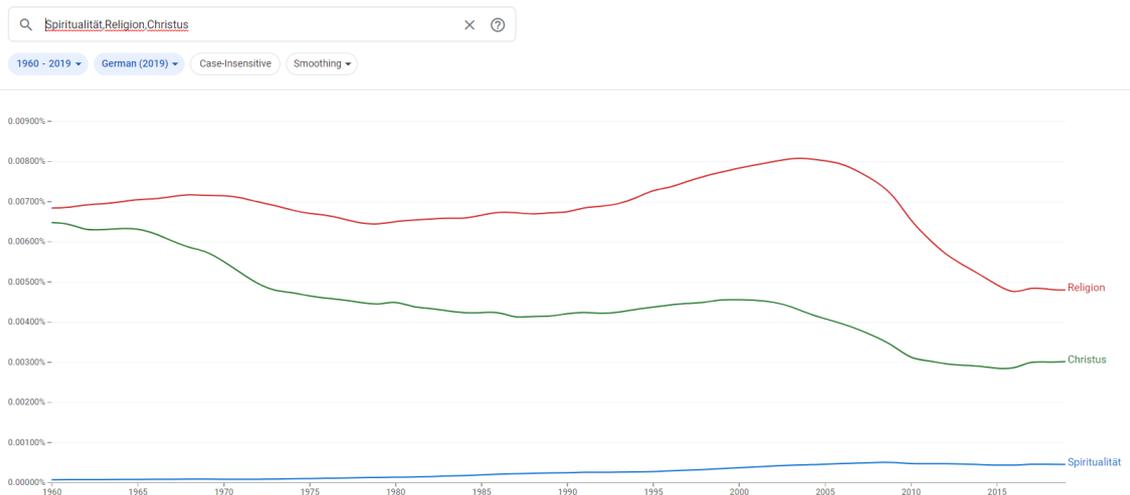


Fig. 6 Fuente: Google Ngram Viewer, 2021.04.10.

A continuación, mostramos cómo Cáritas de la Iglesia Católica, como institución y principal empleadora en numerosas partes del mundo, se esfuerza por reconciliar la ley, la moralidad y la religión de la manera más eficaz posible en un orden de funcionamiento bien establecido.

Qué puedes aprender en este capítulo

Tras la lectura del capítulo, esperamos aclarar los siguientes puntos:

- el papel de la religión en el funcionamiento de una institución eclesiástica;
- la relación entre la espiritualidad, la religiosidad de la institución eclesiástica y la legislación que permite su funcionamiento;
- las modalidades técnicas de cooperación de las normas;
- el papel especial del cristianismo como religión en la prestación de asistencia social.

Conocimientos

Los lectores conocerán las peculiaridades de las iglesias, incluidas las instituciones mantenidas por la Iglesia Católica, en términos de espiritualidad y liderazgo institucional.

Habilidades

Cuando trabajen en una institución eclesiástica, los lectores podrán adaptarse como empleados a las expectativas de la institución eclesial como empleadora.

Actitudes

Los lectores también podrán ubicar sus valores más profundos en el sistema de valores de una institución comprometida con la religión.

1. La institución eclesiástica y su poder

Es importante tener en cuenta que los principales representantes de las normas religiosas, en el cristianismo, son las iglesias, que transforman las normas religiosas en palabras, tradiciones y prácticas religiosas. Las iglesias pueden crear y preservar el carácter colectivo de las religiones de acuerdo con su propio sistema de códigos. Por tanto, religión y comunidad eclesial son conceptos estrechamente relacionados. En la mayoría de los casos, las iglesias afiliadas a las principales religiones establecen vínculos entre individuos más allá de fronteras para formar comunidades. Por esta razón, pertenecer a iglesias más amplias también significa pertenecer a una comunidad supranacional con derechos y obligaciones específicos. Es el deber principal de cada iglesia preservar sus valores religiosos, más allá

de los intereses individuales nacionales o de grupo, para toda la comunidad presente y futura. Precisamente por este motivo, un miembro de la comunidad eclesial tiene una misión única, incluso más allá de las naciones o los estados.

Es deber de las instituciones eclesiásticas de bienestar social asegurar la conexión entre las tres normas – derecho, moral y religión – de manera organizada. Su principal tarea es armonizar los estándares. Centrándonos en el alma, hay que promover la buena y justa convivencia entre las personas. En palabras de Platón:

Porque todo bien y todo mal, ya sea en el cuerpo o en la naturaleza humana, se origina, como él declaró, en el alma, y de allí se desborda, como de la cabeza a los ojos. Y por lo tanto, para que la cabeza y el cuerpo estén bien, hay que comenzar por curar el alma; eso es lo primordial (Platón, 1984, p.62).

En la definición de Bonhoeffer, los síntomas del trastorno son:

Cuando se perdió la fe en Dios, todo lo que quedó fue un mundo racionalizado y mecánico ... La exigencia de libertad absoluta conduce a los hombres a las profundidades de la esclavitud. El amo de la máquina se convierte en su esclavo... La nueva unidad que la Revolución Francesa trajo a Europa, y cuya crisis vivimos hoy, es la ausencia de Dios en Occidente (Bonhoeffer, 2015, p.78).

Hoy, el cristianismo está en declive religioso en Occidente (cada vez hay menos personas que practican su religión). Por el contrario, las instituciones eclesiásticas siguen teniendo un papel importante en las sociedades. También son indispensables en las relaciones internacionales de poder. Cabe señalar que, a pesar de las tendencias actuales en Occidente, el número de personas religiosas aumenta constantemente a nivel mundial. La cuestión básica es si existe algún valor añadido derivado del carácter eclesial de las instituciones o si se trata simplemente de organizaciones no gubernamentales. El valor añadido radica en el compromiso religioso.

El “*ius publicum ecclesiasticum*”, el instrumento legal que regula la cooperación de estados e iglesias, es esencial para el funcionamiento y la financiación de las instituciones eclesiásticas (Klein, 1997, p.165). Puede ser de interés para el Estado *externalizar* algunas de sus tareas y traspasar determinadas responsabilidades a un proveedor de servicios externo que respete el principio de neutralidad de valores. La cooperación del estado y la iglesia suele basarse en el principio de separación, según el cual el estado espera y financia servicios de valor neutral que no estén influenciados por la religión.

Sin embargo, una institución eclesiástica no puede tener un valor neutral. Es su deber respetar los valores fundamentales que se derivan de su fundador o de la tradición. En caso de conflicto, debe dar prioridad a su propia identidad, incluso a expensas de su apoyo financiero. No obstante, suele ser más conveniente tanto para el estado como para la iglesia si las instituciones eclesiásticas retienen su carácter religioso en la prestación de servicios.

Obviamente, los clientes de las instituciones eclesiásticas de bienestar social no están obligados a ser religiosos ni a ceñirse a la moral de la comunidad. Es la institución (y las personas que trabajan en ella) quienes deben atenerse a las normas de religión y moral, algo tan importante como cumplir con la ley (Dal Toso, 2015, pp.13-30).

La asociación entre el estado y la iglesia solo puede basarse en el respeto mutuo. Es una actitud inapropiada del estado esperar que la institución eclesiástica abandone su identidad religiosa a cambio de financiación, y tampoco es aceptable que la institución eclesiástica se

ocupe de prestar servicios con la esperanza de financiación. Por este motivo, es necesario definir las características de las organizaciones eclesióásticas. La atención debe centrarse en el hecho de que las instituciones eclesióásticas deben prestar servicios de acuerdo con sus propias expectativas religiosas y morales, prestando también con ello, un valor añadido.

Es deber de las instituciones eclesióásticas desarrollar su propio sistema regulatorio que se base principalmente en las normas de la religión, pero al mismo tiempo, tenga en cuenta la regulación de la moral y la ley:

- Es deber de las iglesias y sus instituciones conocer y hacer cumplir sus propias normas religiosas y morales.
- Las iglesias y las instituciones eclesióásticas tienen el derecho y el deber exclusivos de preguntar y responder a sus cuestiones religiosas y morales. No tienen derecho a intervenir en el “discurso social” de las iglesias y las instituciones eclesióásticas las personas ajenas a ellas, pero, según sus propias reglas, podrán necesariamente protegerse de las consecuencias negativas de decisiones religiosas inapropiadas.
- Es deber de los ordenamientos jurídicos democráticos aceptar y respetar las reglas derivadas de las normas religiosas y morales de las iglesias como reguladoras normativas, siempre que, naturalmente, las reglas eclesióásticas no sean contrarias a las expectativas de la legislación secular.

En la práctica, esto significa que, por ejemplo, una institución eclesióástica debería desarrollar su propio conjunto de normas éticas en el curso de un debate interno, basado en sus estándares religiosos y morales. Ningún código ético católico debería incluir la legitimización del aborto o la eutanasia en referencia al derecho a la autodeterminación de las personas, ni la promoción de algún “escándalo público”. Otra cuestión es lo que pueda hacer una institución católica con el pecador necesitado que provoca el escándalo, partiendo del hecho de que todos somos pecadores según los principios religiosos católicos (y la experiencia cotidiana del hombre).

Nunca ha sido tan importante para los estados que las iglesias y las instituciones eclesióásticas redefinan y representen enfáticamente sus normas religiosas y morales (Pompey, 2015, pp.31-90). Solo así podrán encontrar una relación fructífera con el orden jurídico de los estados.

De lo contrario, las instituciones eclesióásticas solo serán ONG más o menos eficaces. Por otra parte, el papel de las iglesias como instituciones seguirá disminuyendo a medida que el número de sus miembros en Occidente disminuya constantemente. La única forma de detener este proceso es poner en primer plano la propia cultura y religiosidad, incluso si fuera como consecuencia del surgimiento de otras ideologías. Dicho de manera más simple, una institución eclesióástica (cristiana) deberá servir a los demás incluso si no recibe ayuda por su servicio o se enfrenta a resistencias externas. En cualquier caso, como hemos aprendido de nuestra experiencia histórica, tenemos que estar bien preparados y dispuestos a preservar, fortalecer y posiblemente confrontar nuestra identidad con otras ideologías sin perjudicar nuestro mayor valor, el hombre mismo.

2. Cáritas como institución

En este estudio, nos concentramos en un tipo básico importante de institución eclesióástica católica, Cáritas. Su funcionamiento tiene un impacto significativo en ciertas sociedades europeas y está determinado tanto por reglas eclesióásticas como estatales.

El concepto de que el único propósito de ayudar en amor es desarrollar a los pobres económicamente es erróneo. Se trata simplemente de una manera de ayudar, y ni siquiera la más importante. El propósito de Cáritas es desarrollar una vida o, más concretamente, una vida que agrade a Dios, a partir de la cooperación del individuo y la comunidad. Bonhoeffer define esta tarea del siguiente modo: “El verdadero orden de arriba y abajo vive de la fe en la tarea del de 'arriba', del 'Señor' de 'señores'. Esta convicción, por sí sola, destierra los poderes demoníacos que se elevan desde abajo. Cuando la fe colapsa, colapsa toda la estructura ... ” (Bonhoeffer, 2015, p.247).

Forma parte de la ideología (posmoderna) más común la idea de que se puede eliminar la pobreza, es posible lograr el bienestar universal y cualquiera puede hacerse rico. Sin embargo, Jesús afirmó claramente que “siempre habrá pobres”. Además, la frase se dijo en un contexto en el que Judas quería dar el dinero aparentemente desperdiciado a los pobres. La idea del “paraíso en la tierra” fue introducida por las dictaduras, pero es imposible de alcanzar. Obviamente, cuidar a los pobres es una prioridad, pero esta tarea es una tarea extensa. Después de todo, la religión cristiana y sus instituciones tienen la misión de llevar a todos hacia Dios. En última instancia, la misión consiste en dar testimonio del valor de la vida y, en particular, de la vida humana.

La auténtica vida solo puede originarse en el encuentro de las personas, afirma Buber, ya que la fuente de la vida es la relación entre personas, de donde procede la existencia. Una forma muy importante de encontrarnos es ayudar al otro.

En este punto, habría que distinguir entre la prestación de asistencia a nivel individual y la prestación de asistencia profesional por parte de las instituciones. Si bien las Cáritas organizaciones deben ser organizaciones con una operatividad profesional que respondan a los desafíos de la sociedad actual (Kirchensteuer – impuesto a favor de la iglesia en el modelo Iglesia-Estado alemán), utilizando los recursos disponibles de la manera más eficaz posible, nunca deben olvidar que el “consumidor de su servicio” no es una institución ni un “producto” sino la criatura más preciosa de Dios: el hombre. En el curso de la ayuda caritativa, el ser humano de carne y hueso no puede ser ignorado por ningún proceso institucional y toda institucionalización debe estar dirigida únicamente al servicio de la persona.

Las organizaciones de Cáritas con su red internacional tienen la responsabilidad particular de encontrar exactamente los niveles adecuados de intervención, diferenciando entre actividades superficiales y la verdadera ayuda. Quizás el ejemplo más típico de elección del nivel incorrecto de intervención es el caso de las personas procedentes de países ricos que viajan en busca de ayuda propia a “campamentos pobres”, diseñados específicamente para ellos. Estos generosos jóvenes deberían formar una familia en casa y cuidar de sus propios hijos. Si no hay una comunidad viable, por naturaleza, tampoco puede haber una organización viable.

Una tarea igualmente importante de las organizaciones de Cáritas es explorar, definir y exigir reglas religiosas y morales específicas a sus miembros. Esta puede ser la base sobre la cual la caridad puede convertirse en una organización eclesial llena de Espíritu y no solo en una organización no gubernamental mejor o peor financiada que distribuye recursos eficientemente. Por este motivo, habría que desarrollar propuestas regulatorias apropiadas, con códigos éticos, uso consciente de símbolos religiosos, conocimiento de los textos religiosos y garantía de calidad. Como vemos, no basta con redactar un código ético. Hay

que desarrollar una cultura compleja que represente los valores de la organización comprometida religiosamente de manera constante y en todos sus aspectos.

Hay dos puntos importantes que considerar:

- Las normas pertinentes deben ser elaboradas por los miembros competentes de la comunidad. En otras palabras, la comunidad misma tiene que determinar quién merece establecer las reglas éticas religiosas primarias, a través de un debate.
- Las reglas deben estar armonizadas con los tres sistemas de normas, por lo que no es suficiente tener en cuenta la ley y simplemente referirse a las declaraciones de derechos humanos; los reglamentos no deben ser completamente neutrales para las organizaciones eclesiales.

El reglamento interno de las organizaciones eclesiales puede contener normas religiosas claramente formuladas que difieran de las formuladas por el estado. Esta diferencia supone exactamente la tensión social base de todo debate social, según Habermas (Nass, 2003; 2019).

Posiblemente esta sea la base del fecundo conflicto que el mismo Jesús trajo al mundo con su Iglesia. Los doce capítulos del Evangelio de Lucas, en su totalidad, podrían ser el fundamento de una sociedad caritativa. Debemos prestar especial atención a la parte que comienza con el versículo 49. Estas palabras no se refieren a una iglesia tranquila o un grupo de voluntarios aparentemente pobres de Occidente. “He venido a traer fuego a este mundo y ¡ojalá estuviera ya ardiendo! Pero tengo que pasar por un bautismo y ¡qué angustia hasta que se cumpla! ¿Pensáis que he venido a traer la paz al mundo? No, les digo, sino división”. Estas palabras de Jesús muestran el poder que hemos perdido y que debemos reencontrar juntos en el debate. La fuente del debate será el conflicto no resuelto entre los tres sistemas de normas.

3. El humanismo cristiano en el sistema de instituciones eclesiales

A través de nuestro análisis del poder, hemos descubierto que todas las acciones religiosas se basan en una relación adecuada entre Dios y el hombre, y que todas las acciones morales se basan en una relación saludable entre los seres humanos. Para describir esta relación con éxito, es muy importante que las organizaciones caritativas identifiquen al hombre, a la “persona”. Independientemente de si las “partes interesadas” están del lado del proveedor o del lado del usuario del servicio, tienen las mismas características.

Resaltar la incuestionable dignidad del hombre es la idea más obvia y más grata incluso para el pensamiento liberal. Pero el cristianismo va más allá. Dado que el hombre es una imagen de Dios, no puede, por ejemplo, ser destruido como feto, ni ser objeto de experimentación (solo el sujeto) y no puede ser asesinado sin la “carga de sangre” sobre el asesino. La ley o la moral podrían responder a estas preguntas con algo distinto a un sí o un no, la religión, la revelación de Dios, sin embargo, es perfectamente clara en este sentido.

Según los planteamientos judío y cristiano, la vida del hombre se rige por un doble mandamiento, el amor a Dios y al prójimo. El sistema institucional de Cáritas ha de volver a este mandato en un momento en que el concepto de Dios ha perdido importancia y el hombre no ama ni al prójimo ni a su propia vida. El amor a la vida, sin embargo, es el júbilo derivado del hecho de que la vida es un don único de Dios y tiene un significado eterno. Es deber del cristiano y del judío descubrir esta alegría en sí mismos y transmitirla a los demás, al prójimo y a quienes necesiten la ayuda y la positividad del otro. Hay dos errores

fundamentales en nuestra relación con nuestro prójimo, que se ven muy intensificados por la cultura de consumo actual. Uno es no ayudar a mi vecino cuando me necesita, y el otro no aceptar la ayuda de mi vecino, aunque la necesite.

Este concepto ampliamente entendido de dignidad humana es aplicable a los líderes de las organizaciones caritativas (los que están en el poder), a los trabajadores y voluntarios, así como a los usuarios del servicio (que necesitan asistencia).

Sin embargo, hay otro aspecto íntimamente ligado a la dignidad humana: la inclinación al mal del hombre o su pecaminosidad. Sería un error pensar que todos en el sistema eclesiástico o entre los que se dedican a la prestación de asistencia son inocentes. Hoy en día, en gran medida con la intención de evitar la responsabilidad, solo vemos a las personas como si fueran “santas”. Es necesario aclarar, sin embargo, que hay pecado y hay castigo como consecuencia del pecado. Esto es igualmente cierto para un directivo oportunista que abusa de su poder, así como para un cliente alcohólico o un trabajador. La organización está obligada a gestionar todo ello para que se reduzca el grado de pecado y el pecador sea sanado. El primer paso es identificar y declarar el pecado. Esto lo saben perfectamente los terapeutas de los adictos.

La labor del hombre es construir una comunidad más fuerte compartiendo las verdades que ha descubierto con los demás. Esta es otra área donde queda mucho por hacer. Las organizaciones de caridad eclesiásticas a menudo se mantienen en un nivel de comunicación que resulta efectivo para recaudar fondos y construir una imagen, pero por lo demás es neutral y superficial. En el futuro, para resaltar la dignidad humana, hay que defender claramente los valores expresados en el uso combinado de los tres sistemas de normas, incluso si entra en conflicto con las tendencias. Las organizaciones eclesiásticas necesitan encontrar su propio lenguaje de construcción comunitaria y ser lo suficientemente valientes para articular sus valores fundamentales, reconociendo, como cristianos, que “el Camino, la Verdad y la Vida” es Jesús mismo.

4. Una posible descripción del sistema - Heinrich Pompey

Heinrich Pompey ofrece una de las descripciones más completas del sistema de actividad caritativa en la Iglesia, analizando las tareas prácticas de la caridad asistencial desde un punto de vista teológico. Afirma que las instituciones caritativas deben “cristianizar” a las personas en varias fases. El primer paso de este proceso es descubrir el bien en la naturaleza humana. A este le siguen el desarrollo individual o socio-ético y, posteriormente, los aspectos espirituales (religiosos). El amor sana, tanto física como espiritualmente. En el siguiente paso, queda claro que este amor no solo cura a las personas, sino que también construye comunidad (Pompey, 2015, p.86). Como puede verse, la tarea de la “cristianización” del sistema de instituciones caritativas consiste en crear una combinación muy peculiar de las tres normas, en la que el contexto teórico se complementa con la práctica cotidiana y real de la ayuda.

Pompey reveló que el servicio de las organizaciones de caridad tiene una “función de invitación”, por lo que representa una alianza moral-religiosa que puede atraer a todos. Por esta razón, obviamente, la propia organización debe ser consciente de lo que debe esperar de sus miembros.

Las expectativas de Pompey no se limitan, naturalmente, a la caridad católica. En el caso de cualquier organización religiosa, se pueden definir principios como los identificados recientemente por un grupo de ministros de la iglesia reformada al buscar la respuesta a la

pregunta “¿Qué valor añadido tienen las instituciones sociales eclesíásticas?” Aquí presentamos un ejemplo. Dependerá de cada institución averiguar cómo pueden aplicarse en la práctica los principios descritos a continuación.

- Una institución eclesíástica es también una institución espiritual, lo que significa que existe también una comunidad eclesial. La “representación” de la espiritualidad es un “deber” oficial.
- La caridad no es un servicio - el amor hace del servicio caridad - la “obligación” de Cristo - apacienta mis ovejas - se basa en el amor.
- Prestar atención recíproca es primordial: el contacto personal se “revela en el rostro”, la oración regular con los compañeros es importante.
- Construcción de congregaciones: los valores de la comunidad de la iglesia deben estar presentes en el lugar de trabajo.
- Debe haber control y dirección externos: La comunidad presbiteriana.
- La organización debería ser un lugar de trabajo para el cuidado pastoral (obligación de confidencialidad).
- Dentro de la organización, habría que establecer principios de “ayuda mutua” y “la fe me da fuerza”.
- Toma en serio el principio de diaconía: “Mi recompensa es poder hacerlo”.
- Las actividades de caridad incluyen, por ejemplo, ayuda a domicilio, construyendo, al mismo tiempo, una relación entre el anciano y la congregación (el asistente lleva la Palabra de Dios a casa).
- Las personas que utilizan los servicios de caridad también moldean a sus cuidadores, especialmente en términos de fe; lo que debe ser apoyado por la organización.
- Es importante tener de un pastor a quien puedan “recurrir”.
- En lugar de / además de un código ético, hay que tener en cuenta permanentemente la siguiente realidad: “Todo el trabajo se hace en presencia de Dios”.
- Los miembros deben trabajar juntos a todos los niveles de la organización; de un personal excelente solo cabe esperar un trabajo excelente. “El líder debe avergonzarse si su comunidad no es la mejor”.
- El empleado debe obtener una espiritualidad adicional: el trabajador mentalmente estable también es estable en el servicio.
- El trabajo en la institución eclesíástica debería desempeñarse en el espíritu de la iglesia.

5. Herramientas para el uso simultáneo de las normas en las instituciones de Caritas

El principio central de la caridad (como en el estado de Platón) es la justicia para los pobres. La equidad puede alcanzarse mediante la aplicación combinada de las normas.

Sin embargo, hay un aspecto igualmente importante pero más práctico que el anterior: las demás religiones también construyen su propio sistema de “Caritas” con sus propias instituciones de bienestar y compromiso religioso (Fonk, 2017, pp.207-208). Este será un tema crucial, por ejemplo, en Alemania, sobre todo por la reestructuración de los impuestos eclesíásticos que se llevará a cabo en las próximas décadas. Será imposible construir, por ejemplo, un sistema de bienestar islámico en Europa occidental sin que sus normas se adecuen a los requisitos del estado.

Podrían considerarse los siguientes principios en el contexto de las diferentes normas:

a. La *ley natural*, como red de los tres sistemas de normas, constituye la base del enfoque católico, por lo que está próxima a la caridad. Sin embargo, cabe señalar que, de acuerdo con ciertos enfoques eclesiológicos, los logros de la tecnología han revelado una faceta del poder hasta ahora desconocida y, en consecuencia, plantean nuevos desafíos tanto para la ley como la política. Así pues, la cuestión más importante es si podemos encontrar ... evidencia moral. La idea de la ley natural no resulta ya adecuada para esta tarea, dado que la idea de la naturaleza sobre la que se fundamenta ha sido derribada por la teoría de la evolución (Academia Católica Bavaria).

Como ya hemos señalado, esta afirmación es cierta en determinado sentido, pero el redescubrimiento del derecho natural, especialmente en tiempos de crisis, es inevitable. Los principios de la ley natural todavía se encuentran en la teología de la caridad y en los reglamentos de la actividad caritativa.

Es igualmente fundamental estar familiarizado con la ley eclesiológica que rige las actividades de caridad para poder actuar con responsabilidad. Al igual que los principios de la ley natural, habría que enseñar los reglamentos de la iglesia a quienes participan en actividades caritativas. Se trata de una prioridad tanto para los directivos como para los empleados de las instituciones ya que son ellos quienes desarrollan buenas prácticas mediante las que lograr un funcionamiento más eficiente. Los reglamentos más importantes de Caritas son *Deus Caritas est* e *Intima Ecclesiae natura* sobre el servicio de la caridad; entre las encíclicas, contienen directrices *Rerum novarum* 13, *Mater et magistra* 6, 119-121, *Populorum progressio* 45-46, 67, *Sollicitudo rei socialis* 42-43, 47, *Centesimus annus* 11, 48-49 y *Caritas in veritate* 11.

b. Caritas como institución opera dentro del marco del *derecho internacional* (creemos que el derecho internacional forma, al igual que el derecho natural, otra red de los tres sistemas de normas). Los principios religiosos de una organización gestionada desde el centro de Roma están en consonancia con los principios religiosos de aproximadamente mil millones de personas. Todo esto tiene un papel trascendental en la sociedad, por lo que desempeñarlo con eficiencia es una tarea decisiva. Este sistema debería precisar también determinados aspectos del derecho natural y de otras normas jurídicas. En este contexto, habría que sacar a la luz el significado eterno de los derechos humanos y poner de manifiesto su carácter inmanente, con frecuencia ignorado.

c. El uso simultáneo de las normas puede identificarse en la práctica a tres niveles diferentes. El cumplimiento normativo, conocido también por el término inglés *compliance*, puede servir de base para un sistema de gestión transparente en toda la organización que respete plenamente el principio de integridad. A este nivel, habría que emplear todos los métodos técnicos posibles para adecuar las normas, lo que supondría una muy buena herramienta al servicio de la gestión de las organizaciones benéficas que operan internacionalmente.

d. A nivel local, la mejor manera de plasmar un reglamento interno es mediante la formulación de un *código ético*. Ya hemos señalado que la importancia de estos códigos es que se elaboran con la cooperación de las partes interesadas. El acuerdo tanto de directivos como de empleados y voluntarios juega aquí un papel preponderante.

e. Es principalmente a nivel local donde puede identificarse el desarrollo de estándares y, en particular, el desarrollo de *sistemas de garantía de la calidad* (Deutscher Caritasverband, 2003). En este ámbito, hay que tener en cuenta las necesidades de las partes interesadas, en

particular de los “consumidores”, valorando, igualmente, su satisfacción con el fin de realizar los ajustes necesarios. En 2015 Caritas Internationalis empezó a ensayar estándares de gestión para sus organizaciones miembros y comenzó a implementarlos de manera efectiva en 2019. Estos estándares implican a toda la organización en la lógica del control de procesos que acabamos de describir. La versión breve actualizada a fecha 1 de enero de 2021 lleva por nombre *Estándares de Gestión de Caritas Internationalis* (CIMS, por sus siglas en inglés). Debemos prestar especial atención a la relevancia que la organización concede a las prioridades de gestión, así como a la participación adecuada de las partes interesadas. En general, el marco proporcionado aquí tiene plenamente en cuenta los controles y reguladores necesarios para su funcionamiento. La vinculación de estos reguladores con la gestión de las normas, la gestión de riesgos y la participación de las partes interesadas garantiza que los procesos que lleva a cabo la organización puedan controlarse adecuadamente. Al mismo tiempo, sin embargo, debemos ser conscientes, también, de que se trata de un sistema extremadamente complejo cuyo funcionamiento exige una comprensión simultánea de conceptos legales, morales y religiosos.

Como ya se ha indicado, a cada uno de los niveles regulatorios mencionados habrá que aplicar las reglas de cada una de los tres sistemas normativos. Habrá que ver con claridad qué es la ley, qué es la moral y qué se espera de la religión en cada uno de los niveles. En la mayoría de los casos, la armonización de estas reglas parece tarea fácil. Sin embargo, la práctica revelará también conflictos y disputas, conflictos y disputas que, en última instancia, promoverán la misión de ayudar al amor.

No deberíamos pasar por alto el hecho de que las circunstancias del funcionamiento institucionalizado de Cáritas han cambiado significativamente en los últimos años. El cambio demográfico y de actitud hacia las iglesias ha provocado la disminución del número de personas dispuestas a trabajar profesionalmente en la esfera social, incluido el de cristianos comprometidos. El desafío del empleo (aunque actualmente solo sea un sueño) podría ser la robotización propiciada por la cuarta revolución industrial. Sin embargo, es más probable que en el ámbito social haya cada vez más personas del Este y del Sur, principalmente empleados procedentes de países más pobres. El panorama se complicará aún más si llegan más trabajadores islámicos. Para manejar estas nuevas situaciones, es esencial que las reglas de la ley, la moralidad y la religión puedan combinarse de manera efectiva de las diversas formas descritas anteriormente.

Conclusiones (comportamiento católico responsable)

“La Iglesia confiesa haber deseado seguridad, paz y tranquilidad, posesiones y honor, a los que no tenía derecho... Por tanto, la justificación y renovación de Occidente solo será posible si, de algún modo, se restablecen la ley, el orden y la paz ...” (Bonhoeffer, 2015, pp.92-94).

Como fundamento de toda actividad social, podemos hacer referencia a dos citas de las Escrituras. Ambos pasajes comienzan con la pregunta existencial y la más importante para todos los creyentes, qué hacer para obtener la “vida eterna” y evitar la muerte. En ambos casos, la respuesta a la pregunta es de carácter social o, en otras palabras, remite al otro.

San Juan Bautista declara que nuestras acciones personales determinan nuestra relación con Dios. Hay una necesidad urgente de “conversión”, que básicamente significa ayudarse mutuamente. Además, esta ayuda es explícitamente de naturaleza material. Con nuestros bienes, debemos ayudar al bienestar del otro, en la medida en que lo necesite y en función de nuestras posibilidades. San Lucas lo expresa del siguiente modo:

“El hacha ya está al pie del árbol, y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y echado al fuego”. “¿Qué debemos hacer entonces?” preguntó la multitud. Juan respondió: “Cualquiera que tenga dos camisas debería compartir con el que no tiene ninguna, y quien tenga comida debería hacer lo mismo”.

Jesús profundiza en este tema definiendo al *otro* o prójimo. No es casualidad que la encíclica del Papa Francisco *Fratelli Tutti* también comience con esta parábola. La parábola del buen samaritano revela que el prójimo es aquel que nos necesita. Todas las demás circunstancias, religiosas, nacionales, patrimoniales o de cualquier otra índole, son irrelevantes; el único aspecto esencial es que el otro nos necesita. Esta es la base de todas las actividades sociales. No es solo una cuestión de garantía de calidad, como en el caso de la necesidad de un consumidor que haya que satisfacer adecuadamente. Se trata de otra persona con una necesidad que podemos satisfacer nosotros. Si tenemos la capacidad personal de ayudar a aquellos que lo necesitan, nuestra obligación personal es prestar esa ayuda. Si no lo hacemos, nuestra relación con Dios se deteriorará. Aquí la obligación es aliviar la necesidad existente de cualquiera de nuestros semejantes en detrimento de nuestro propio bien. De este modo, nos hacemos cada vez más perfectos. No se trata solo de ayudar a los pobres. Nuestros familiares o incluso aquellos de nuestros amigos con más recursos económicos pueden ser los que necesiten nuestra ayuda en el curso de nuestro trabajo caritativo, ya sea profesional o voluntario.

“En aquel tiempo, se levantó un maestro de la ley y preguntó a Jesús para ponerlo a prueba: «Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?». Él le dijo: «¿Qué está escrito en la ley? ¿Qué lees en ella?». El respondió: «“Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu fuerza” y con toda tu mente. Y “a tu prójimo como a ti mismo”». Él le dijo: «Has respondido correctamente. Haz esto y tendrás la vida». Pero el maestro de la ley, queriendo justificarse, dijo a Jesús: «¿Y quién es mi prójimo?». Respondió Jesús diciendo: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de unos bandidos, que lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon, dejándolo medio muerto. Por casualidad, un sacerdote bajaba por aquel camino y, al verlo, dio un rodeo y pasó de largo. Y lo mismo hizo un levita que llegó a aquel sitio: al verlo dio un rodeo y pasó de largo. Pero un samaritano que iba de viaje llegó adonde estaba él y, al verlo, se compadeció, y acercándose, le vendó las heridas, echándole aceite y vino, y, montándolo en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y le dijo: “Cuida de él, y lo que gastes de más yo te lo pagaré cuando vuelva”. ¿Cuál de estos tres te parece que ha sido prójimo del que cayó en manos de los bandidos?». Él dijo: «El que practicó la misericordia con él». Jesús le dijo: «Anda y haz tú lo mismo»”. (Lucas 10:25-37)

Heinrich Pompey presenta de forma precisa y exhaustiva las necesidades que suelen surgir en la sociedad (Pompey, 1997, pp.19-39). También destaca por qué las personas están dispuestas a ayudarse entre sí. Es importante enfatizar aún más las palabras de Pompey, porque el hacha en la raíz de los árboles se está volviendo cada vez más evidente en nuestra sociedad occidental. Nuestra salvación está en manos de nuestro prójimo. Debemos ayudar, de lo contrario perderemos la vida. Aunque esta frase pueda parecer trivial, es trascendental. Incluso la Iglesia Ortodoxa articuló claramente que el efecto principal de una buena acción no es necesariamente ayudar a los demás, sino acercarnos al reino de Dios (Van der Voort, 1997, p.182).

Como cristianos, solo podemos “probarnos a nosotros mismos” si dejamos claro que nuestras acciones son para ayudar a nuestro prójimo en la medida en que podamos. Esta ayuda puede tomar la forma de una limosna o también la voluntad de defender nuestros valores cristianos, incluso ante la mayoría de la sociedad, construyendo al mismo tiempo una sociedad que, en oposición al egoísmo, cree una cooperación armoniosa entre las normas de la ley, la moral y la religión para nuestra propia perfección y para la felicidad de los demás.

Fundamentado en la tradición judía, Buber define radicalmente, refiriéndose a Cohen, la correlación entre el amor de Dios y nuestra obligación hacia otro ser humano. “Si amo a Dios ... entonces ya no pienso en Él como el guardián de la moralidad en la tierra ... sino como alguien que haga justicia a los pobres en la historia del mundo: 'Amo a Dios que se venga de los pobres' ... “En Dios amo al padre del hombre”. Aquí “Padre” significa “el protector y patrón de los pobres”, porque “reconozco a las personas en los pobres” (Buber, 2017, p.68).

Preguntas para la autorreflexión

- ¿Cómo se pueden relacionar los conceptos de espiritualidad y religiosidad con un empleador social mantenido por la iglesia? ¿Qué consecuencias tiene para el empleador, el empleado y el cliente?
- ¿Qué reglas pueden seguir las organizaciones e instituciones?
- ¿En qué se diferencia una institución mantenida por la iglesia católica de otra mantenida por el estado?

Bibliografía

- Bajor Katolikus Akadémia (Bavarian Catholic Academy, 2004. 01. 19), J. Ratzinger J. Habermas – J. Ratzinger, *Ami megelözi a politikát. A szabadelvű társadalom erkölcsi alapjairól (The Pre-Political Moral Foundations of a Liberal State)*, Mérleg 2004/1. 71-90.
- Bonhoeffer, D. (2015). *Etika*, Exit.
- Buber, M. (2017). *Istenfogyatkozás*, Typotex, 68.
- Caritas Internationalis (2021). The Caritas Internationalis Management Standards (CIMS). Revised Version 2021. <https://www.caritas.org/wordpress/wp-content/uploads/2021/03/Revised-Caritas-Internationalis-Management-Standards-2021.pdf>
- Dal Toso, G. (2015). Ministry of Charity – Canon Law Rules and Theological Inspiration: The Motu Proprio „Intima Ecclesiae natura”. En G. Dal Toso, H. Pompey, R. Gehrig, J. Doležel, *Church Caritas Ministry in the perspective of Caritas- Theology and Catholic Social Teaching*, (pp.15-30). Olomouc: Palacký University Olomouc.
- Deutscher Caritasverband (2003). *Eckpunkte für Qualität in der verbandlichen Caritas. Positionspapier*. https://www.caritas-koblenz.de/cms/contents/rcvkoblenz.caritas.d/medien/dokumente/verband/eckpunkte-fuer-quali/eckpunkte_qualitaet_dcv_2003.pdf?d=a&f=pdf
- Klein, F. (1997). Das Christliche Profil der Verbandscaritas aus rechtlicher Sicht, in H. Pompey (Ed.), *Caritas im Spannungsfeld von Wirtschaftlichkeit und Menschlichkeit* (pp.165-175). Würzburg: Echter.

- Fonk, P. (2017). Institutionelle Transformationsprozesse: Ethische Herausforderungen der Caritasmanagements zwischen Nächstenliebe und Wirtschaftlichkeit, in Baumann, K., *Theologie der Caritas. Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient* (pp.207-220). Würzburg: Echter.
- Martínez, C. R., <https://akinsidepassage.org/2011/09/17/teresa-of-avila-called-an-antidote-to-new-age-deceits/>
- Nass, E. (2003). Orientierung Mensch. Die christlich-humanistische Alternative zur Diskurshörigkeit der offenen Gesellschaft. *Forum katholische Theologie*, 2, 114-122.
- Nass, E. (2019). „Postmoderne Ethik“ – ein Oxymoron. Zum Verzicht auf substantielle Ethik. *Die Neue Ordnung*, 73(1), 46-54.
- Plato. *Kharmidész (Charmides)* 157a, In: Platón Összes Művei (Complete works of Plato) I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- Pompey, H. (2015). Theological foundations and shape of the Church's Charitable Ministry. En G. Dal Toso, H. Pompey, R. Gehrig, J. Doležel, *Church Caritas Ministry in the Perspective of Caritas- Theology and Catholic Social Teaching* (pp.31-90). Olomouc: Palacký University Olomouc.
- Pompey, H. (1997). Der leidende Mensch und die Solidarität der Menschen. En H. Pompey (Ed.), *Caritas - Das menschliche Gesicht des Glaubens* (pp.19-39). Würzburg: Echter.
- Sheldrake, P. (2007). *A Brief History of Spirituality*. Wiley-Blackwell.
- Van der Voort, T. (1997). Theologie und Praxis der Diakonie in der russisch-orthodoxen Kirche. En H. Pompey (Ed.), *Caritas - Das menschliche Gesicht des Glaubens*. (pp.157-183). Würzburg: Echter.
- The Changing Global Religious Landscape, <https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>
- <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/04/07092755/FULL-REPORT-WITH-APPENDIXES-A-AND-B-APRIL-3.pdf>
- https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf
- Google Ngram Viewer, <https://books.google.com/ngrams/info>
- Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/projektion-2060-ekd-vdd-factsheet-2019.pdf

III.5. Apoyo a la espiritualidad en las estructuras de las organizaciones de ayuda

DOI: 10.6094/UNIFR/221548

Daniela Blank

Karel Šimr

Introducción

En este capítulo, presentamos dos ejemplos sobre cómo se apoya la espiritualidad en las estructuras de las organizaciones de ayuda. Los ejemplos solo quieren abrir un espacio para la reflexión sobre el tema desde la perspectiva de instituciones relacionadas con el trabajo social. Proceden de Alemania y de la República Checa, antecedentes con los que los autores están familiarizados.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores aprenderán posibles formas de implementar elementos espirituales en una organización en función de sus diferentes niveles.

Habilidades

Los lectores podrán aplicar a una organización social un modelo de plantilla para una cultura corporativa cristiana y desarrollar nuevas ideas para implementar la espiritualidad en las estructuras.

1. Conceptos básicos: organización, espiritualidad – definiciones e introducción al problema

El área de la ayuda social, como otras, domina en el sistema moderno de las organizaciones. Desde un punto de vista sistémico-teórico, la organización formal garantiza fiabilidad y longevidad en el desempeño de diversas funciones, incluso en las condiciones de una sociedad compleja (Luhmann, 1997, p.826). Según Ralf Wetzell, las siguientes características definen a las organizaciones:

1. Las organizaciones se reproducen en el código de comunicación de las decisiones (especialmente cuando se trata de su programa y sus miembros)
2. Las organizaciones tienen a sus miembros como un modo de inclusión
3. Las organizaciones crean estructuras formalizadas
4. Las organizaciones se regulan a sí mismas como comunicaciones de decisiones sobre premisas de decisión (Wetzell, 2004, p.124)

Pero no podemos hablar de las organizaciones de ayuda solo en este sentido limitado. La ayuda organizada contemporánea se caracteriza por el hecho de que impregna diferentes capas o estratos. Además del nivel de la organización con su acento en las decisiones sobre su programa y el personal de plantilla, también existe el nivel de interacción y relaciones personales entre clientes y personal y entre los propios clientes y los miembros del personal entre sí, lo que escapa a la clara subordinación de la lógica institucional o corporativa. Además, es necesario pensar en el nivel de la sociedad en el que las organizaciones de ayuda participan en el cumplimiento de la función de contribuir a la inclusión de personas en riesgo

de exclusión social. Podemos representar la complejidad de esta realidad multidimensional como una "matryoska" rusa, compuesta de diferentes niveles que forman un todo común manteniendo una relativa autonomía.

Las organizaciones de ayuda poseen un carácter híbrido. Combinan diferentes racionalidades, sistemas sociales y formas de comunicación que se reflejan en diferentes disciplinas (por ejemplo, la religión, la economía, el derecho, la ayuda social, etc.).

Hoy en día, las organizaciones sociales solo pueden sobrevivir si llevan a cabo un sistema de gestión de la calidad. Por un lado, tienen que competir en el mercado de las organizaciones sociales, es decir, posicionarse en el mercado, y por otro, y esto es especialmente cierto para las empresas comprometidas con valores, también tienen que vivir sus valores con autenticidad dentro de la organización. En las organizaciones sociales la correspondiente filosofía corporativa suele formularse mediante una declaración de intenciones, que también debe reflejarse en la cultura corporativa (Haderlein, 2003, p.23).

2. Dos ejemplos: ¿Cómo pueden las empresas sociales cristianas implementar la espiritualidad cristiana?

A continuación, se presentan dos ejemplos de cómo puede implementarse la espiritualidad en empresas sociales cristianas. Aunque estas empresas traen consigo un contexto de valores cristianos, el enfoque también puede inspirar a empresas no cristianas del sector social. La espiritualidad debe entenderse como una dimensión fundamental para todas las organizaciones. Los empleados traen consigo sus propias espiritualidades.

Veamos, primero, los resultados de esta espiritualidad entre empleados en un estudio alemán publicado en 2016 sobre 17.000 empleados de Cáritas en la diócesis de Würzburg. El estudio creó, entre otras cosas, el llamado perfil de eclesialidad, obtenido, por un lado, mediante entrevistas guiadas a 30 personas y, por otro, mediante un cuestionario estandarizado (Ebertz y Segler, 2016; pp.43, 86, 102, 106):

Entre los empleados, el 79% eran católicos romanos, el 15,8% protestantes y sólo el 0,3% no cristianos. Sin embargo, la mera afiliación a una confesión y comunidad religiosa dice poco sobre la espiritualidad y fe de cada uno. En este sentido, el estudio indagó también sobre otros elementos. Más del 69% de los encuestados coincidió con la afirmación de que el cristianismo era la "base de su sistema de valores personales"; más del 81% de los encuestados creía en un poder o ser superior; el 84% confiaba en la existencia de vida después de la muerte.

Estas breves percepciones indican que es necesario que haya una apertura fundamental de los empleados hacia la espiritualidad y la religiosidad que permita la implementación de elementos espirituales en la gestión corporativa de la empresa.

2.1. La Asociación Diocesana de Cáritas Rottenburg-Stuttgart y la Fundación Paul Wilhelm von Keppler (Alemania)

En la Asociación Diocesana de Cáritas Rottenburg-Stuttgart y la Fundación Paul Wilhelm von Keppler, se llevó a cabo un proyecto de tres años para la educación espiritual de los empleados. Presentaremos aquí algunas de las ideas de fondo. El proyecto se ha consolidado y, por tanto, está firmemente integrado en el seno de ambas organizaciones. El concepto recibió el nombre de "atención pastoral de los empleados y educación espiritual" y se centró en los temas de la atención pastoral a los empleados, la educación espiritual y la cultura

espiritual. En este artículo, nos centramos en la puesta en práctica de la educación espiritual. Los siguientes elementos formaban parte del concepto (Reber, 2009, pp.75ss):

- Textos, discursos y conferencias motivacionales.
- Unidad temática sobre la “Espiritualidad de Cáritas”.
- Seminarios en el contexto de la formación avanzada, p. ej. “Introducción a la imagen cristiana del hombre (antropología cristiana)”, “Introducción a la ética social” y “Estructuras de la Iglesia católica”.
- Foro de ética (foro de discusión abierto, debates sobre temas éticos con estudios de casos concretos).

En opinión de Reber, la “competencia espiritual” debería ser parte fundamental de los perfiles de competencias de los empleados de Cáritas, requisito este que se llevó a la práctica en la Asociación Diocesana de Cáritas Rottenburg-Stuttgart dentro de los proyectos *Perfiles de Rendimiento y Calificación Básica* (Reber, 2009, p.95). Así mismo, la asociación diocesana Cáritas ha incorporado el tema de la espiritualidad en su declaración de intenciones. Contiene tres aspectos para una cultura corporativa cristiana-espiritual: una cultura de la interrupción, una cultura de la (auto) reflexión y una cultura de la oración.

Llegados a este punto, no debe dejar de mencionarse que las agencias a las que se hace referencia son cristianas (más precisamente, católicas). A la pregunta de una posible transferencia a una empresa social de una agencia no cristiana que desee implementar la espiritualidad en su empresa, la respuesta fue que “también puede beneficiarse de las explicaciones [...], ya que hay una preocupación básica común: estas agencias también pueden ponerse al servicio de las personas necesitadas y defender la dignidad humana y los derechos humanos” (ídem, p.9).

2.2. Diakonie EKBB (República Checa)

En la Diaconía de la Iglesia Protestante de los Hermanos Bohemios (EKBB), la iglesia protestante más numerosa de la República Checa, se ofrece a los nuevos empleados un curso titulado *Bienvenido a la Diaconía*. El curso consta de tres partes. En la primera, se introduce a los participantes a la Diaconía, con su liderazgo e historia, incluido, además, el problema de su relación con la iglesia. En la segunda parte, se presenta una descripción general de los servicios de la Diaconía. La tercera está dedicada a la información sobre la Iglesia Protestante como agencia responsable. La visión de la educación en el marco de este curso se basa en la realidad de que Diaconía trabaja en una situación muy secularizada dentro de la República Checa y que sus empleados no suelen ser miembros de ninguna iglesia. Los ponentes y conferenciantes se esfuerzan por proporcionar al menos una conciencia elemental de la diaconía y la iglesia. El curso *Valores diaconicos - Aspectos éticos del trabajo en los servicios sociales - Introducción a la problemática* se centra en el papel de los valores tanto en la vida personal como de la organización y presenta en particular los valores diaconicos (véase 4). Ambos cursos forman parte de una formación obligatoria.

3. Niveles de implementación

Primero, echemos un vistazo a la cuestión de qué niveles de la organización son responsables de la implementación y sus probabilidades de éxito. Asimismo, examinaremos las posibilidades de implementar elementos espirituales y éticos en una institución en relación con sus diferentes niveles organizativos.

Si se desean modificar las estructuras organizativas (pensemos en la *gestión del cambio*), hay dos opciones con respecto a cómo hacerlo. O se produce un movimiento desde los

niveles inferiores que termina por anclar un determinado tema en la organización (dirección abajo-arriba) o bien la implementación parte del nivel directivo de la empresa (dirección arriba-abajo). Ambas opciones tienen elementos positivos que no hay que olvidar: En un proceso de abajo a arriba, podemos suponer la aportación de un alto nivel de energía por parte de los empleados ya que se trata de “su” tema y de sus necesidades y deseos. Si (!) este movimiento es asumido por la dirección, puede iniciarse un proceso fructífero. Con un proceso de arriba a abajo, es posible anclar el tema de forma transversal y a todos los niveles de la empresa.

Los posibles efectos negativos son obvios en ambos procesos: existe el riesgo de que la dirección no se tome en serio el tema y suprima este movimiento de abajo hacia arriba o de que los empleados trabajen en el tema impuesto desde “arriba”, pero no están intrínsecamente implicados y lo boicoteen (arriba-abajo).

Un ejemplo de este último caso: La dirección de una Cáritas asociación desea promover la espiritualidad de sus empleados y decide llevar a cabo servicios obligatorios por parte del personal. Por un lado, tal obligación contradice el carácter voluntario del servicio y, por otro, probablemente no promueva una actitud positiva hacia la espiritualidad cristiana.

A pesar de este peligro, nos concentramos principalmente en la estrategia de arriba hacia abajo. De hecho, esta estrategia promete resultados alentadores ya que es posible su implementación transversal, tanto horizontal (es decir, en todos los departamentos) como verticalmente (a todos los niveles).

Si examinamos los diferentes niveles de una organización, podemos diferenciar los siguientes sistemas con respecto a la implementación de la espiritualidad y la ética, sistemas que también afectan la forma de implementación:

- a. Suprasistema: Sistema de bienestar (incluida la competencia en el sector); comunicación de la declaración de intenciones y de la filosofía corporativa (al mundo exterior).
- b. Sistema: Implementación en la declaración de intenciones de la empresa a nivel directivo; relación profesional del personal con los clientes.
- c. Subsistema: Implementación en las subestructuras de la organización; promoción de la formación espiritual entre los empleados (conocimientos - habilidades - competencia metodológica espiritual).

En su tesis doctoral, el investigador de la diaconía Andreas Einig (2013) muestra cómo, en una empresa diaconal, la espiritualidad puede incorporarse tanto al departamento de recursos humanos como al desarrollo organizativo general. El autor describe la espiritualidad como la “dimensión prenormativa de las empresas diaconicas” (ibid., p.210), que afecta a los demás niveles en cuanto a principios, identidad, valores, habilidades y comportamiento.

La cuestión de lo que una organización hace por sus empleados y cómo trata y se comunica con ellos es la base para una puesta en práctica exitosa de la espiritualidad. En este contexto, la voluntariedad de los empleados es una condición previa obligatoria para ello, al igual que lo son las decisiones del departamento de recursos humanos respecto a los directivos, que deben defender auténticamente los valores de la declaración de intenciones de la organización.

4. Especificación: plantilla modelo

¿Cómo puede expresarse una espiritualidad cristiana en una institución y cómo se consigue? Preguntemos primero por la tarea de una organización benéfica. En todos los niveles anteriores, podemos ya diferenciar aún más entre las distintas dimensiones de la puesta en práctica de una impronta cristiana.

El teólogo católico Paul Hüster nos remite a la encíclica “Deus caritas est” y tiene en cuenta las funciones básicas de la iglesia (Hüster, 2016, p.31). Como instituciones eclesiales, las instituciones caritativas también persiguen la misión cristiana. Hüster recomienda recurrir a las funciones básicas de las iglesias cristianas, *diaconía*, *leiturgia* y *martyria*, e incluirlas como elementos de su modelo matricial. Además de las funciones básicas, la *koinonía*, como comunidad de la iglesia, constituye otro aspecto que representa a los empleados como comunidad de servicio. En un ejemplo práctico, combina estos elementos en una matriz con las funciones básicas mencionadas anteriormente, y con la *koinonía*, a tres niveles: *clientes*, *empleados* y *dirección*. El autor señala que este modelo de plantilla deberá adaptarse a cada caso y cumplimentarse junto con los empleados.

Cuadro 5: Modelo de plantilla para una cultura empresarial cristiana

Cultura empresarial cristiana	Niveles		
	clientes	empleados	dirección de la agencia
<i>Dimensiones</i>			
diakonia			
martyria			
leiturgia			
koinonia			

Fuente: Hüster, 2016, p.32.

En un primer momento, es recomendable completar la plantilla con los elementos ya implementados en la organización, continuando con las áreas que resten por completar. A nivel de clientes, hay que tener en cuenta sus necesidades. ¿Se conocen los deseos y necesidades de los clientes o todavía habría que averiguarlos?

5. Competencia espiritual: conocimientos, capacidades, metodología

A nivel de los empleados, es posible promover la educación espiritual, como sugiere Joachim Reber, con su experiencia en el proyecto *Diözesancaritasverband Rottenburg-Stuttgart*. Reber opina que la “educación espiritual” es tarea de las instituciones caritativas en el sentido de que deben “promover la competencia espiritual” (p.58). Señala varias dimensiones de esta competencia y ofrece ejemplos prácticos concretos para la promoción de la educación espiritual. El autor diferencia entre tres dimensiones de esta educación: conocimientos, habilidades y metodología.

5.1. Conocimientos

Los empleados de una institución caritativa necesitan, ante todo, un conocimiento de la comprensión teológica básica de Cáritas. Así mismo, deberían comprender el concepto de espiritualidad, especialmente si esta viene recogida en la declaración de intenciones de la empresa. El término espiritualidad, que en sí mismo es problemático por sus distintas acepciones y que, a veces, incluso se le denomina “término contenedor”, tiene que ser completado por la institución. ¿A qué nos referimos con espiritualidad en el uso que hacemos del término en nuestras instalaciones y en la declaración de intenciones?

Reber opina que “lo que se hace no es decisivo para la espiritualidad de una organización (...), sino por qué se hace. Lo decisivo es el espíritu que se va a expresar en las velas, los rituales, las oraciones o los servicios” (Reber, 2013, p.60). Esta visión del *porqué* de un elemento religioso-espiritual es una mirada entre los bastidores y asegura que la escena (continuando con el símil dramático) no sea un mero telón de fondo. Asegura una comprensión más profunda de los empleados, que pasan a formar parte de los respectivos rituales, por ejemplo, encendiendo una vela, pronunciando una oración, dirigiendo o acompañando un servicio.

Por otra parte, el conocimiento de las interpretaciones existenciales (especialmente las distintas a nuestra propia interpretación existencial), con una perspectiva trascendente, es objeto de formación complementaria. Reber presupone “que toda persona tiene una 'interpretación de la existencia', un 'concepto de vida' y una idea, al menos implícita, de lo que es una vida fructífera” (ídem, p.61). En este sentido, el autor asigna un cierto componente espiritual a cada persona, que ya tiene algo sobre lo que construir. “Si una persona ve la senda de su vida bajo la premisa de que hay una 'meta' celestial, fundamentalmente clasificará lo que está sucediendo aquí y ahora. (...) Interpretará su existencia desde una perspectiva trascendente” (ídem, p.62). El conocimiento de la imagen cristiana del hombre y de Dios puede, igualmente, pasar a integrar la formación continua de los empleados. Dado que el proyecto que describe el autor se llevó a cabo en una asociación de Cáritas, obviamente contiene elementos cristiano-católicos, hecho que se refleja particularmente en la dimensión de conocimientos.

5.2. Capacidades (habilidades)

El conocimiento del simbolismo de los elementos católicos cristianos no es, por sí solo, suficiente para la competencia espiritual de los empleados. Se necesita, además, la capacidad existencial de analizar y transferir “para empatizar con los diferentes modelos y planes de vida” (ídem, p.64). Estamos hablando, principalmente, de empatía hacia el cliente.

El autor aborda también la capacidad de interpretar la existencia cristiana, es decir, de medir concretamente una situación personal con las “normas del evangelio” (ídem).

Por otra parte, es primordial la capacidad de entablar un diálogo sobre la idea que tenemos de la vida. Para Reber, esto presupone “poder hablar de tu propia idea de una vida (próspera)” (ídem).

Los empleados deberían ser sensibles a los “momentos sagrados” y los problemas existenciales, esto es, experiencias personales de vulnerabilidad que plantean a menudo interrogantes existenciales.

Una organización cristiana puede ofrecer atención pastoral (nivel de dirección de la organización) cuyo tema específico apele al empleado como persona y prepare a este para experimentar los momentos sagrados en el marco de la educación espiritual.

5.3. Capacidades metodológicas espirituales

Según Reber, cuando se trata de la aplicación concreta de conocimientos y habilidades, es necesaria una competencia metodológica espiritual. Esta competencia incluiría también la introducción de interrupciones en la actividad laboral, así como períodos de descanso y asueto. Esto se puede expresar con un letrero que diga “No molestar” y con recesos que interrumpen el trabajo diario. También incluiría la capacidad lingüística para la competencia metodológica espiritual, que puede expresarse, por ejemplo (pero no exclusivamente) en el rezo de una oración (por lo que el sentimiento del momento adecuado y el conocimiento de la apertura de la otra persona también son pertinentes).

Entre las competencias metodológicas estarían también la litúrgica y la comunicación simbólica, que implican conocer el significado de los símbolos y saber cómo llevar a cabo determinados rituales.

El *símbolo* (con su significado) tiene dos funciones: por un lado, es una representación y, por otro, sirve para la construcción de la comunidad. Pero para ello, hay que conocer el lenguaje simbólico. Un ejemplo es el logotipo de Cáritas, que significa “programa” y cumple también la función de identificación (Reber, 2013, p.73).

Un *ritual* (caracterizado por un determinado esquema de proceso y por su repetibilidad) tiene diferentes funciones: puede servir como modelo de acción en situaciones de crisis, o para estructurar la comunicación, la interacción, o incluso el tiempo.

5.4. Actitud

Efectivamente, el personal de una organización puede adquirir los conocimientos necesarios a través de seminarios, transferirlos a la práctica y desarrollar su competencia metodológica espiritual. Además de estos tres elementos propuestos por Reber, se puede agregar un cuarto elemento, a saber, la actitud del personal. Entre otras cosas, esto plantea la cuestión del concepto existente de hombre, lo cual tiene un impacto directo en la forma en que los empleados tratan a los clientes y se comunican con ellos.

Así, la actitud se sitúa por encima de todos los elementos mencionados o, en cierto modo, representa su fundamento. El mero conocimiento de la imagen cristiana del hombre, por ejemplo, no impulsa automáticamente a la acción. Solo la convicción personal marca la diferencia.

La actitud que fluye en el trabajo diario con los clientes va más allá de la (¡necesaria!) experiencia profesional dado que los empleados siempre actúan implicando tanto su persona como su personalidad.

6. Cultura espiritual: el concepto de cultura diaconal de Beate Hofmann

Joachim Reber distingue dos enfoques sobre el tema de la espiritualidad dentro de una organización: primero, el enfoque aditivo (ofrecer actividades de orientación espiritual) y, en segundo lugar, el integrador (“espíritu” que prevalece en la organización). Este segundo enfoque trata sobre el establecimiento de una cultura corporativa o institucional cristiana (Reber, 2013, p.219). El desarrollo de este concepto está relacionado con la búsqueda de la identidad en las organizaciones cristianas de bienestar o caridad. Tradicionalmente, el trabajo diaconal y caritativo estaba vinculado a la motivación religiosa (por ejemplo, con diaconías, órdenes religiosas, etc.). Actualmente, el trabajo en Cáritas y Diakonie está solo parcialmente perfilado por la motivación cristiana personal o el carisma de los empleados. Es característico de la actividad asistencial moderna que se realice a través del trabajo social organizado. Al mantener una cultura corporativa diaconal, es posible mantener el carácter cristiano de la organización y, por tanto, desvincularla de los empleados y sus motivaciones (Moos, 2018, p.94-95).

Un ejemplo de la conceptualización de la cultura corporativa en un espíritu cristiano es el modelo de cultura diaconal, que intenta integrar la religión en el conjunto de la vida de la organización. Este concepto se basa en la contribución teórica de Edgar Schein y Geert Hofstede y su diferenciación multinivel en las organizaciones. Beate Hofmann ilustra la cultura diaconal con la imagen del nenúfar. La planta crece a partir de las raíces ocultas en el suelo. Este símil representa los supuestos básicos de la diaconía en la fe cristiana, en la imagen del hombre y en la interpretación del mundo. El tallo representa los valores y principios éticos en los que la visión cristiana “se condensa” y puede orientar las decisiones prácticas en la vida de la organización. La parte visible del nenúfar es la flor en la superficie. Esta representa los *artefactos* de la cultura diaconal como la arquitectura, los símbolos, los rituales, la historia, el lenguaje, etc. (Hofmann 2008, p.15). El concepto de cultura también resalta que no podemos crearla, sino solo cultivarla con paciencia y a largo plazo (la palabra cultura proviene del latín *colere*, cultivar). La gestión del edificio y las instalaciones juega un papel crucial en el mantenimiento de una cultura diaconal. El significado de este concepto reside en su enfoque holístico y en el hecho de que solo supera el pensamiento en las categorías de tipos y valores corporales (véase 4). Resalta, así mismo, las condiciones, a menudo invisibles, de la fe cristiana en las que está arraigada. No termina con meras formulaciones “sobre el papel”, sino que busca una figura dinámica en la vida de la organización en forma de artefactos visibles.

7. Problemas de los principios rectores y el trabajo de valores en las organizaciones

Pensar en categorías de valores y elaborar declaraciones de intenciones tiene su origen en la gestión de la calidad. Los valores son “las variables en las que las personas basan su comportamiento” (Nauerth 2014, p.32). A pesar de su posterior significado filosófico y científico social, es decir, cualitativo, el término también tiene, en esencia, un uso cuantitativo asociado en el campo de las matemáticas y la economía. Como se ha demostrado (véase 1), resaltar los valores de una empresa es una forma importante de perfilar la organización, forma que está disminuyendo en el caso de las empresas sociales de orientación cristiana.

Desde la perspectiva del modelo multinivel de la cultura corporativa, los valores representan una parte intermedia; son los tallos, la conexión entre raíces y flores. En 2017, por ejemplo, la Diaconía de la EKBB en la República Checa formuló los siguientes cuatro valores como constitutivos de su organización: misericordia, competencia / destreza profesional

(“Fortelnost”), comunidad y esperanza. Aparte de la competencia profesional, todos los valores expresan la fe cristiana y, por tanto, establecen una relación clara entre la organización y sus raíces. La posibilidad de hacer operativos estos "altos valores" es problemática. ¿Cómo es posible implementar la misericordia, la comunidad y la esperanza en las estructuras de la empresa social y en el trabajo social profesional sin perder su profundo significado teológico? Otro ejemplo son los valores que ha establecido para su organización una institución diaconal en Bohemia Occidental: respeto, cooperación y veracidad. Aunque estos valores no suenan explícitamente cristianos, se corresponden muy bien con la perspectiva cristiana, y es posible controlar su aplicación en la práctica con bastante facilidad.

Maak y Ulrich presentan los siguientes requisitos generales para la elaboración de declaraciones de intenciones:

1. Inclusividad (la redacción debe ser aceptable para todas las partes implicadas, es decir, tanto para los empleados como para los clientes)
2. Credibilidad (la declaración de intenciones debe ser realista y expresar los valores vividos por la organización)
3. Formulación motivadora de las metas (la declaración debe promover la cooperación para lograr las metas)
4. Claridad (la declaración de intenciones no debe utilizar frases)
5. Concreción (la redacción debe permitir pasos concretos cuyo control pueda garantizarse) (Arnold et al., 2017, p.113)

Conclusiones

Hemos visto que la espiritualidad se puede implementar de varias maneras as en una empresa social. Si asumimos un escenario “desde arriba hacia abajo”, la dirección es responsable de la implementación. Debe estar atenta a los diferentes niveles de implementación: el nivel de los clientes, el nivel de los empleados, así como el nivel de la propia dirección.

En este artículo se han presentado algunos ejemplos concretos de implementación:

- Inclusión de la espiritualidad (y ética) en la declaración de intenciones de la empresa.
- Coaching espiritual de los órganos de dirección
- Cuidado pastoral de los empleados (directivos incluidos)
- Educación espiritual: ofertas para empleados (ofertas especiales para directivos)
- Establecimiento de espacios y tiempos para la práctica de la espiritualidad.
- Establecimiento de comités de ética
- Ofertas de supervisión
- Cultivar una cultura diaconal
- Formulación de valores importantes para la organización
- ...

Esta lista no es en absoluto exhaustiva, pero su intención es animarte a probar estos elementos en la práctica y posiblemente agregar algunos más.

Preguntas para la autorreflexión

- Piensa en una organización social (cristiana) que conozcas. Ahora utiliza la plantilla modelo de Paul Hüster y observa qué elementos hay en la organización. Luego examina las áreas donde no hay propuestas ni ofertas. ¿Qué propuestas concretas se te ocurren?
- Imagina que eres un miembro destacado de una organización social (por ejemplo, jefe de un departamento) y deseas reforzar el perfil (cristiano) de la organización. ¿Cómo procederías y por qué?
- Piensa en una organización social que conozcas un poco mejor (investiga si es necesario). Con respecto al modelo de nenúfar de Beate Hofmann de una cultura diaconal: ¿dónde están las raíces de la organización?, ¿cuáles son los tallos? y ¿qué se ve en la flor?

Bibliografía

- Arnold, M., Bonchino-Demmler, D., Evers, R., Hussmann, M., Liedke, U. (2017). *Perspektiven diakonischer Profilbildung. Ein Arbeitsbuch am Beispiel von Einrichtungen der Diakonie in Sachsen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ebertz, M. N., Segler, L. (2016). *Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie*. Würzburg: Echter.
- Einig, A. (2013). *Wie im Himmel so auf Erden: Spiritualität in der Personal- und Organisationsentwicklung*. Hochschulschrift: Dissertation. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Haderlein, R. (2003). *Wertorientiertes Qualitätsmanagement in caritativ-diaconischen Einrichtungen der katholischen Kirche. Eine empirische Studie zur Kriterienforschung bei wertorientierten Qualitätsmanagementkompetenzen*. Würzburg: Echter.
- Hofmann, B. (2008). *Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hüster, P. (2016). Der diakonische Sendungsauftrag: Inkulturation in der Unternehmenskultur kirchlicher Sozialunternehmen. En P. Hüster, H. Hobelsberger, A. Hellwig (Ed.). *Christliche Organisationskultur prägen. Ansätze im kirchlichen Gesundheitswesen* (pp.9-47). Freiburg: Lambertus.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Moos, T. (2018). *Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nauerth, W. (2014). *Werteorientiertes Management mit Kennzahlen. Unternehmensethische Grundlagen, wertorientierte Konzepte, diakoniespezifische Konkretionen*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Nauerth, M., Hahn, K., Tüllmann, M., Kösterke, S. (Ed.) (2017). *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Reber, J. (2009). *Spiritualität in sozialen Unternehmen. Mitarbeiterseelsorge – spirituelle Bildung – spirituelle Unternehmenskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reber, J. (2013). *Christlich-spirituelle Unternehmenskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wetzel, R. (2004). *Eine Widerspenstige und keine Zähmung. Systemtheoretische Beiträge zu einer Theorie der Behinderung*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.

III.6. Liderazgo en el trabajo social y espiritualidad

DOI: 10.6094/UNIFR/221549

Klaus Baumann

Introducción

Este capítulo destaca los desafíos del liderazgo en el trabajo social y su conexión continua con la espiritualidad, con especial énfasis en la persona del líder. Los trabajadores sociales quieren marcar la diferencia con su trabajo y tener un impacto en la prevención y gestión de los problemas sociales de sus clientes, así como en la promoción del desarrollo social.

El liderazgo, entonces, (1) es una dimensión importante del trabajo social en sí mismo y también una tarea multifacética para los trabajadores sociales en las agencias. Si bien la espiritualidad es un tema poco frecuente en las teorías del liderazgo (2), no solo demuestra ser potencialmente útil para afrontar mejor el estrés en puestos de liderazgo; la autocompetencia reflexiva continua de los trabajadores sociales como líderes supone una búsqueda espiritual que plantea interrogantes espirituales sobre la estructura social existente y, eventualmente, sobre la vida misma. Sin embargo, existe una escasez de investigaciones empíricas sobre la espiritualidad del líder. De hecho, se ha podido demostrar que las teorías del liderazgo (3) proporcionan varios puntos de partida o apoyo que exigen y subrayan el papel de la espiritualidad en el líder, incluidos los principios éticos y tentaciones del líder (3.3) y las competencias que necesita (3.4).

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

El liderazgo es un aspecto intrínseco del trabajo social y una tarea importante para los trabajadores en agencias y organizaciones. Los lectores aprenderán conceptos básicos de liderazgo y varias teorías de liderazgo.

La espiritualidad en el liderazgo puede considerarse extrínsecamente una herramienta útil e, intrínsecamente, un requisito necesario para un liderazgo eficaz en el trabajo social.

Varias teorías de liderazgo dan pistas relevantes sobre el papel y la importancia de la espiritualidad del líder.

Habilidades

Personas interesadas en el tema reflexionarán sobre sus propios sensaciones y experiencias sobre líderes que han conocido y sobre el hecho de tener o utilizar la autoridad ellas mismas en el trabajo social.

Reflexionarán y transferirán las preocupaciones centrales del estilo de liderazgo a la cuestión del mandato en el trabajo social.

Percibirán, comprenderán y reflexionarán sobre los principios éticos, las tentaciones, y la madurez en el papel de líder.

Actitudes

Las personas interesadas en el liderazgo estarán atentas y comprenderán la presencia de la autoridad en el trabajo social y en sus relaciones profesionales.

Aceptarán que, como profesionales de trabajo social, ocupan puestos de liderazgo en diversas formas y grados. Integrarán tal aceptación en su postura y compromiso espirituales.

Aceptarán positivamente las tareas de liderazgo como parte de su actividad profesional.

Reflexionarán continuamente sobre aspectos de la autoridad en su labor social y estarán atentos a los aspectos éticos y espirituales y a las tentaciones del liderazgo, evitando el abuso de poder.

1. Liderazgo en el trabajo social: un aspecto y una tarea importantes para los trabajadores sociales

En el trabajo social, el liderazgo es tanto un aspecto importante del trabajo social en sí mismo (1.1) como una tarea para los trabajadores sociales cuando asumen puestos de dirección o liderazgo en sus agencias (1.2). Ambos aspectos necesitan una profunda autorreflexión desde el principio (1.3).

1.1. El liderazgo es un aspecto intrínseco del trabajo social

Forma parte de la ética profesional del trabajo social hacer que los clientes se ayuden a sí mismos, empoderarlos y limitar sus necesidades de asistencia a lo que es útil y liberador. El sentido de la práctica del trabajo social es prevenir los problemas sociales, que los clientes puedan afrontar y resolver sus problemas sociales y promover el desarrollo social. Implícita en esta ética y autocomprensión hay una relación crítica con el ejercicio del poder y una percepción crítica de sus tentaciones y peligros en el rol profesional del trabajador social. Esta ética y autocomprensión en el trabajo social ha sido receptiva y debe mucho a los estudios de Michel Foucault (Chambon et al., 1999; para el área de necesidades especiales e inclusión: Schäper, 2006). La reflexión crítica y la autorreflexión en el trabajo social deben tener en cuenta las cuestiones del poder y la toma de decisiones en el trabajo social. En realidad, el papel de los/as profesionales de trabajo social también es un papel de liderazgo. No debería haber lugar para la ingenuidad o el romanticismo en este sentido. Esto es evidente si consideramos la siguiente definición de liderazgo ampliamente aceptada: “El *liderazgo* es un proceso mediante el cual un individuo influye en un grupo de individuos para lograr un objetivo común” (Northouse, 2010, p.3).

Típico de la definición de un término técnico, cada palabra contribuye a la definición con su significado complejo. Siguiendo a Northouse (2010), explico y reflexiono brevemente sobre cuatro elementos:

a) El liderazgo es un *proceso*. No es una característica de la personalidad ni el carisma de una persona por sí mismo. Liderazgo implica interacción o comunicación “en el tiempo” y no sucede en un único momento. Como tal interacción, no es un proceso lineal y unidireccional, sino que ocurre entre líderes y seguidores, y afecta a ambos en causalidad mutua. En la interacción, los actos de los líderes o seguidores pueden tener la consideración de estímulo, respuesta, o refuerzo, dependiendo de la “puntuación” del inicio de la interacción por parte de los interactores (Watzlawick et al., 1967). Gran parte del éxito del liderazgo, pues, depende de este proceso de interacción mutua (comunicación) entre líderes y seguidores. En consecuencia, no hay únicamente líderes designados: el liderazgo desde esta perspectiva está disponible a todos, por medio de la interacción.

b) El liderazgo *influye*. Sin influencia, no hay liderazgo. La influencia es una *conditio sine qua non* del liderazgo. La pregunta es cómo el líder influye en los seguidores. Al definir el poder como la capacidad o el potencial de influir en las personas, es obvio que el liderazgo

también y siempre tiene que ver con el poder: “Las personas tienen poder cuando tienen la capacidad de influir sobre las convicciones, actitudes y formas de proceder de los demás” (Northouse, 2010, p.7).

c) El liderazgo ocurre en *grupos*. “El liderazgo implica influir en un grupo de personas que tienen un propósito común” (ídem, p.3). Por importante que sea (e incluso básico), no es la capacidad de dirigirse a uno mismo lo que está en juego aquí. El grupo puede ser primario o muy pequeño, un grupo comunitario de tamaño mediano o una organización grande. El liderazgo siempre implica una relación líder-seguidor. Deben percibirse, comprenderse y reflexionarse en relación recíproca. “Los líderes tienen la responsabilidad ética de atender las necesidades e inquietudes de los seguidores” (ídem, p.4).

d) El liderazgo atiende a *objetivos comunes*. Los líderes y seguidores tienen un propósito común y mutuo. Este aspecto “enfatisa la necesidad de que los líderes trabajen con los seguidores para alcanzar las metas elegidas” (ídem).

Todos estos aspectos se pueden aplicar fácilmente a las tareas de los trabajadores sociales con respecto a sus clientes, aunque puede ser una perspectiva inusual. El trabajo social se desempeña en un *proceso* de interacción y comunicación. Para que el trabajo social tenga éxito, debe *influir* en los clientes de una forma u otra, en sus convicciones, actitudes y comportamientos, así como, posiblemente, en las circunstancias en las que viven. El trabajo social no se puede realizar sino en *grupos*, con al menos dos personas – el trabajador social y el cliente – con una responsabilidad especial del trabajador social hacia el cliente y su relación. El trabajo social busca facilitar la consecución de un *objetivo* común y consensuado.

Una condición necesaria para que este proceso de trabajo social sea efectivo es influir, es decir, ejercer poder. Por lo tanto, por inusual que parezca esta perspectiva, un trabajador social debe estar dispuesto a ser líder y estar preparado para el ejercicio profesional de este rol y, en consecuencia, del poder.

1.2. Tareas de liderazgo para trabajadores sociales en puestos directivos y de liderazgo en sus agencias.

Además, a lo largo de sus carreras, los trabajadores sociales también se convierten en líderes dentro de su agencia a varios niveles: líderes de una sección, de un determinado proceso o reunión, de un equipo o de un grupo de trabajo, incluso de toda la agencia. Participan menos en el trabajo con los clientes y más intensamente con los compañeros, con su rendimiento, con la estructura y los éxitos de la agencia en el contexto del sistema social y en el contexto competitivo de otras agencias (rivales y / o colaboradoras). Influyen y configuran las circunstancias o el entorno de trabajo que repercuten en el comportamiento profesional de los miembros del personal (véase el capítulo III.1).

Necesitan prestar atención a las necesidades y objetivos de gestión y a las necesidades y objetivos de liderazgo de la agencia u organización de las que se derivan sus respectivas funciones y tareas:

Cuadro 6. Necesidades, objetivos, funciones y tareas de dirección y liderazgo

<i>Necesidades y objetivos</i>	<i>Necesidades y objetivos de dirección: Orden y coherencia</i>	<i>Necesidades y objetivos de liderazgo: Transformación y movimiento</i>
<i>Funciones y tareas</i>	Funciones y tareas de dirección 1: Planificación y elaboración de presupuestos <ul style="list-style-type: none"> ● Determinar agendas ● Fijar plazos ● Asignar recursos 	Funciones y tareas de liderazgo 1: Determinar una dirección <ul style="list-style-type: none"> ● Crear una visión ● Precisar la situación global ● Determinar estrategias
	Funciones y tareas de dirección 2: Organización y dotación de personal <ul style="list-style-type: none"> ● Proporcionar estructura ● Colocar al personal ● Establecer normas y procedimientos 	Funciones y tareas de liderazgo 2: Orientar al personal respecto a la visión de la agencia <ul style="list-style-type: none"> ● Objetivos de comunicación ● Exigir compromiso ● Formar equipos y coaliciones
	Funciones y tareas de dirección 3: Control y resolución de problemas <ul style="list-style-type: none"> ● Desarrollar incentivos ● Generar soluciones creativas ● Adoptar medidas correctoras 	Funciones y tareas de liderazgo 3: Motivar e inspirar <ul style="list-style-type: none"> ● Inspirar y activar ● Empoderar a los “subordinados” ● Satisfacer necesidades no cubiertas

Fuente: Adaptación de Northouse 2010, 10, Fig. 1.2, utilizando Kotter 1990, 3-8.

Abreviando una discusión demasiado extensa para los límites de este artículo sobre las diferencias entre dirección y liderazgo (Kotter, 1990; Northouse 2010, pp.10-11), necesitamos señalar el solapamiento significativo entre ambos. *Tanto la dirección como el liderazgo implican influir en un grupo de personas con la intención de alcanzar unas metas* y se corresponden perfectamente con la definición de liderazgo de Northouse. Dependiendo de las necesidades de la agencia, se pueden acentuar diferentes funciones (y aspectos del rol). En resumen, sin embargo, los roles de directivos y líderes pueden tratarse y considerarse de manera similar.

1.3. Autorreflexión sobre poder y liderazgo

Antes de continuar con el contenido, considero útil para el proceso de aprendizaje dedicar un momento para una autorreflexión relacionada con las propias experiencias del lector.

- ¿Cómo me siento al disponer de poder formal en mi función? ¿Cómo quiero utilizarlo?
- ¿Cuáles son mis experiencias con líderes? ¿Con mi propio uso de la influencia o la autoridad?
- ¿Deseo convertirme en líder en el ejercicio de mi trabajo social? ¿Deseo convertirme en líder en / de / para mi agencia? ¿Cómo deseo ser y convertirme en líder?
- ¿Cómo me *percibo* a mí mismo en este sentido? ¿Cómo me *concibo*? ¿Cómo reflexiono sobre ello? ¿Qué decisiones he adoptado o quiero adoptar para ser un líder responsable?

2. Espiritualidad: un tema poco frecuente en las teorías del liderazgo

A diferencia de la ética, la espiritualidad no es un tema explícito en las teorías del liderazgo. La excelente obra de Northouse “Liderazgo. Teoría y práctica” (5ª ed. 2010), por ejemplo, concluye con un capítulo notable sobre la ética del liderazgo; el término “espiritualidad”, sin embargo, no se menciona en absoluto en su índice de materias. Podríamos atajar diciendo que toda persona humana tiene necesidades espirituales, de alguna manera se ocupa de los problemas existenciales y más o menos se rige por sus convicciones espirituales, religiosas y personales. Entonces, ¿por qué debería tratarse la espiritualidad como tema especial del liderazgo?

En la actualidad, existen numerosas actividades para la formación del liderazgo tales como el *mindfulness*, el yoga, la meditación y otras *prácticas espirituales* destinadas a mejorar la resistencia al estrés y el bienestar del líder y a reducir las bajas por enfermedad y otros efectos negativos del trabajo, por lo general, altamente estresante de directivos y líderes. En muchos casos, estas actividades de formación y entrenamiento resultan útiles; ayudan a afrontar mejor el estrés. La espiritualidad es una herramienta extrínseca al trabajo y a su propia lógica interna. El trabajo y la lógica interna del liderazgo no se ven modificados ni afectados por este tipo de espiritualidad (Büssing, 2019), pero rinden de manera más eficiente.

Aprovechando la distinción clásica de religiosidad intrínseca y extrínseca (Allport y Ross, 1967), podemos hablar de espiritualidad extrínseca (práctica), cuando la utilizamos para otros fines, mientras que vivimos la espiritualidad intrínseca como fin en sí mismo. En este sentido, los directivos podrían aplicar la espiritualidad extrínseca al desempeño de un liderazgo más eficiente, consecuencia de una mejor regulación del estrés o de efectos similares; la espiritualidad intrínseca in-”spir”-a al líder a un liderazgo más efectivo hacia metas y prácticas valiosas y – más o menos – en armonía con los objetivos de la agencia y la profesión, por un lado, y con su espiritualidad, por otro.

Además de la distinción intrínseco-extrínseca, Batson introdujo un tercer aspecto de categoría importante de la religiosidad (y, por analogía, de la espiritualidad) que denominó la orientación hacia la búsqueda y que puede considerarse acertadamente parte de la espiritualidad intrínseca y, eventualmente, de la religiosidad (cf. capítulo III.1). Esta categoría traduce en términos operativos el fenómeno religioso o espiritual generalizado por el cual los individuos viven y ven su religión o espiritualidad como un proceso de exploración y cuestionamiento generado por las tensiones, contradicciones y tragedias en sus propias vidas y en la sociedad. No necesariamente afiliados ni posicionados a favor de ninguna institución religiosa formal o credo, están continuamente planteando los 'porqués' últimos, tanto sobre la estructura social existente como sobre la estructura de la vida misma (Batson, 1976, p.32).

Partiendo de la base de que la práctica vital de la espiritualidad combina aspectos intrínsecos y extrínsecos, podría convertirse en un tema innovador y prometedor de la teoría del liderazgo y la investigación práctica (Warode et al., 2019). Esto resulta especialmente cierto en el ámbito del trabajo social donde los trabajadores sociales, con su autocompetencia reflexiva y continua, plantean preguntas “sobre la estructura social existente y [eventualmente, KB] sobre la estructura de la vida misma” (Batson, 1976, p.32).

Sin embargo, ¿dónde están los puntos de apoyo o de partida en las teorías, necesidades y funciones del liderazgo que intrínsecamente exijan o muestren el papel de la espiritualidad

en los líderes? O quizás, ¿sería mejor, más bien, que ignoraran y rechazaran tales reivindicaciones?

3. Teorías de liderazgo y espiritualidad

Existen numerosas teorías, enfoques y modelos de liderazgo. Por nombrar solo algunos:

- Liderazgo basado en las cualidades personales del líder
- Liderazgo basado en el proceso de interacción entre líder y seguidor
- Liderazgo de estilo
- Liderazgo servicial
- Liderazgo con modelo autocrático
- Liderazgo con modelo transaccional
- Liderazgo orientado a la ejecución de tareas
- Liderazgo carismático
- Liderazgo con un sólido trabajo en equipo
- Modelos de liderazgo transformacional
- Liderazgo de laissez-faire
- Modelo de liderazgo democrático
- Modelo de liderazgo burocrático
- ...

La mayoría de ellos centran su atención en las habilidades y actitudes requeridas para las tareas y funciones de liderazgo, y especialmente para la consecución de metas. Centrémonos en algunos aspectos de interés con la perspectiva de temas relevantes para la espiritualidad.

3.1. Modelos basados en las cualidades del líder y en el liderazgo como proceso de interacción

A partir de la década de 1940, se han concebido múltiples teorías del liderazgo, comenzando por aquellas que lo fundamentan en las cualidades o rasgos del líder, pasando por las que consideran el liderazgo como proceso. Según las primeras, el liderazgo se concibe como cualidad o rasgo específico que poseen determinadas personas y no otras. Sus talentos los convierten en líderes. En cambio, las teorías de liderazgo como proceso centran su atención en la interacción entre líderes y seguidores, o directivos y personal. De acuerdo con esta perspectiva, el liderazgo se puede observar en el comportamiento y, por lo tanto, en principio, se puede aprender. Northouse, en su manual sobre liderazgo, proporciona una descripción concisa de la investigación sobre el liderazgo de rasgos y básicamente adopta el modelo de liderazgo como proceso en la definición misma de liderazgo: “El liderazgo es un proceso mediante el cual un individuo influye en un grupo de individuos para lograr un objetivo común” (Northouse, 2010, p.3). En una primera instancia vamos a seguir con el enfoque de rasgos.

A pesar de su crítica básica, Northouse reconoce la fuerza y la longevidad del enfoque de rasgos dado que se suele percibir y considerar a los líderes (exitosos) como personas con talento, lo que los hace diferentes o sobresalientes en comparación con la gente normal. Por otra parte, este modelo, aunque no proporciona un conjunto definitivo de rasgos, ofrece ideas

sobre qué cualidades es bueno poseer si aspiramos a puestos de liderazgo. Al realizar tests de personalidad y otros cuestionarios similares, podemos saber si poseemos ciertos rasgos que se consideran importantes para el liderazgo e identificar nuestras fortalezas y debilidades con respecto al liderazgo (Northouse, 2010, p.27).

Este modelo también puede ser útil para la contratación de nuevos líderes. Algunos de los rasgos centrales de los líderes de éxito, según la investigación al respecto, son la inteligencia, la autoconfianza, la determinación, la integridad y la sociabilidad (ídem, pp.19-22).

Es importante señalar, sin embargo, que este modelo tiene en cuenta solamente el componente líder, no los seguidores ni las distintas situaciones e interacciones. Apenas hay lugar a la formación, al desarrollo ni a la mejora del liderazgo como proceso, con sus necesidades y objetivos y con sus funciones y tareas (cf. Cuadro 6). Este enfoque parece bastante estático e inflexible. El modelo basado en las capacidades para el liderazgo es más dinámico. Destaca las capacidades necesarias en el liderazgo: habilidades técnicas, humanas y conceptuales (modelo de tres habilidades) o, como competencias básicas de los modelos de habilidades, habilidades para la resolución de problemas, habilidades de juicio social y conocimientos. Muchas de ellas pueden y deben practicarse en el trabajo y como preparación al trabajo, haciendo uso de la experiencia profesional y teniendo en cuenta las influencias ambientales y externas en los resultados del liderazgo.

Estos modelos de liderazgo se centran en las cualidades de la persona del líder. ¿Qué tipo de persona es? ¿Cuáles son sus fortalezas y debilidades, en su autopercepción y en la percepción de los demás, especialmente del personal? ¿Cómo maneja sus propias cualidades y cómo se percibe en la interacción con el personal?

A continuación presentamos una lista abierta de las cualidades positivas que los compañeros y el personal pueden percibir en sus líderes:

- creíble
- carismático
- orientado a objetivos
- comprometido
- motivador
- bondadoso
- auténtico
- confiado
- orientado al futuro
- alentador
- inteligente, decisivo
- todos ganan cuando soluciona un problema
- comunicativo
- constructor de equipos
- ...

Si bien una lista abierta de cualidades negativas de los líderes en la percepción de los colegas y el personal puede abarcar lo siguiente:

La lista abierta de las cualidades negativas que los compañeros y el personal pudieran percibir en sus líderes incluirían las siguientes:

- caprichoso, temperamental
- corrupto
- explotador
- no explícito
- impredecible
- egoísta
- manipulador
- dictatorial
- autoritario
- imprudente
- desconsiderado
- solitario
- irritable
- antisocial
- ...

3.2. Preocupaciones centrales del modelo de liderazgo basado en el estilo aplicado al trabajo social

Implícito en estas cualidades del líder, tal y como las perciben sus compañeros y los miembros del personal, está el hecho de que no solo están relacionadas con el liderazgo, sino que también son espiritual y éticamente relevantes. Partiendo de las dos direcciones del modelo de liderazgo basado en el estilo o comportamiento del líder (Northouse, 2010, pp.69-88), el liderazgo debe combinar 1) *la preocupación por las personas* y 2) *la preocupación por los resultados*. Este modelo se puede aplicar a casi todo lo que hace un líder; subraya que los líderes interactúan con otras personas, también en el trabajo social y en las agencias de servicios sociales, tanto a nivel de tareas como a nivel de relaciones, en analogía con el axioma de Watzlawick sobre la comunicación. Ambos niveles deben ser preocupaciones del líder; son espiritual y éticamente relevantes y adquieren un matiz especial en el contexto de liderazgo en el trabajo social. Si examinamos el tema más de cerca,

1) en realidad, la *preocupación por los resultados* en las agencias y organizaciones de trabajo social - por definición del objeto y las metas del trabajo social - no es (o no debería ser) principalmente la preocupación por unas *buenas cifras económicas* en el informe trimestral como en las empresas económicas, sino la *preocupación por las personas*, es decir, por la medida en que la agencia ha contribuido al bienestar de los clientes, a su participación autodirigida en la vida social y al desarrollo social.

2) En el modelo de estilo de la teoría del liderazgo, la *preocupación por las personas* va dirigida principalmente a los empleados y sus necesidades: las personas que forman parte de

la agencia; y, en un segundo momento, los clientes de la agencia. En el trabajo social, un líder que muestra preocupación por los clientes no es creíble si no se ocupa también de las necesidades y el bienestar del personal. Necesita combinar la preocupación por la calidad del trabajo social que realizan los miembros del personal con la preocupación por ellos, es decir, por la calidad del clima y la salud institucional de la agencia en la que se sienten apoyados y aceptados en medio de los desafíos de sus tareas, sus éxitos y sus fracasos.

En la primera parte de este capítulo, hemos visto que el trabajo social en sí es una especie de trabajo de liderazgo, ya que tiene como objetivo influir en las personas y liberarlas para prevenir y hacer frente de manera más eficaz a sus problemas sociales. Recordando el triple mandato del trabajo social, necesitamos adecuar la relación de estos mandatos a las preocupaciones en el estilo de relación.

Como hipótesis inicial abierta a discusión, parece que la preocupación de los trabajadores sociales por los resultados tendría un vínculo más fuerte con el mandato legal, mientras que la preocupación por las personas estaría más ligada al mandato del cliente. El mandato de la propia ética de la profesión o de la autocomprensión comprometida con la dignidad humana y los derechos humanos sería una característica común de ambas preocupaciones. Tanto los resultados como las personas se ven a la luz de este tercer mandato. Asimismo, la adopción de una postura religiosa y / o espiritual que motive para este tipo de trabajo, p. ej. el amor al prójimo y la justicia debida a todo ser humano, puede combinarse con el tercer mandato y fortalecerlo.

En el caso del líder de una agencia de servicios sociales, habría un tercer mandato, igualmente vinculado a los tres anteriores, en el contrato con la agencia que insta a resultados razonables, por un lado, y al compromiso con la ética, filosofía corporativa, declaración de intenciones y principios rectores corporativos de la propia agencia, por otro. El líder es responsable de los resultados y la calidad de la actuación de la agencia, ante accionistas y partes interesadas. Mucho puede depender, en este contexto, del tipo de agencia para la que trabaje el líder: pública, no gubernamental y sin fines lucrativos o privada con ánimo de lucro (véase el capítulo III.1). Y en correspondencia con la postura espiritual y religiosa del trabajador social, la postura de los líderes en su conciencia y espiritualidad puede constituir un mandato en relación con la ética, las intenciones y los principios rectores de la agencia u organización si el líder puede suscribirlos y comprometerse con ellos, integrarlos en la comprensión de la realidad y hacerlos operativos en las decisiones y medidas a tomar en el trabajo diario, y como parte de la cultura de liderazgo de la agencia.

Obviamente, el liderazgo tanto en el trabajo social como en sus agencias es exigente a todos los niveles: atención, comprensión, reflexión y decisiones. La responsabilidad de los líderes es necesaria en cada nivel (cf. capítulo I.2. sobre método) de desempeño; en otras palabras, las cualidades espirituales y éticas y las preocupaciones de los líderes son primordiales en sus tareas.

3.3. Preocupaciones espirituales y éticas para el liderazgo dentro del trabajo social: principios y tentaciones

3.3.1. Cinco principios para el liderazgo ético

Con el fin de reflexionar sobre las preocupaciones éticas y las cualidades del liderazgo en el trabajo social, podemos recurrir oportunamente a Northouse (2010, pp.386-394), quien describe cinco principios para el liderazgo ético.

En primer lugar, un líder ético *respeto a los demás* y les hace sentir ese respeto en la calidad de su interacción y comunicación. Aunque haya una asimetría de roles, el líder transmite respeto y simetría en dignidad personal. Un líder hace posible que los demás se sientan libres, sean ellos mismos y expresen su creatividad y sus necesidades; confirma las habilidades y actitudes, las competencias, las convicciones y los valores de los demás.

En segundo lugar, un líder ético no se *sirve* a sí mismo principalmente, sino a los *demás*. Robert K. Greenleaf (Jennings y Stahl-Wert 2003; Knight y Baumann, 2011; Hartmann, 2013) ha construido toda su teoría del liderazgo sobre este principio y lo ha denominado “liderazgo de servicio” (1977). La piedra angular de este modelo de liderazgo es atender a los demás, ser beneficioso y no perjudicial para el bienestar del otro. Este principio se corresponde perfectamente con el objeto y las metas del trabajo social, pero también con la motivación original y básicamente prosocial y altruista de la gran mayoría de los trabajadores sociales en el ejercicio de su profesión.

En tercer lugar, la preocupación de un líder ético es la *justicia y la equidad*, sobre todo con cada miembro del personal de la agencia u organización que, a su vez, tiene la misión de fomentar la justicia y la equidad para y entre sus clientes. “Cuando se trata a alguien de manera diferente, los motivos de ese trato deben ser claros y razonables y basarse en valores morales” (Northouse, 2010, p.389). Esto es muy distinto a un sistema basado en favores, simpatías y fobias.

Cuarto, un líder ético es *honesto*. Esta honestidad también debe demostrarse en los encuentros personales, motivo por el cual Jan Carlzon (1987) los llama “momentos de la verdad”, de los que dependen éxito y fracaso, avance y retroceso, ascenso y caída, consecución de metas o incumplimiento de objetivos. La falta de honradez es perjudicial. “Momentos de la verdad” se producen en cada encuentro profesional del personal con los clientes, y con la misma frecuencia en la interacción de los líderes con el personal.

En quinto lugar de una lista abierta, un líder ético *construye comunidad* en lugar de dividir y vencer (“*divide et impera*”). Si el liderazgo se define como influir en un grupo de personas para lograr un objetivo común, esta cualidad ética subraya el objetivo como *común* y acordado tanto por el líder como por el personal; no viene impuesto por el líder, sino que es adecuado para ambos.

Aunque esta lista no pretende ser exhaustiva, sería práctico tener los cinco principios siempre presentes: respeto - servidumbre - justicia - honestidad - construcción de comunidad; convendría, igualmente conectarlos con nuestras reflexiones y prácticas espirituales, lo que ayudará a internalizarlos.

3.3.2 Principios de liderazgo propuestos por el Papa Francisco

Todo líder necesita afrontar y gestionar tensiones y conflictos, más aún en el ámbito del trabajo social donde los problemas sociales forman parte del objeto cotidiano del trabajo y de las agencias de trabajo social. Uno de los líderes contemporáneos más prominentes, el Papa Francisco, también lo hace en la vida diaria de la Iglesia Católica, con su extensión, organización y diferencias a nivel global. Parece que el propio Papa utiliza determinados principios rectores para un liderazgo atento, inteligente, racional y responsable, principios que ha deseado compartir con el público y son la expresión de su espiritualidad enraizada en el Evangelio.

Ya en 2013, en su primer año de pontificado, el Papa Francisco sorprendió a muchos estudiosos al añadir cuatro principios “nuevos” a los tradicionales de la doctrina social

católica en su exhortación apostólica denominada “*Evangelii gaudium*” (EG; *La alegría del Evangelio*, publicada el 24 de noviembre de 2013). Lo hizo en el capítulo cuarto sobre “La dimensión social de la evangelización”, sin duda un capítulo de especial interés para los trabajadores sociales abiertos a los valores evangélicos y las implicaciones sociales para su espiritualidad personal. Los cuatro principios propuestos han sido llamados la “Fórmula del Papa Francisco” por Erny Gillen en la aplicación de estos principios al liderazgo en organizaciones religiosas de asistencia médica (Gillen, 2016), así como en la formación de líderes en contextos políticos y económicos seculares.

En realidad, parece que estos principios son expresiones de esperanza en medio de las muchas tensiones y conflictos de la sociedad, respaldados por un espíritu que busca servir al bien común y la paz en la sociedad. A continuación, presentamos y comentamos brevemente estos principios basándonos en las explicaciones del propio Papa Francisco. Pedimos al lector que los relacione con situaciones del trabajo social donde se producen fuertes tensiones y conflictos.

El primero de estos principios, en mi opinión, es también el más básico, desplegado en los siguientes con su convicción en iniciar procesos de mejora:

1. “El tiempo es superior al espacio” (EG 222).

El significado básico de este principio, llamémosle espiritual o no, muestra claras implicaciones para el trabajo social en sí y también para el liderazgo en el trabajo social:

Este principio permite trabajar a largo plazo, sin obsesionarse por resultados inmediatos. Ayuda a soportar con paciencia situaciones difíciles y adversas, o los cambios de planes que impone el dinamismo de la realidad. Es una invitación a asumir la tensión entre plenitud y límite, otorgando prioridad al tiempo. Uno de los pecados que a veces se advierten en la actividad sociopolítica consiste en privilegiar los espacios de poder en lugar de los tiempos de los procesos. Darle prioridad al espacio lleva a enloquecerse para tener todo resuelto en el presente, para intentar tomar posesión de todos los espacios de poder y autoafirmación. Es cristalizar los procesos y pretender detenerlos. Darle prioridad al tiempo es ocuparse de *iniciar procesos más que de poseer espacios*. El tiempo rige los espacios, los ilumina y los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno. Se trata de privilegiar las acciones que generan dinamisismos nuevos en la sociedad e involucran a otras personas y grupos que las desarrollarán, hasta que fructifiquen en importantes acontecimientos históricos. Nada de ansiedad, pero sí convicciones claras y tenacidad. (EG 223)

2. “La unidad prevalece sobre el conflicto” (EG 228)

Hacer frente a los problemas sociales es hacer frente a conflictos sociales de muy distintos tipos. El Papa Francisco expresa un realismo espiritual en la contextualización de este segundo principio:

El conflicto no puede ser ignorado o disimulado. Ha de ser asumido. Pero si quedamos atrapados en él, perdemos perspectivas, los horizontes se limitan y la realidad misma queda fragmentada. Cuando nos detenemos en la coyuntura conflictiva, perdemos el sentido de la unidad profunda de la realidad.

Ante el conflicto, algunos simplemente lo miran y siguen adelante como si nada pasara, se lavan las manos para poder continuar con su vida. Otros entran de tal manera en el conflicto que quedan prisioneros, pierden horizontes, proyectan en las instituciones las propias

confusiones e insatisfacciones y así la unidad se vuelve imposible. Pero hay una tercera manera, la más adecuada, de situarse ante el conflicto. Es aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso. [...]

De este modo, se hace posible desarrollar una comunión en las diferencias, que sólo pueden facilitar esas grandes personas que se animan a ir más allá de la superficie conflictiva y miran a los demás en su dignidad más profunda. Por eso hace falta postular un principio que es indispensable para construir la amistad social: la unidad es superior al conflicto. La solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte así en un modo de hacer la historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida. No es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro, sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna. (EG 226-228)

3. “La realidad es más importante que la idea” (EG 231)

Este principio puede resultar sorprendente a primera vista como principio enunciado por un Papa. En realidad, parece, en términos filosóficos, que este principio es una opción para Aristóteles más que para Platón. Como en todos los principios, la prioridad de uno de los términos no niega al otro, sino que lo pone en una perspectiva más amplia. Es difícil imaginar a los trabajadores sociales que no pudieran conectar su propia experiencia práctica con la siguiente descripción y reflexión sobre este principio:

Existe también una tensión bipolar entre la idea y la realidad. La realidad simplemente es, la idea se elabora. Entre las dos se debe instaurar un diálogo constante, evitando que la idea termine separándose de la realidad. Es peligroso vivir en el reino de la sola palabra, de la imagen, del sofisma. De ahí que haya que postular un tercer principio: la realidad es superior a la idea. Esto supone evitar diversas formas de ocultar la realidad: los purismos angélicos, los totalitarismos de lo relativo, los nominalismos declaracionistas, los proyectos más formales que reales, los fundamentalismos ahistóricos, los eticismos sin bondad, los intelectualismos sin sabiduría.

La idea —las elaboraciones conceptuales— está en función de la captación, la comprensión y la conducción de la realidad. La idea desconectada de la realidad origina idealismos y nominalismos ineficaces, que a lo sumo clasifican o definen, pero no convocan. Lo que convoca es la realidad iluminada por el razonamiento. Hay que pasar del nominalismo formal a la objetividad armoniosa. De otro modo, se manipula la verdad, así como se suplanta la gimnasia por la cosmética. Hay políticos —e incluso dirigentes religiosos— que se preguntan por qué el pueblo no los comprende y no los sigue, si sus propuestas son tan lógicas y claras. Posiblemente sea porque se instalaron en el reino de la pura idea y redujeron la política o la fe a la retórica. Otros olvidaron la sencillez e importaron desde fuera una racionalidad ajena a la gente. (EG 231-232)

4. “El todo es superior a la parte” (EG 235)

Este principio, nuevamente, no pretende devaluar partes e individualidades en el ámbito social; tampoco da predominio absoluto a una totalidad idealizada; al contrario, como deja claro la explicación:

Entre la globalización y la localización también se produce una tensión innata. Hace falta prestar atención a lo global para no caer en una mezquindad cotidiana. Al mismo tiempo, no conviene perder de vista lo local, que nos hace caminar con los pies sobre la tierra. Las dos cosas unidas impiden caer en alguno de estos dos extremos: uno, que los ciudadanos vivan

en un universalismo abstracto y globalizante, miméticos pasajeros del furgón de cola, admirando los fuegos artificiales del mundo, que es de otros, con la boca abierta y aplausos programados; otro, que se conviertan en un museo folklórico de "ermitaños" localistas, condenados a repetir siempre lo mismo, incapaces de dejarse interpelar por el diferente y de valorar la belleza que Dios derrama fuera de sus límites.

El todo es más que las partes, y también es más que la mera suma de ellas. Entonces, no hay que obsesionarse demasiado por cuestiones limitadas y particulares. Siempre hay que ampliar la mirada para reconocer un bien mayor que nos beneficiará a todos. Pero hay que hacerlo sin evadirse, sin desarraigos. Es necesario hundir las raíces en la tierra fértil y en la historia del propio lugar, que es un don de Dios. Se trabaja en lo pequeño, en lo cercano, pero con una perspectiva más amplia. Del mismo modo, una persona que conserva su peculiaridad personal y no esconde su identidad, cuando integra cordialmente una comunidad, no se anula, sino que recibe siempre nuevos estímulos para su propio desarrollo. No es ni la esfera global la que anula ni la parcialidad aislada la que esteriliza. (EG 234-235)

Me parece muy valioso reflexionar sobre estos principios y ejercitar cómo mantener las tensiones creativas con sus prioridades implícitas en cada uno de estos principios. Prioridad no implica devaluación del elemento opuesto, más bien un marco de aceptación de ambos polos en tensión. Por supuesto, no se trata solamente de conocer estos principios, sino también de desarrollar la habilidad para mantener el impulso positivo de las tensiones en juego; se trata, igualmente, de adquirir las actitudes espirituales que faciliten la puesta en práctica de estos principios.

3.3.3. Tentaciones del poder y maneras de afrontarlas

Todo capítulo sobre liderazgo debe tratar también los problemas inherentes a gozar de poder o estar en una posición de autoridad. La historia humana y la realidad contemporánea están llenas de (horribles) historias de abuso de poder, historias omnipresentes en toda época y lugar de la historia humana, incluso en las religiones y en las comunidades religiosas.

Hay (al menos) tres tentaciones especiales, ética y espiritualmente relevantes en el liderazgo relacionadas con la posición de poder e influencia del líder en relación con el personal (y los clientes), frecuentemente denominados seguidores o incluso subordinados en el contexto del liderazgo. Estas tentaciones pueden identificarse como una dependencia exagerada y a veces inconsciente del líder de las gratificaciones de sus necesidades personales. En otras palabras y utilizando conceptos del psicoanálisis, se trata de tentaciones de abuso de poder por parte del líder que satisfagan especialmente sus necesidades narcisistas, eróticas y agresivas.

- Las necesidades narcisistas se satisfacen mediante la admiración, alimentando sentimientos de grandiosidad y pretendiendo derechos y prerrogativas especiales, derivados de la posición de liderazgo.
- Las necesidades eróticas se satisfacen mediante interacciones sensuales y sexuales de diversas formas (por ejemplo, seduciendo y forzando).
- Las necesidades agresivas se satisfacen dominando, humillando, haciendo daño y destruyendo a los demás.
- Las tres se pueden combinar, p. ej. sentimientos de grandiosidad en actos de violencia y explotación sexual.

Con frecuencia, el comportamiento cumple múltiples funciones: objetivos y motivaciones razonables, mezclados con motivos irracionales, frecuentemente pre e inconscientes que

sirven a las necesidades psicosociales reprimidas, que, también en el caso de las necesidades narcisistas, eróticas y agresivas, pueden ser gratificadas simultáneamente de manera combinada.

Cada individuo, y especialmente cada líder, puede recibir y disfrutar de gratificaciones narcisistas, eróticas y agresivas como parte de su vida diaria, éxitos, comportamientos e interacciones. Este no es el problema. El problema sería la exageración, la negación y la búsqueda manipuladora de tales gratificaciones por parte del líder que, por definición, está en una posición de poder y lo hace a expensas de sus subordinados.

Es fundamental que los líderes estén atentos y sean inteligentes, razonables y responsables respecto a sus propias necesidades narcisistas, eróticas y agresivas conscientes y menos conscientes, que las acepten y anticipen un potencial abuso de poder. En su comportamiento y funciones, el líder necesita ser capaz de observar las reglas de abstinencia: no buscar gratificaciones narcisistas, eróticas y agresivas propias, a expensas del personal o de los seguidores, no desarrollar dependencia (una vez aceptadas con gratitud), y no perseguirlas de forma oculta o manipuladora en el trabajo y las relaciones profesionales.

La abstinencia, en este sentido, no es una especie de coerción apremiante, sino un acto de libertad interior de una personalidad suficientemente madura. Si la abstinencia se experimenta como coerción, el líder debería preocuparse de no ser ya lo suficientemente libre y prestar especial atención a sus necesidades y la influencia que estas puedan tener sobre su comportamiento y liderazgo frente al personal y, posiblemente, los clientes. Sería una llamada de atención, una recomendación de prudencia consciente, a aprender a percibir, comprender y aceptar necesidades narcisistas, eróticas y agresivas que reclaman su lugar y rol en el tejido de la personalidad, el comportamiento y las relaciones, incluida la vida profesional. Sería también una llamada a la supervisión, la orientación y, en su caso, la psicoterapia. ¿En qué tipo de persona quiere convertirse, que incluye también sus roles y tareas de líder? En realidad, ese autocuidado consciente es una tarea existencial de auténtica espiritualidad.

3.4. En resumen: competencias necesarias para el liderazgo en trabajo social

En 2007, Warren Bennis resumió los desafíos del liderazgo en el mundo moderno y abogó por el desarrollo de las siguientes competencias por parte de los líderes, competencias que deberían caracterizar sus actividades de liderazgo:

- Serán capaces de crear un sentido de misión.
- Podrán motivar a otros para que se unan a ellos en esa misión y colaboren en favor de los objetivos comunes implícitos en la misión.
- Lograrán crear una arquitectura social adaptativa para sus colaboradores.
- Generarán confianza y seguridad y serán capaces de mantenerlas. Estarán dispuestos a recibir comentarios y realizar observaciones constructivas.
- Facilitarán que los demás desarrollen sus competencias profesionales, personales y de liderazgo.
- Alcanzarán las metas que han establecido de manera realista.

Estas competencias se corresponden bien con las necesidades y objetivos, funciones y tareas de dirección y liderazgo que se muestran en la tabla 1 anterior:

Satisfacen las necesidades y objetivos de orden y coherencia, pero también de transformación y movimiento.

Determinan una dirección, orientan a las personas hacia ella, las motivan y las inspiran.

Las competencias comunicativas están implícitas: un líder competente se comunica de manera constructiva y crea una cultura de comunicación transparente.

Dos elementos que pueden parecer nuevos en este contexto y que se mencionan explícitamente por primera vez en este capítulo son los siguientes:

- 1) Los líderes competentes estarán dispuestos a recibir comentarios y a realizar observaciones constructivas.
- 2) Facilitarán que los demás desarrollen sus competencias profesionales, personales y de liderazgo.

Estas dos competencias implican un grado avanzado de madurez personal del líder. En primer lugar, es lo suficientemente humilde como para estar dispuesto a recibir comentarios (y animarlos activamente). La retroalimentación no merece su nombre si no contiene elementos de mejora, aunque lamentablemente tampoco comunica crítica. Un líder así no se preocupa ante todo de autoprotegerse ni de la grandiosidad, ni de los sentimientos de inferioridad e inseguridad básica. De manera similar, tampoco se siente atacado ni en peligro por miembros del personal con talento. Al contrario, siente una alegría franca y sincera por los logros y mejoras de los miembros de su personal y los promueve. Depende del lector decidir si considerar este tipo de madurez personal también “madurez espiritual”. El autor de este capítulo lo haría.

Por último, estos líderes son capaces de crear un clima de confianza, seguridad y comunicación entre su personal y, al mismo tiempo, un entorno para la gestión constructiva de errores y aún más, un clima de creatividad e innovación. Su personal no es uniforme, sino que está abierto a diferentes tipos de talentos y caracteres (Kelley y Littman, 2006), equipado con diversas competencias, para que todos estén más atentos y ser capaces de ofrecer nuevas perspectivas, nuevos o distintos aspectos de reflexión y discernir mejor los aspectos relevantes a la hora de adoptar decisiones y líneas de actuación responsables. La uniformidad solo es deseable en cuanto a los objetivos de la agencia u organización de servicio social y a la intención común de alcanzarlos, compartir las alegrías, el estrés y los desafíos de prevenir y hacer frente a los problemas sociales y promover el desarrollo social.

Conclusiones

El poder y el liderazgo son cuestiones centrales para el trabajador social y requieren la adopción de una actitud espiritual. El trabajador social necesita ocuparse de estas cuestiones con atención, inteligencia, racionalidad y responsabilidad a fin de servir los mejores intereses de sus clientes, del personal, de sus agencias y, por último, pero no menos importante, de ellos mismos. En su papel de líderes deberían estar dispuestos a recibir sugerencias auténticas y a solicitarlas regularmente de sus colaboradores, como parte de una espiritualidad autorreflexiva que respire libertad interior.

Preguntas para la autorreflexión

Las siguientes preguntas pueden ayudarte a reflexionar más personalmente sobre el contenido del capítulo. También podrían utilizarse en actividades grupales y de formación en trabajo social sobre el tema.

- Piensa en un ejemplo de tu experiencia profesional con otro líder. ¿Cómo se aplican los elementos de este capítulo a esa figura de liderazgo?
 - o ¿Qué rasgos o características personales mostró?
 - o ¿Cuáles fueron sus preocupaciones centrales?
 - o ¿Qué características éticas podrías identificar en él o ella?
 - o ¿Cómo manejó ese líder las tensiones y los conflictos, a la luz de los cuatro principios de liderazgo del Papa Francisco?
 - o ¿Qué pasa con los aspectos narcisistas, eróticos o agresivos en su comportamiento de liderazgo?
 - o ¿Cómo se te invitó a exponer tus comentarios y opiniones y cómo los recibió?
 - o ¿Qué tipo de aspectos espirituales pudiste percibir y cuáles echaste en falta?
- ¿A quién nombrarías como modelo personal de líder válido y convincente? ¿Cómo se aplicarían las preguntas anteriores a este modelo concreto?

Bibliografía

- Allport, G., Ross, J. M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Batson, D. C. (1976). Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15(1), 29-45.
- Bennis, W. (2007). The Challenges of Leadership in the Modern World. *American Psychologist*, 62(1), 2-5.
- Büssing, A. (2019). Dimensionen der Spiritualität bei Führungskräften. En M. Warode et al. (Eds), *Spiritualität in der Managementpraxis* (pp.82-107). Freiburg: Herder.
- Carlzon, J. (1987). *New Strategies for Today's Customer Driven Economies*, New York: Harper Perennials.
- Chambon, A., Irving, A., Epstein, L. (Eds.) (1999). *Reading Foucault for Social Work*. New York: Columbia University Press.
- Gillen, E. (2016) *Healthy Leadership in Healthcare: The Pope Francis Formula*. Luxembourg: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Greenleaf, R. K. (1977). *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York: Paulist Press.
- Hartmann, M. (2013). *Servant Leadership in diakonischen Unternehmen*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Jennings, K., Stahl-Wert, J. (2003). *The Serving Leader*. San Francisco: Berrett-Koehler.
- Kelley, T., Littman, J. (2006). *The Ten Faces of Innovation: Strategies for Heightening Creativity*. London: Profile Books Ltd.
- Knight, L.-A., Baumann, K. (2011). "Not to be served but to serve": leadership in Caritas as part of the Church's mission in the service of love. En O. A. Rodríguez Maradiaga (Ed.), *Caritas - Love received and given. Theological reflection* (pp.53-63). Luxembourg: Éditions Saint Paul.
- Kotter, J. P. (1990). *A Force for Change. How Leadership Differs from Management*. New York: Free Press.
- Northouse, P. G. (2010). *Leadership. Theory and Practice*. 5ª ed., Thousand Oaks (CA): Sage Publications.
- Schäper, S. (2006). *Ökonomisierung in der Behindertenhilfe. Praktisch-theologische Rekonstruktionen und Erkundungen in den Ambivalenzen eines diakonischen Praxisfeldes*. Münster: Lit.
- Warode, M., Bolsinger, H., Büssing, A. (Eds.) (2019). *Spiritualität in der Managementpraxis*. Freiburg: Herder.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson D. D. (1967). *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York: Norton.

Cuarta Parte

Aplicaciones a campos
seleccionados

IV.1. Migraciones despersonalizadas: hacia una sociedad hospitalaria

DOI: 10.6094/UNIFR/221550

Aarón Muñoz Devesa

M^a Dolores Pereñíguez Olmo

Introducción

En este preciso momento, aunque no seamos conscientes de ello, es posible que miles de personas estén huyendo de sus hogares para proteger su vida de la muerte directa o para, a través del trabajo, sobrevivir y mejorar su calidad de vida, como refirió una mujer inmigrante sudamericana a quien pudimos entrevistar:

Mi padre, que yo sepa, siempre le pegaba a mi madre. Puede que no nos haya agredido físicamente como hijas, pero lo hizo verbalmente. Son cosas que te marcan mucho psicológicamente, entonces, claro, llega un punto en el que no es normal, pero no tienes el coraje de hacer nada, no tienes el coraje de salir de la situación. Vine a España a los 27 años y dije, o hago algo o mato a mi padre de un golpe. La última vez fue cuando tomé la decisión de venir porque le dio una paliza muy fuerte, que incluso podría haberla dejado inválida o algo así. Así que le sugerí a mi madre que saliéramos de casa. Quizás no íbamos a tener muchas comodidades o tenía la opción de venir a España y trabajar y luego sacar a mi madre y a mi hija de esa situación. Mi madre me dijo que sí, que vendría y se haría cargo de mi hija, y así fue como llegó ella.

Debemos reflexionar aquí sobre un tipo específico de flujos migratorios, registrados a partir de la constitución de una economía mundial (Wallerstein, 2007) y el surgimiento de estados-nación en Europa, en lo que se refiere a migraciones de carácter económico y, más específicamente, a movimientos de *Sur* a *Norte* por razones de supervivencia, o para mejorar la calidad de vida. La descripción de este tipo de flujo migratorio se estructura a partir del papel desempeñado en los últimos siglos por dos procesos paralelos: la construcción gradual de una economía mundial capitalista y la aparición de una nueva *arquitectura* política de estados-nación mutuamente jerárquicos.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores comprenderán las necesidades psicoespirituales del inmigrante y el sufrimiento que implica iniciar procesos migratorios y de inclusión en la comunidad.

Habilidades

Los lectores adquirirán competencias interculturales con el fin de mostrarse eficaces en el encuentro con diferentes culturas.

Los lectores comprenderán la necesidad espiritual de arraigo por parte de los inmigrantes. Los lectores adquirirán habilidades psicoespirituales para cuidar del inmigrante, como la prestación de ayuda en las relaciones.

Actitudes

Los lectores ontológicamente podrán desarrollar actitudes como la empatía, la hospitalidad, la escucha activa, el contacto o la presencia.

Como profesionales, los lectores también sufren de injusticias individuales o institucionales, por lo que pueden tomar conciencia de la necesidad de cuidarse a sí mismos para cuidar del otro, pudiendo desarrollarse como personas a nivel espiritual en la autorrealización de su vocación.

1. Problemas de la migración

La creciente globalización de la economía ha creado las condiciones para nuevos movimientos de población y estos flujos migratorios han sido gestionados por un nuevo sistema político que comenzó a organizar identidades sobre la base de pertenencias nacionales (Wimmer y Glick-Schiller, 2002). Así, cuando hablamos de migraciones de *Sur* a *Norte*, nos referimos a flujos de población de países empobrecidos que intentan acceder a otros con mejores condiciones económicas. Este tipo de migración internacional es, en la actualidad, la predominante en la Unión Europea, pero podemos hablar de otros movimientos humanos distintos de los anteriores como es el caso del grupo cada vez más numeroso de refugiados. Consideramos refugiados a aquellas personas que han huido de su país de origen por miedo a la persecución, conflictos o violencia. Entre ellos, encontramos refugiados de guerras o conflictos armados, mujeres que huyen de la violencia sexual o de género, mutilación genital femenina, personas perseguidas por su orientación sexual o cuyas vidas corren peligro (OIM, 2021). En este sentido, las cifras a nivel internacional nos dicen que, del total de la población mundial, más de 280 millones son personas migrantes. En relación con el número total de desplazados y refugiados, estos representan ya alrededor del 1% de la población mundial (Portal de Datos Mundiales sobre Migración, 2021).

Sin embargo, aunque muchos puedan pensar que vienen a consumir los recursos económicos o materiales de los países de acogida, la población migrante sufre el desarraigo de salir de su propia comunidad histórico-cultural para encontrarse con un impedimento: el sectarismo. Esta característica destaca por ser una atrofia de la inteligencia espiritual de las personas que forman una comunidad y se encierran y aíslan por considerarse superiores; el otro, el extranjero produce miedo en comunidades que manifiestan sectarismo, ya que son incapaces de distanciarse de su propio ser y trascender de lo local a lo global, y reconocer la dignidad del otro como un fin en sí mismo (Torralba, 2010). Por tanto, se requiere competencia intercultural; si bien esta competencia no forma parte de la espiritualidad, es relevante para una apertura al otro, al diferente (American Psychological Association, 2017); a ella hay que sumar el desarrollo de la inteligencia espiritual (Zohar y Marshall, 2001) para reconocer al otro como bien y no como infierno, tal y como afirma Sartre (1983). Pero, al considerar al inmigrante un infierno, este sufre violencia en forma de opresión o discriminación, lo que provoca sufrimiento y despersonalización. Así pues, el trabajo social puede servir de puente entre la comunidad y el inmigrante a través de la atención y la asistencia en ambas dimensiones, individual y de grupo, con el fin de hacer que el inmigrante se sienta acogido por la comunidad a través del cuidado de los valores y convicciones de los actores involucrados (Moss, 2011), produciendo una actitud de apertura sin juicio y aceptación (Hick, 2009), ya que una de las tareas del trabajo social especializado se basa en “los servicios de acogida y atención social a inmigrantes y refugiados” (ANECA, 2004, p.140),

como lo reconoce el Comité de Ministros de la Unión Europea en su Recomendación Rec (2001)1 del 17 de enero del 2001 (citado por ANECA, 2004, p.150):

... que en situaciones a gran escala, conflicto social violento, los trabajadores sociales, con su experiencia de práctica social y médico-social, pueden jugar un rol clave para atender las necesidades específicas de refugiados y personas desplazadas y para promover reconciliación comunitaria.

Es de destacar cómo el Código Deontológico del Trabajo Social español declara que los principios básicos que rigen la profesión son la dignidad, la libertad y la igualdad, reafirmando el objetivo a alcanzar entre inmigrantes y refugiados (Consejo General del Trabajo Social, 2001).

2. Arraigo como necesidad espiritual

Al nacer, la persona se inserta en una comunidad histórica y hereda unas raíces culturales bajo las cuales se entiende el ser humano. En este legado, esa persona es observada, reconocida y moldeada por sus vivencias al tiempo que establece lazos comunitarios afectivos que le aportan nuevos elementos culturales. Cuando no es reconocida ni acogida, la persona sufre aislamiento, tal y como se observa en los flujos migratorios por motivos económicos o para salvaguardar la propia vida (caso de los refugiados), e incluso por la globalización que hace que la identidad cultural particular pierda fuerza y se produzca desarraigo (Torralba, 1998; Torralba, 2003). A su vez, según George (2010), muchos emigrantes pueden llegar al país de acogida con numerosos traumas psicoespirituales que dieron lugar a la migración. Según la OMS, una gran parte de la población migrante o refugiada sufre estrés postraumático o enfermedades mentales esquizoafectivas, fenómenos que nacen en los países de origen, y pueden ser el detonante de la decisión de marcharse a otro lugar para mejorar sus vidas. El hambre, la guerra, la discriminación por género u orientación sexual, la violación ... suelen ser factores de alta predisposición al abandono de la tierra natal, por lo que, cuando llegan al país de acogida, requieren de una mayor atención de las instituciones para su rehabilitación y de la comunidad para su integración (OMS, 2018; García-Campayo y Sanz Carrillo, 2002), para que, así, puedan cumplirse los objetivos de la justicia social y la solidaridad, principios básicos del trabajo social (Consejo General del Trabajo Social, 2001). En su artículo 43, el Código Deontológico dice lo siguiente con referencia al trabajador social:

El/la profesional del trabajo social, desde el marco de sus competencias profesionales en la organización de la que forma parte, ha de facilitar la cooperación con las entidades y organizaciones afines, cuyas políticas y programas vayan dirigidos a proporcionar servicios adecuados y promover la calidad de vida de los usuarios. (Consejo General del Trabajo Social, 2001, p.15)

Para Kunz (1981), el sufrimiento de los emigrantes puede variar en función de si la salida del país de origen fue planificada o por fuerza mayor, siendo esta última la más vulnerable, ya que, normalmente, en las migraciones programadas el migrante suele tener vínculos de unión con el país de acogida a través de familiares, amigos o contrato de trabajo. Aun así, en ambos casos, la persona migrante puede experimentar modificaciones en sus hábitos de vida, costumbres, valores y creencias, vínculos interpersonales, alimentación, idioma o

política y legislación (Guinsberg, 2005). Algunas personas pueden experimentar el sufrimiento del conflicto con la cultura de acogida, mientras que otras pueden superarlo:

idealizando —por ejemplo— todas las experiencias y aspectos nuevos correspondientes al ambiente que los acaba de recibir, al tiempo que atribuyen todo lo desvalorizado y persecutorio al lugar y a las personas que han dejado atrás; esta disociación les sirve para evitar el duelo, el remordimiento y las ansiedades depresivas que se agudizan con la misma migración, sobre todo cuando se trata de migración voluntaria. (Giménez, 1997, p.27)

De lo contrario, pueden experimentar ansiedad al considerar a la comunidad de acogida como enemiga, sin poder conectarse con ella por la percepción de odio al diferente. En estos casos, pueden desencadenarse aspectos patológicos depresivos, procesos paranoides o maníacos, o procesos de duelo antes de la ruptura con su yo anterior, incluso pueden surgir sentimientos de culpa al dejar su cultura o ciertos aspectos de la misma, o incluso lazos interpersonales (Guinsberg, 2005), problemas todos ellos de mayor o menor predisposición en función de las características del individuo y de la comunidad de acogida. Así, podemos afirmar con Weil (1996) que el arraigo es una necesidad espiritual que atender, ya que de ello depende el sufrimiento o la angustia existencial o espiritual:

Echar raíces es quizás la necesidad más importante e ignorada del alma humana y una de los más difíciles de definir. El ser humano echa raíces en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una comunidad que mantiene vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro ... el ser humano necesita echar múltiples raíces, para recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en el medio del que naturalmente forma parte. (Weil, 1996, p.51)

2.1. Hospitalidad ante la vulnerabilidad humana

Para ayudar a alguien a echar raíces, es necesaria la capacidad espiritual de la hospitalidad, que se construye sobre la base de la relación huésped-anfitrión, siendo el huésped el ser que representa a toda la humanidad desconocida. Mientras el extraño produce miedo en el anfitrión, en la relación hospitalaria el huésped mantiene todos sus derechos, siendo el anfitrión un ser en deuda con la humanidad (Potocky y Naseh, 2019). En cualquier caso, para que esta relación sea hospitalaria, además de un lugar de acogida, es fundamental aceptar todo del otro (Riesto y García, 2002). Pero, “la capacidad de aceptación nace de una experiencia profunda y personal de haber sido acogido, reconocido y amado por alguien” (Pangrazzi, 1990, p.20), y la falta de hospitalidad en nuestras comunidades de origen puede ser la causa del déficit de hospitalidad. De esta forma, podemos definir la hospitalidad como “acoger al otro, al extraño y vulnerable en nuestra propia casa” (Torralba, 2003, p. 22), o como afirma Lévinas (1993):

El otro como tal otro no es sólo un alter ego: es lo que yo no soy. Y no lo es por su carácter, su fisonomía o su psicología, sino por su alteridad misma. Es, por ejemplo, el débil, el pobre, "la viuda y el huérfano", mientras que yo soy el rico y el poderoso. Podríamos decir que el espacio intersubjetivo no es simétrico. La exterioridad del otro no se debe simplemente al espacio que separa lo conceptualmente idéntico, ni a ninguna diferencia conceptual que se manifestaría a través de la exterioridad espacial (p.127).

Ambos, anfitrión y huésped, son iguales en cuanto a vulnerabilidad y contingencia de vida, pero es el huésped quien presenta mayor necesidad, ya que:

La vulnerabilidad afectiva, la vulnerabilidad metafísica o la falta de sentido, el deseo de ser reconocido, el miedo a la muerte, el miedo a la soledad, el remordimiento, la vivencia de culpa, constituyen, por ejemplo, formas de vulnerabilidad humana que no pueden curarse mediante el progreso técnico o material (Torralba, 2003, p.179).

Para esta sanación, el trabajador social puede ser el nexo entre ambas partes, observando la interconexión en cualquier relación, no solo humana, y contribuyendo a respetar los diferentes puntos de vista y a armonizar el mundo externo e interno (Canda, 2008). Naturalmente, el huésped también necesita ser hospitalario consigo mismo, conectado con su ser, para comprender el posible sufrimiento que experimenta, sus causas y consecuencias, como, por ejemplo, la pérdida del sentido de su existencia, motivo por el cual el trabajador social requiere de competencias interculturales para comprender los significados del mundo del cliente de una manera preestablecida, pero sin prejuicios (Furness y Gilligan, 2010).

A un mismo fenómeno cada persona le atribuye un significado distinto en función de su marco teórico conceptual, elaborado en base a sus experiencias pasadas condicionadas por la cultura predominante del sujeto. Pero, para conocer al otro ser desconocido y comprender su experiencia, es necesaria una conciencia cultural, es decir, saber que cada persona o comunidad tienen su propia cultura. Esta conciencia impulsará al trabajador social a un deseo cultural, es decir, a profundizar a nivel teórico en los valores o creencias que mueven al inmigrante, tanto en la ideología colectiva como individual, lo que será posible tras una entrevista con la persona inmigrante. No sería extraño observar incongruencias en el encuentro entre ambos, pues si bien los dos hablan de un mismo fenómeno, es posible que cada uno le atribuya un significado diferente, que podría derivar en una desconexión y bloqueo entre ambos (Vázquez-Aguado, 2002). Esto es lo que afirma una trabajadora social:

Yo creo que aunque cada vez, como te decía antes, sabemos más de los inmigrantes y sabemos mejor cómo abordar esa realidad y desde hace mucho tiempo tomamos conciencia de que, por razones culturales y de otro tipo, los inmigrantes tienen unos esquemas de referencia diferentes a los nuestros, unas escalas de valores diferentes a las nuestras y nosotros intentamos abordar nuestro trabajo, pues eso, teniendo en cuenta esos parámetros, sin embargo, me doy cuenta de que los inmigrantes no son un bloque homogéneo sino muy heterogéneo, incluso dentro del colectivo del propio país de origen, los marroquíes son tan heterogéneos entre sí que veo serias dificultades de cómo abordar su problemática, la relación con ellos de forma genérica, teniendo en cuenta lo que te decía antes, no caer en la medición de sus problemas, de su situación, de sus necesidades, sus expectativas según... según las nuestras. (Vázquez-Aguado, 2002)

A su vez, como puede suceder en el caso del trabajador social, la comunidad o individuo de acogida presenta resistencias a la conectividad con el otro, ya que debe descentrarse para volver a centrarse en el bien de la persona vulnerable. Para ello, debe ver el rostro del otro como el primer lugar de encuentro; pero eso no es suficiente, es necesario escuchar la autorrevelación del otro para no incurrir en errores de comunicación. Por tanto, una herramienta indispensable para el trabajador social, en primera instancia, y para el huésped, es la presencia y la escucha que conducirán a la empatía y la compasión (Gardner, 2020).

Por empatía nos referimos a la capacidad de comprender al otro desde su propio ser, sin interpretaciones por parte del profesional, lo que hará que el inmigrante se sienta comprendido sin ser juzgado y permitirá una mayor profundidad en la relación y conexión interpersonales (Madrid, 2005; Bermejo, 2012). La empatía, sin embargo, puede limitarse a una mera comprensión del otro sin repercusión alguna sobre el profesional, por lo que la compasión se torna fundamental. La compasión permite que la persona sienta el sufrimiento de los demás como propio, produciendo un deseo de aliviarlo (Nouwen, McNeill y Morrison, 2006). En estos casos, el trabajador social corre el riesgo de sufrir fatiga por compasión, que puede conducir al agotamiento si no aprende a distanciarse del sufrimiento ajeno y de un posible complejo de Mesías; sería, entonces, la libertad de las reacciones emocionales del profesional y su gestión lo que le permitiría gozar de una satisfacción compasiva, sin miedo (Bermejo, 1993; Galland, 2008). Así pues, ante su propia vulnerabilidad, el trabajador social necesita desarrollar la autocompasión (Neff, 2003b) para poder enfrentarse a sus limitaciones y ocuparse de su propio sufrimiento aceptando sus miedos y heridas, es decir aceptando la vulnerabilidad de su propia vulnerabilidad. De esta forma, manteniendo la autocompasión a diario, el profesional también podría desarrollarse y perfeccionarse espiritualmente. En palabras de Lévinas (1995):

La apertura es lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse, más allá de todo lo que, de la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión y a la celebración. [...] La vulnerabilidad es más que la pasividad que recibe una forma o un impacto. Es la aptitud —que todo ser, en su orgullo natural, se avergonzaría de confesar— a ser abatido, a recibir bofetadas. (pp.88-89)

3. El trabajador social como herramienta de hospitalidad

Para ello, el trabajador social, o el individuo o la comunidad de acogida necesitan tomar conciencia de sí mismos y capacidad para no juzgar (Polinska, 2004), para que el inmigrante se sienta reconocido como persona y pueda conectar con el individuo o comunidad de acogida (George & Ellison, 2015). Ello, sin embargo, no significa que haya que aceptar todo tipo de ideas, sino que sería necesario conocer las posibles causas del sufrimiento para superarlas (Chrisp, 2020). Así, el trabajador social debe ser consciente de sus juicios o prejuicios para no causar mayor daño al inmigrante y acompañarlo en su desarrollo personal e inclusión social (Srivastava, 2007). El trabajador social puede experimentar dificultades por sus experiencias pasadas que le lleven a desconfiar del migrante y a no empatizar, por lo que podría ser una oportunidad para conectarse con ese dolor del pasado y sanarlo a través del espejo que el migrante crea. Una vez superadas estas resistencias, el trabajador social empático que confía en el migrante puede producir efectos positivos en el otro y empoderarlo a través del respeto a su individualidad (Kabat-Zinn, 1994).

Así, con esta conexión entre el huésped-anfitrión, o el trabajador social con ambas partes, podemos evitar identificarnos con nuestras propias ideas o pensamientos, con una actitud que pasa del yo al nosotros (Polinska, 2004), siendo la vulnerabilidad vivida y aceptada, común a toda la humanidad, el elemento constructivo de toda interconexión. Por tanto, podría producirse una situación de reciprocidad en que dos personas, con sus respectivas

individualidades históricas, se reconozcan y observen mutuamente, para lo cual se requiere, como afirma Feito (2007), una toma de conciencia:

Desde el punto de vista de la vulnerabilidad social y de las exigencias de justicia que demanda, es esencial esta toma de conciencia de la dificultad del reconocimiento por parte de otros. Supone la denuncia no sólo de los espacios de vulnerabilidad que generan mayor susceptibilidad, sino también de las situaciones en que la vulnerabilidad es propiciada por la falta de poder, por la imposibilidad de luchar contra tales elementos.

Esta vulnerabilidad, sin embargo, puede servir de pretexto para la dominación, siguiendo la dialéctica del poder, que puede manifestarse en el paternalismo, como afirma Ricoeur (2005):

Implican una forma específica de poder, de autoridad, que consiste en una relación asimétrica inicial entre el agente y el receptor de su acción; a su vez, esta disimetría abre el camino a toda forma de intimidación, manipulación o, simplemente, instrumentalización que corrompe las relaciones de servicio entre seres humanos. (p.74)

También se pueden observar diferentes actitudes hacia el paternalismo en las políticas migratorias, como la violencia estructural. La inmigración puede estar regulada en el país de acogida, pero los inmigrantes pueden verse relegados a los rangos sociales más bajos en situaciones inhumanas y discriminatorias que no reconocen su dignidad, tratados simplemente como mano de obra o parásitos sociales (George, 2010). Aunque debemos afirmar que todo ello depende de las ideas de cada individuo, las políticas de los países europeos pueden tener importantes consecuencias sobre el profesional y sus objetivos, caso, por ejemplo, de países como Hungría, Austria o Polonia, donde actualmente gobiernan ideologías conservadoras o ultraconservadoras. Estas políticas pueden limitar el desempeño de los profesionales, frustrar su vocación e impedir la inclusión de inmigrantes o refugiados (Krause y Schmidt, 2020). Sin embargo, ante una mayor presión gubernamental, la sociedad actúa creando grupos de autocuidado o moviendo las conciencias individuales de la población a favor de la solidaridad y la generosidad (Bernát, Kertész, y Tóth, 2016). Ciertamente, la Unión Europea tiene una amplia política migratoria, política que no está siendo efectiva dada la soberanía de cada estado miembro; es necesario, pues, profundizar aún más en este aspecto para promover la inclusión y la justicia social (Consejo Europeo, 2020).

El problema que subyace en las relaciones interpersonales entre individuos de diferentes culturas es el miedo, la posibilidad de perder ante la percepción de amenaza, ya que tanto el huésped como el anfitrión son seres desconocidos con el potencial de herir y causar sufrimiento (Feito, 2007). Así, aunque el huésped presente mayor vulnerabilidad, posiblemente sea el miedo del anfitrión la mayor resistencia a la hospitalidad, pero este miedo puede convertirse en un mecanismo para aumentar el autoconocimiento y desarrollar recursos psicoespirituales que promuevan su libertad (Torralba, 2003). En este sentido, la atención que debería prestar el trabajador social en ambas direcciones, huésped-anfitrión, y el resultado de tal prestación, sería:

Estar con él, compartir sus penas y sus alegrías, sus angustias y sus expectativas, en última instancia no abandonarlo a su soledad. [...] Es dejarlo ser, ayudarlo a ser, preservar su identidad, su forma de ejercer el arduo trabajo de ser persona, en fin, no entrometerse en su identidad. (Torralba, 2002, p.114)

En este sentido, y a efectos prácticos, con el fin de lograr el objetivo de integración y mejor calidad de vida de los inmigrantes y refugiados, podría el trabajador social planificar estrategias de los servicios de asistencia social, analizar y desarrollar organizaciones, participar en las políticas de bienestar social, poner en práctica estrategias de marketing social para mejorar la comunicación y la imagen de este colectivo, defender los derechos humanos, implementar proyectos de cooperación y desarrollo internacional, o asesorar directamente a la comunidad, al inmigrante y al refugiado (ANECA, 2004).

Conclusión

A modo de conclusión, te invitamos a reflexionar sobre la experiencia de una mujer inmigrante.

... Tienes que sacrificarte porque no puedes tener todo en esta vida. Bueno, decidí venir. Como digo, lo que he tenido siempre en mente, que primero fui mujer y ahora soy madre, así que tengo que pensar con la cabeza fría, muy fría. Porque te pierdes tantas cosas que [...], cumpleaños, promociones, graduaciones (llora). Mi hijo se acaba de graduar y no pude estar ahí, pero es cierto que le das algo a tus hijos, porque siendo pobre, lo que le puedes ofrecer a un hijo es una educación. Al menos esa es la mentalidad nuestra, de los latinos, cuando venimos.

- ¿Cuál es motivo de la marcha del emigrante?
- ¿Qué objetivo pretende alcanzar con la emigración?
- ¿Cuáles son las razones de su sufrimiento?
- ¿Qué herramientas tiene el trabajador social para aliviar su sufrimiento?
- ¿Qué dificultades podría encontrar el trabajador social para alcanzar el principio de justicia social?
- ¿Qué condiciones podría presentar el trabajador social para colaborar con la persona y la comunidad en el encuentro con la persona vulnerable?
- ¿Qué recursos tienen los Estados para cooperar con la población migrante?
- Indica las intervenciones que el trabajador social podría realizar directamente sobre el inmigrante y sobre la comunidad para lograr un mayor bienestar social e individual.

Bibliografía

- American Psychological Association (2017). *Multicultural Guidelines: An Ecological Approach to Context, Identity, and Intersectionality*. Washington: APA. <https://www.apa.org/about/policy/multicultural-guidelines.pdf>
- ANECA (2004). *Libro blanco. Título de grado en Trabajo Social*. España: ANECA.
- Bermejo, J. (1993). *Relación pastoral de ayuda al enfermo*. Madrid: San Pablo.

- Bermejo, J. (2012). *Empatía terapéutica. La compasión del sanador herido*. Madrid: Desclée de Brouwer.
- Bernát, A., Kertész, A., Tóth, F. (2016). Solidarity Reloaded: Volunteer and Civilian Organizations during the Migration Crisis in Hungary. *Review of Sociology*, 26(4), 29-52.
- Canda, E. (2008). Spiritual connections in social work: Boundary violations and transcendence. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 27(1), 25.
- Crisp, B. R. (2020) Charting the Development of Spirituality in Social Work in the Second Decade of the 21st Century: A Critical Commentary. *The British Journal of Social Work*, 50(3), 961–978.
- European Council (11 April 2020). *A new strategic agenda 2019-2024*. <https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2019/06/20/a-new-strategic-agenda-2019-2024/>
- Consejo General del Trabajo Social (2001). *Código deontológico de trabajo social*. Consejo General del Trabajo Social.
- Feito, L. (2007). Vulnerabilidad. *Anales Sistema Sanitario Navarro*, 30(3), 7-22.
- Furness, S., Gilligan, P. (2010). *Religion, Belief and Social Work: Making a Difference*. Portland: The Policy Press.
- Galland, L. (2008). A little tenderness goes a long way. *Nursing*, 38, 56hn4.
- García-Campayo, J., Sanz Carrillo, C. (2002). Salud mental en inmigrantes: el nuevo desafío. *Medicina Clínica*, 118(5), 187-191.
- Gardner, F. (2020) Social work and spirituality: Reflecting on the last 20 years. *Journal for the Study of Spirituality*, 10(1), 72-83.
- George, M. (2010). A theoretical understanding of refugee trauma. *Clinical Social Work Journal*, 38(4), 379-387.
- George, M., Ellison, V. (2015). Incorporating Spirituality into Social Work Practice with Migrants. *British Journal of Social Work*, 45, 1717-1733.
- Giménez, G. (1997). *Ser joven a fin de siglo*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Guinsberg, E. (2005). Migraciones, exilios y traumas psíquicos. *Política y cultura*, 23, 161-180.
- Hick, S. (2009). Mindfulness and social work: paying attention to ourselves, our clients, and society. En S. Hick, *Mindfulness and Social Work* (pp.135-148). Chicago: Lyceum Books.
- International Organization for Migration. (25 April 2021). International Organization for Migration. Reports of migrations in the world 2020: Retrieved from https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020_es.pdf
- Kabat-Zinn, J. (1994). *Wherever You Go There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*. New York: Hyperion.
- Krause, U., Schmidt, H. (2020). Refugees as Actors? Critical Reflections on Global Refugee Policies on Self-reliance and Resilience. *Journal of Refugee Studies*, 33(1), 22–41.

- Kunz, E. (1981). Exile and resettlement: Refugee theory. *International Migration Review*, 15, 42-51.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Lévinas, E. (1995). *Humanismo de otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- Lévinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Madrid: Antonio Machado.
- Madrid, J. (2005). *Los procesos de la relación de ayuda*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Migration Data Portal. (25 April 2021). *Migration Data Portal*. Total number of international migrations at mid-year 2020: Retrieved from https://migrationdataportal.org/data?i=stock_abs_&t=2020
- Moss, B. R. (2011). The pedagogic challenge of spirituality: A "co-creative" response. *Social Work Journal*, 12(6), 595-613. <https://doi.org/10.1177/1468017310394239>
- Neff, K. (2003b). Self-compassion: An alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself. *Self and Identity*, 2, 85-102.
- Nouwen, H. J., MacNeill, D. P., Morrison, D. A. (2006). *Compassion: A Reflection on the Christian Life*. Revised ed. Garden City, NY: Doubleday.
- WHO Executive Board, 144. (2018). Promoting the health of refugees and migrants: draft global action plan, 2019–2023: report by the Director-General. World Health Organization. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/327515>
- Pangrazzi, A. (1990). *El mosaico de la misericordia*. Santander: Sal Terrae.
- Polinska, W. (2004). *Civilizing Natures: Race, Resources and Modernity in Colonial South India*. Brunswick: Rutgers University Press.
- Potocky, M., Naseh, M. (2019). *Best Practices for Social Work with Refugees and Immigrants*. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Riesto, V., García, J. (2002). *Camino de hospitalidad al estilo de San Juan de Dios*. Roma: Curia General de la Orden Hospitalaria de S. Juan de Dios.
- Sartre, J. (1983). *La puerta respetuosa / A puerta cerrada*. Bogotá: Orbis.
- Srivastava, R. (2007). *The Healthcare Professional's Guide to Clinical Cultural Competence*. Toronto: Elsevier.
- Torralba, F. (1998). *Antropología del cuidar*. España: Mapfre.
- Torralba, F. (2002). *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina.
- Torralba, F. (2003). *Sobre la hospitalidad*. Madrid: PPC.
- Torralba, F. (2010). *Inteligencia espiritual* (4a Ed.). Barcelona: Plataforma actual.
- Vázquez-Aguado, O. (2002). Trabajo social y competencia intercultural. *Porturalia*, 2, 125-138.
- Wallerstein, I. (2007). *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairós.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.

- Wimmer, A., Glick-Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation–state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301-334.
- Zohar, D., Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plaza y Janés.

IV.2. Espiritualidad, trabajo social y empoderamiento de la mujer: instrumentos para el cambio

DOI: 10.6094/UNIFR/221551

M^a Dolores Pereñíguez Olmo

Aaron Muñoz Devesa

Introducción

A lo largo de este capítulo, los lectores podrán hacer un recorrido por las habilidades y estrategias de los trabajadores sociales para trabajar con mujeres, desde una perspectiva espiritual. Cuidar, acompañar y empoderar desde una perspectiva de género son tareas arraigadas en esta profesión, enfocadas al cuidado del otro. Desde la espiritualidad, el trabajo de los profesionales del trabajo social se basará en ayudarlas a ser protagonistas de su propia vida, contribuyendo también a la transformación de estructuras sociales y discursos que consideran que las mujeres ya han logrado la igualdad efectiva y están luchando por que se logre de una manera real.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores empatizarán con las situaciones de violencia que sufren las mujeres en el mundo.

Los lectores adquirirán una comprensión ética y profesional de la espiritualidad en la práctica del trabajo social con mujeres.

Los lectores comprenderán la espiritualidad en la diversidad como una dimensión universal.

Habilidades

Los lectores podrán beneficiarse de la autocompasión en la práctica con mujeres.

Los lectores serán capaces de empoderar a sus usuarias desde una perspectiva de género, no paternalista.

Actitudes

Los lectores, como profesionales sociales, podrán integrar el concepto de violencia social, lo que hará que tomen conciencia de las situaciones de vulnerabilidad de la mujer.

Los lectores, como estudiantes, mostrarán una actitud / mente abierta ante sus propios valores, convicciones y actitudes con respecto a la dimensión religiosa o espiritual de la existencia humana.

1. Mujer y vulnerabilidad social. Un acercamiento a la realidad de la mujer actual

Según Weil (1996), toda persona presenta la necesidad espiritual de jerarquía, mediante la cual se establece el ordenamiento de los fenómenos en función del valor asignado. Esta necesidad “está constituida por una cierta veneración, por una cierta devoción a los superiores, considerados no en sus personas o en el poder que ejercen, sino como símbolos” (Weil, 1996, p.35).

Así, el problema no se encuentra en la jerarquía, sino en la injerencia de la voluntad de poder del ser humano que instrumentaliza los símbolos en su propio beneficio, ya sea individual o colectivo, como bien se aprecia en el paradigma patriarcal, que hace una distinción entre hombre-mujer, diferenciándolos bajo roles de dominación-sumisión.

A lo largo de la historia puede observarse cómo esta dicotomía hombre-mujer marcada por la supremacía masculina ha determinado el rol secundario de la mujer y lo femenino, relegándolos al ámbito privado y doméstico, rol cuidador impuesto por el mundo de los hombres, al igual que las profesiones históricamente destinadas a la mujer: docencia, enfermería o trabajo social. Desde la antigüedad, la sociedad ha tenido la convicción de que cada uno cumplía con su función; el hombre y la mujer, cada uno a su manera, cumplían el papel predestinado por la naturaleza, considerando las tareas del hombre de mayor relevancia al estar en la vida pública y laboral (Busto, 1996). Las mujeres eran consideradas inferiores a los hombres por naturaleza, débiles y emocionales, inclinadas al mal y con poca capacidad de razonamiento, es decir, eran consideradas como imperfecciones del hombre (Díaz de Greñu, 2010, p.32-33).

Sin embargo, desde el siglo XIX, las mujeres han despertado en su conciencia y dignidad individual, haciéndose reconocibles a través de la lucha emancipadora del mundo de los hombres para lograr su autorrealización, no como lucha de clases, sino como defensa de su dignidad, ya que el género, al ser una construcción social, no debería determinar la autorrealización de una persona por su genitalidad.

Así, la historia de la mujer ha estado marcada por el sufrimiento de no poder realizarse, de no ser libre por falta de posibilidades, por la frustración generada entre sus necesidades reales y las impuestas. Aun así, la mujer encontró en la espiritualidad un lugar de paz:

La espiritualidad es más atractiva para la mujer porque valida los valores tradicionalmente femeninos del cuidado, pero también la ayuda a manejar la doble (o triple) carga de la femineidad contemporánea: atender las necesidades materiales y emocionales de su familia en la esfera privada; a veces, también cuidar a los padres mayores y tener que trabajar en la esfera pública (aunque generalmente dentro de las profesiones asistenciales)” (Fedele y Knibbe, 2013)

Hoy, la espiritualidad podría colaborar en la plena realización de la igualdad entre las personas en términos de sexo o género, ya que son meras expresiones de la dignidad del ser humano, polos complementarios y necesarios para la plena realización de la totalidad de la vida, que podríamos llamar ecuanimidad (Torralba, 1998). Por este motivo, la espiritualidad secular, que nos invita a la autocompasión, puede considerarse un mecanismo subversivo al anteponer el cuidado de uno mismo al del otro, relegando esta tarea, puesto que es común, a cualquiera. A lo largo de este capítulo describiremos brevemente el sufrimiento de la mujer por cuestiones de género, la contribución de la espiritualidad para aliviarlo y la realización de la mujer a través del trabajo social (Fedele, 2019).

Partimos de la premisa de que, históricamente, ser mujer significa experimentar diversas formas de diferencia y discriminación social que actúan simultáneamente y la colocan en una posición de vulnerabilidad social, independientemente de las características individuales de cada mujer (como el nivel educativo, las actitudes y/o expectativas, entre muchas otras) e independientemente de las características estructurales de la sociedad en la que vive

(Lockheed, 2010). Para contextualizar y hacer comprensible el objeto de este texto, es necesario abordar el rol que las sociedades patriarcales han otorgado a la mujer y la asunción de roles que no les pertenecían para sentirnos incluidas, roles masculinos que favorecieron su inclusión (De Beauvoir, 2009). Las mujeres hoy reclaman y asumen su condición femenina, sabiendo qué roles o características no quieren perder (como un mayor y mejor manejo de las habilidades emocionales o una mayor inteligencia intuitiva, por poner algunos ejemplos), pero también de qué otras características atribuidas al género quieren liberarse (sumisión, ser el “sexo débil”, y un largo etcétera) (Batliwala, 1997; León, 1997).

En la construcción social de esta diferencia entre hombre y mujer son claves los conceptos de sexo y género, que han sido, en muchas ocasiones, utilizados para designar lo mismo, a pesar de ser conceptos muy diferentes, fundamentales para entender las desigualdades que históricamente se han construido entre hombre y mujer (Conway, Bourque y Scott, 2013; Lamas, 2013). El concepto de sexo se refiere a las características fisiológicas diferenciales de hombres y mujeres, mientras que género hace referencia a la idea de una construcción cultural que asigna jerárquicamente diferentes formas de comportamiento y roles a mujeres y hombres en función de su diferencia sexual (Espinoza, 2016). El género es, por tanto, una variable multidimensional entendida como los roles, valores, funciones y expectativas que se atribuyen de manera diferente a mujeres y hombres en el imaginario colectivo que viene determinado por la espiritualidad de una población.

El concepto de género enmascara las atribuciones adjudicadas a los sexos, confirmando a cada uno de ellos un poder diferenciado construido sobre la base de la cultura y que otorga estatus distintos. Detrás de esta conceptualización se esconde el sexismo (Cowie, Greaves y Sibley, 2019), entendido como el poder que un grupo humano ejerce sobre otro por razón de su sexo. Sau (2002), en su diccionario ideológico feminista, lo define como:

El conjunto de todos y cada uno de los métodos empleados en el seno del patriarcado para poder mantener en situación de inferioridad, subordinación y explotación al sexo dominado: el femenino [...]. El sexismo abarca todos los ámbitos de la vida y las relaciones humanas, de modo que es imposible hacer una relación, no exhaustiva, sino tan siquiera aproximada de sus formas de expresión y puntos de incidencia. (Sau, 2002, p.257)

Siguiendo esta definición y al objeto de comprender el concepto de sexismo y las diferencias estructurales entre hombres y mujeres, debemos abordar el concepto de patriarcado, identificado como el origen directo de estas desigualdades (Facio y Fries, 2005). Las instituciones sociales, articuladas en el patriarcado, se han desarrollado en torno a la figura masculina, contando con una dominación ideológica naturalizada e impuesta. Lerner define el patriarcado como:

La manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre la mujer y los hijos en la familia y la expansión de ese dominio sobre la mujer en la sociedad en general. (Lerner, 1990, p.84)

Hablamos, entonces, de un sistema de organización social histórica que vincula posiciones clave de poder con la figura masculina. A pesar de los logros alcanzados por las mujeres en los diferentes ámbitos de la vida social, los rostros visibles del poder económico y político

siguen estando representados por hombres, sin que exista una forma concreta y explícita de institucionalizar esta discriminación contra la mujer (Fernández-Montaño, 2015).

2. Mujer, sufrimiento social y vulnerabilidad. El papel del trabajador social con las mujeres en un contexto desigual

Para hablar hoy de género y vulnerabilidad, tenemos que enmarcar estos elementos en el contexto de la era global y en cómo los procesos de globalización se traducen actualmente en un contexto de cambios generalizados de las características definitorias de la sociedad industrial. La globalización económica, social y cultural ha provocado un aumento de la fragilidad de las condiciones en las que se fundamenta la capacidad de participar en las formas de vida, costumbres y actividades ordinarias de la sociedad (Potrafke y Ursprung, 2012). Ha aumentado el riesgo de exclusión como consecuencia de un nuevo escenario económico, político y social, donde la mujer va a ocupar un espacio de especial fragilidad. Si bien el proceso de globalización ha dado lugar a nuevas posibilidades de crecimiento, este fenómeno también ha propiciado un desarrollo desigual del mundo que afecta principalmente a la mujer (Keller y Utar, 2018). Quizás la transformación más profunda tenga que ver con el efecto que estos procesos de cambio global han tenido sobre la mujer y las relaciones de género, sobre su individualidad, sobre la maternidad y el cuidado de la familia, la estructura familiar y las implicaciones que todo ello conlleva para la desigualdad de género. Las transformaciones en la estructura familiar, la inserción de la mujer como nueva fuerza laboral en los regímenes productivos globales, la feminización de las migraciones o la feminización de la pobreza son algunas de las transformaciones asociadas a este nuevo orden (Khatri Babbar, 2017), que coloca a las mujeres en una posición de subordinación y las convierte en usuarias especiales del trabajo social. En este sentido, la Federación Internacional de Trabajadores Sociales define esta ciencia como “profesión basada en la práctica y disciplina académica que promueve el cambio y el desarrollo social, la cohesión social, y el fortalecimiento y la liberación de las personas. Los principios de la justicia social, los derechos humanos, la responsabilidad colectiva y el respeto a la diversidad son fundamentales para el trabajo social” (IFSW, 2020). El trabajo social con mujeres reconoce que la toma de conciencia crítica a través de la reflexión sobre las fuentes estructurales de la opresión en base a criterios como el género, así como el desarrollo de estrategias de acción para salvar barreras estructurales y personales, son fundamentales para esta práctica, cuyos objetivos son el empoderamiento y la liberación de la mujer.

Una de las principales características derivadas de este mundo globalizado es el individualismo (Rose, 1995). El individualismo está asociado al alejamiento de las personas de sus grupos y comunidades más directos, en un entorno donde las personas tienen la opción de elegir lo que quieren hacer con sus vidas, mientras que ha aumentado su dependencia del mercado (Foucault, 2007). Las mujeres de hoy se ven doblemente afectadas por este individualismo, característico de las sociedades modernas. Con su incorporación al mundo laboral, el vínculo económico y psicológico con los hombres existente en épocas anteriores deja de existir, lo que conduce a una transformación de las relaciones familiares y sociales. De ahí derivan los nuevos roles que desempeñan, asumiendo que tienen las mismas oportunidades que los hombres, pero con la carga histórica del sometimiento femenino sobre ellas, en un contexto aún heteronormativo. La mujer sufre más vulnerabilidad social, más violencia social (o estructural), entendida, según Farmer, como:

La violencia ejercida sistemáticamente por todos los que pertenecen a un determinado orden social: de ahí el malestar que estas ideas provocan en una economía moral todavía orientada a atribuir elogios o culpas a actores individuales. En resumen, el concepto de violencia estructural pretende informar el estudio de la maquinaria social de la opresión. La opresión es el resultado de muchas condiciones, la menor de las cuales reside en la conciencia. (Farmer, 2004, p.307)

Podríamos, entonces, definir la violencia social como una forma de violencia contra la mujer, simplemente porque lo es. Y la violencia contra la mujer se construye socialmente sobre el modelo relacional patriarcal y se refuerza continuamente. Formas explícitas de violencia social contra la mujer son los micro sexismos presentes en nuestra vida cotidiana, los discursos estereotipados que se refieren a la mujer como sujeto dependiente, la construcción social aceptada de la identidad femenina (astuta, traidora, entre otros muchos adjetivos peyorativos), la creencia en una rivalidad entre mujeres, el uso de lenguaje y expresiones sexistas, la objetivación del cuerpo de la mujer entendido como objeto, como fetiche, el encubrimiento y la negación de la mujer a través de su invisibilidad, la reducción de la mujer a su trabajo reproductivo. Estos, entre otros muchos, son elementos estructurales en la arquitectura de la violencia contra la mujer (Kleinman, Veena y Lock, 1997; Lockwood, Palazzolo y Savage, 2012). La revisión de la literatura especializada nos da una perspectiva sobre determinadas formas de vulnerabilidad, dejando a las protagonistas reducidas a tres esferas: violencia de género, mercado laboral y maternidad (Clavijo y Aguirre, 2002). De ahí que sea tan importante desenmascarar todas estas prácticas discriminatorias, que siguen existiendo en la vida cotidiana, configuran nuestra realidad más inmediata y abonan el terreno sobre el que se cultiva toda violencia.

Un ejemplo de cómo esta violencia afecta a las mujeres puede observarse en aquellos casos en que la mujer antepone las necesidades de los demás a las propias, dando como resultado un déficit de autocompasión. La cultura occidental establece que la compasión hacia el otro es digna de elogio, pero ser compasivo con el sufrimiento propio, en el caso de la mujer, se considera victimismo o debilidad; esta compasión hacia el otro puede dar lugar a fatiga y agotamiento como resultado de los roles que la mujer desempeña, además de tener consecuencias sobre su propia salud al no ocuparse de sí misma como es debido (Bluth, Campo, Futch y Gaylord, 2017; Leadbeater, Kuperminc, Blatt y Hertzog, 1999; Nolen-Hoeksema, Larson y Grayson, 1999; Lynch y Lobo, 2012). La sociedad en su conjunto, a su vez, tanto por el individualismo como por el narcisismo, no muestra empatía hacia el otro, por lo que ambas partes, mujer y sociedad, podrían mejorar ambas habilidades espirituales: autocompasión-compasión. De este modo, podríamos desarrollar un sistema humano basado en el amor donde los sexos no se enfrenten, sino que se comprendan. La defensa y apoyo de los derechos humanos y la justicia social son la motivación y justificación del trabajo social.

Para mitigar el sufrimiento de las mujeres, sin embargo, el trabajador social podría centrarse en la necesidad espiritual de libertad, igualdad y honor (Weil, 1996). Siguiendo a Weil, la libertad “consiste en la posibilidad de elección, por supuesto, una posibilidad real. [...] Se trata de una necesidad del alma, ya que cuando la inteligencia no es feliz, toda el alma enferma” (1996, pp.30; 38).

Si hablamos de violencia contra la mujer, una de sus formas (entendiendo que hay muchas otras formas de violencia sutil y estructural), que actualmente afecta a una de cada tres

mujeres en el mundo, es la violencia física y/o sexual. En términos globales, el 35 por ciento de las mujeres ha sufrido violencia física o sexual, sin incluir el acoso sexual. Otros datos que nos muestran la magnitud de este problema en el mundo revelan que cada día 137 mujeres son asesinadas por miembros de su propia familia. A escala mundial, incluso antes de que empezara la pandemia de COVID-19, una de cada tres mujeres sufría violencia física o sexual, en su mayoría por parte de su pareja, hecho que se vio agravado durante los períodos de confinamiento, que obligó a las mujeres que pudieran estar sufriendo violencia de género a permanecer en sus hogares con la persona que ejercía violencia sobre ellas (ONU Mujeres, 2021). Además, desde que estalló la pandemia, las estadísticas muestran que, en muchos países, han aumentado las llamadas a los servicios de atención a las víctimas de violencia doméstica. En estas situaciones excepcionales, donde la necesidad ha exigido la adaptación de los profesionales a nuevas formas y metodologías de intervención, con el uso de las nuevas tecnologías y la línea telefónica como principales herramientas en lugar del contacto directo que siempre ha sustentado la práctica del trabajo social, se ha reforzado el valor de escuchar y hablar, adquiriendo ahora un valor añadido y reafirmando el rol de los trabajadores sociales para acompañar en el proceso desde el respeto y el cuidado, evitando que las víctimas se sientan solas (Consejo General del Trabajo Social, 2020).

Si bien, en la actualidad, han alcanzado un mayor nivel de libertad para poder emanciparse de los hombres gracias a su libertad económica y laboral, las mujeres continúan sufriendo dificultades para elegir, puesto que la conciliación y la atención familiar continúan siendo asignadas mayoritariamente a la mujer, trabajo que incluso, por el pasado histórico femenino, es despreciado a nivel social. Por tanto, se requiere un empoderamiento no solo de la mujer sino también de la atención familiar como tarea fundamental para garantizar la vida. Por consiguiente, no solo hay que luchar contra la discriminación de la mujer, sino que debemos liberar culturalmente lo femenino para que la mujer pueda desarrollar sus cualidades en plena libertad.

El condicionamiento psicológico o la presión social han hecho que la mujer sea incapaz de ser ella misma o de realizarse desde su perspectiva femenina. En este sentido, el trabajador social podría colaborar con las mujeres en el autoconocimiento para descubrir las estructuras psico-socio-espirituales que las oprimen en su autorrealización (Torralba, 2003). Un gran número de mujeres experimenta sentimientos de culpa, vergüenza, inseguridad, miedo ... que las limitan en su vida diaria, como puede observarse actualmente en el abuso del poder sexual por parte del hombre sobre la mujer. A su vez, el patriarcado también puede hacer que la emocionalidad o la sensibilidad se viva como algo despreciable que puede derivar en estrés emocional o represión emocional en su intento de ser tratadas como iguales a los hombres. Y, ciertamente, ambos sexos convergen en una misma naturaleza común, pero esta no tiene por qué ser vivida de la misma manera que predica el patriarcado, imponiendo una sola masculinidad como forma de vivir el ser personal. Así, vemos que tanto hombres como mujeres pueden experimentar la opresión de la masculinidad impuesta por el paradigma patriarcal, ya que la sensibilidad ha sido desterrada de la vida cotidiana. Frases como *tú puedes, no llores, no ha estado tan mal, tienes que ser fuerte* ... manifiestan esa mentalidad opresiva de lo emocional, algo ya descrito como anomalía humana en el helenismo clásico, como bien refirió Aristóteles.

Guardini (2003) afirmó que ser libre “significa pertenecer a uno mismo, ser uno con uno mismo” (p.117), así que, como reconoce Lévinas (1997), el trabajador social debe sentir que

“la responsabilidad hacia los demás es anterior a mi libertad” (p.263). Al salvaguardar la libertad de la mujer, dentro y fuera de su persona, el trabajador social permitiría que esta obtuviera el reconocimiento de su igualdad al gozar del reconocimiento público y general, puesto que, como afirma Weil (1996, p.33) “a todo ser humano se le debe la misma cantidad de respeto y de consideración, porque el respeto se le debe al ser humano como tal, y en esto no hay gradaciones”, lo que se traduce en justicia o justicia social, según sea el caso individual o colectivo.

A todo ello hay que sumar el respeto debido a todo ser humano por la dignidad que presenta, ya que “tal respeto es idéntico para todos, e inmutable, mientras que el honor no se relaciona simplemente con el ser humano como tal sino con éste considerado en su entorno social” (Weil, 1996, p.34). Si bien el honor es inherente a todo ser humano por su dignidad, le corresponde al otro reconocer ese honor mediante la alteridad y como ser necesario (Torralba, 1998).

En este sentido, el trabajador social podría colaborar con la sociedad en la práctica de la mirada hacia la mujer y lo femenino, reeducando en valores saludables, para que tanto la mujer como lo femenino puedan ser incluidos, reconocidos y valorados en la ideología universal, liberadora y potenciadora de lo más propio del género femenino. Para ello, son un buen comienzo los movimientos espirituales femeninos generadores de hermandad.

3. Trabajo social y espiritualidad: el empoderamiento femenino como instrumento de cambio social

El trabajo social es una profesión asistencial cuyo objetivo profesional es intervenir en determinadas dimensiones fundamentales de las personas, promoviendo la intervención más conveniente para mejorar sus condiciones de vida, posibilitando la atención, el cuidado y la defensa de los colectivos más vulnerables (ANECA, 2004), en el marco de un modelo tradicional femenino de *cuidadoras sociales* (Lima, 2014; Red Europea de Lucha contra la Pobreza, 2015). Históricamente, la feminización forma parte de la profesión del trabajo social y del ámbito académico, pero también de la población atendida (Agrela, Gutiérrez y Fernández, 2016).

En la práctica, el trabajo social con mujeres implica empoderarlas y convertirlas en protagonistas de sus propias vidas, a través de intervenciones no paternalistas que informen y acerquen los recursos comunitarios a estas mujeres en los diferentes ámbitos de acción: social, legal, educativo y/o laboral, entre otros; asesorarlas y orientarlas para avanzar en la definición de su propio proyecto personal, con las derivaciones que éste requiera en aspectos específicos: profesional, educativo, familiar o social; intervenir con ellas siempre a favor de una mejor calidad de vida y apoyarlas, mostrándoles que tienen que ser ellas las partícipes de su proyecto de mejora de vida y las que, con apoyo profesional y de su entorno social, cambien o erradiquen situaciones que podrían perjudicar determinados aspectos de sus vidas (Martín Estalayo, 2018).

El objetivo de trabajar con mujeres será lograr la equidad, no la igualdad, respetando su honor y dignidad. Para ello, debemos utilizar la autocompasión para poner límites, lo que a través del empoderamiento facilitará la asunción de responsabilidades y la aceptación de consecuencias en plena libertad social e individual. Para mejorar la autocompasión, puede emplearse la siguiente intervención, tanto individualmente como en grupo. El objetivo es

conocer las voces autocríticas, aprender de ellas y convertirlas en voces amistosas y motivadoras (Neff y Germer, 2020):

- a) Elige conductas desagradables e inútiles, tales como conductas complacientes.
- b) Toma conciencia de las manifestaciones de las voces autocríticas: ¿qué palabras y entonación utiliza nuestra mente?
- c) Sé consciente de las consecuencias de estas voces: ¿cómo te hacen sentir estas voces autocríticas?
- d) Responde con comprensión a estas voces.
- e) ¿Por qué han durado tanto las voces autocríticas? ¿Han servido alguna función protectora, incluso si no eran adaptativas? ¿Cuáles fueron las motivaciones de esas voces? Si no encontramos el beneficio de estas voces, reconoceremos las buenas intenciones de nuestra mente y nos mostraremos autocompasivos hacia ella.
- f) Escribe una carta a ti misma como si fuera para una amiga con los mismos problemas con frases como "Deseo que seas feliz y estés a salvo de todo sufrimiento", "Te amo y te valoro", "Puedes contar conmigo para lo que necesites".
- g) Toma decisiones después de escuchar estas voces autocompasivas y respeta tus necesidades.

Conclusión

Como se ha comentado a lo largo de este capítulo, es innegable que la función del trabajo social es desempeñada principalmente por mujeres y que las mujeres también se configuran como grupo de intervención, ya sea como consecuencia de problemas en el núcleo familiar, por situaciones de violencia de género, etc. (Richmond, 1995). El trabajo social es un foco importante desde el que brindar formas de intervención que contribuyan a la transformación de las estructuras y discursos sociales que consideran que las mujeres ya han logrado la igualdad efectiva y luchan porque se logre de manera real (Alcazar-Campos, 2014; Dominelli, 2002; Van Den Bergh y Lynn, 1986). Por tanto, no se trata de redefinir nuevas masculinidades y feminidades, sino de restablecer los valores asignados al género. Las mujeres han venido ocupando su espacio en un mundo regido por la lógica heteronormativa, aunque todavía queda un largo camino por recorrer. Es necesario refundar el espacio femenino. Esto significa marcar una profunda transformación cultural, que tienda a lograr una mayor equidad y sostenibilidad en el sistema de vida en común, metas compartidas por la práctica del trabajo social. Los hombres y las mujeres tenemos que trabajar juntos para redefinir nuestras raíces y nuestros roles, pero también, como mujeres, es necesario que mantengamos nuestro propio espacio para reconstruir libremente nuestra propia condición de mujeres.

Preguntas para la autorreflexión

- ¿Qué prioridad debemos dar como profesionales del trabajo social a efectuar cambios en la situación de una mujer que (pensamos) reportarán un mayor bienestar, a pesar de que ella no los quiera efectuar?

- ¿Qué sucede cuando, como profesionales, analizamos un problema desde una perspectiva de género, entendiendo los factores que dan lugar a una posición subordinada de la mujer, pero este análisis solo exige una intervención específica que será beneficiosa a corto plazo pero reproduce su situación de desigualdad?

Bibliografía

- Agrela, B., Gutiérrez, C., Fernández, T. (2016). Repensar la ética en Trabajo Social desde una perspectiva de género. *Cuadernos De Trabajo Social*, 30(1), 51-64.
- Alcazar-Campos, A. (2014). Miradas feministas y/o de género al Trabajo social, un análisis crítico. *Portularia*, 14(1), 27-34.
- ANECA. (2004). *Libro Blanco del Trabajo Social*. http://www.aneca.es/var/media/150376/libroblanco_trbjsocial_def.pdf
- Batliwala, S. (1997). El significado del empoderamiento de las mujeres. Nuevos conceptos desde la acción. En M. León (Ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres* (pp.187-211). Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.
- Bluth, K., Campo, R., Futch, W., Gaylord, S. (2017). Age and Gender differences in the Associations of Self-Compassion and Emotional Well-being in a Large Adolescent Sample. *Journal of Youth Adolescence*, 46, 840-856.
- Clavijo, C., Aguirre, M. (2002). *Políticas sociales y estado de bienestar en España: las migraciones: informe 2002*. Madrid: Fundación Hogar del Empleado.
- Conway, J., Bourque, S., Scott, J. (2013). El concepto de género. En M. Lamas (Ed.), *El género. La construcción social de la diferencia sexual* (pp.21-33). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Consejo General del Trabajo Social (2020). *El Trabajo Social en Violencia de Género ante la situación del COVID-19*. Madrid: Grupo Estatal de Intervención en Emergencias Sociales.
- Cowie, L., Greaves, L., Sibley, C. (2019). Sexuality and sexism: Differences in ambivalent sexism across gender and sexual identity. *Personality and Individual Differences*, 85-89.
- De Beauvoir, S. (2009) [1949]. *The Second Sex*. Trad. C. Borde, S. Malovany-Chevallier. Random House: Alfred A. Knopf.
- Dominelli, L. (2002). *Feminist social work theory and practice*. New York: Palgrave.
- Espinoza, N. (2016). La moral, los roles, los estereotipos femeninos y la violencia simbólica. *Humanidades*, 1-32.
- Facio, A., Fries, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho de Buenos Aires*, 259-294.
- Farmer, P. (2004). An anthropology of structural violence. *Current Anthropology*, 45(3), 305-325.
- Fedele, A. (2019). Spirituality and Gender. En B. Flanagan, L. Zsoltnai (Eds.), *The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions* (pp.135-141). New York: Routledge.

- Fedele, A., Knibbe, K. (2013). Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality. En A. Fedele, K. Knibbe, *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches* (pp.1-27). New York: Routledge.
- Fernández-Montaña, P. (2015). Trabajo Social feminista: una revisión teórica para la redefinición práctica. *Trabajo Social Global*, 5(9), 24-39.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Guardini, R. (2003). *Cartas sobre la formación de sí mismo*. Madrid: Palabra.
- International Federation of Social Workers, IFSW. (2020). *Global Definition of Social Work*. Rheinfelden: IFSW.
- Khatri Babbar, S. (2017). Globalization and Gender. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 22(5), 6-8.
- Kleinman, A., Veena, D., Lock, M. (1997). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Keller, W., Utar, H. (2018). *Globalization, gender and the family*. Cambridge: NBER National Bureau of Economic Research.
- Lamas, M. (2013). La antropología feminista y la categoría "género". En M. Lamas, *El género. La construcción social de la diferencia sexual* (pp.97-125). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leadbeater, B., Kuperminc, G., Blatt, S., Hertzog, C. (1999). A multivariate model of gender differences in adolescents' internalizing and externalizing problems. *Developmental Psychology*, 35, 1268-1282.
- León, M. (1997). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá: T/M Editores.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Lévinas, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lima, A. (coord.) (2014). *I Informe de los Servicios Sociales en España*. Madrid: Colegio General de Trabajo Social.
- Lockheed, M. (2010). *Gender and social exclusion*. IAE Educational Policy Series nr.12. Paris: UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190248>.
- Lakewood, H., Palazzolo, K., Savage, M. (2012). 'I'm not sexist, but...': How ideological dilemmas reinforce sexism in talk about intimate partner violence. *Discourse & Society*, 23(6), 643-656.
- Lynch, S., Lobo, L. (2012). Compassion fatigue in family caregivers: a Wilsonian concept analysis. *Journal of Advanced Nursing*, 68(9), 2125-2134.
- Martín Estalayo, M. (2018). El Orgullo en Trabajo Social: Mujer, poder, conocimiento y profesión. *Cuadernos de Trabajo Social*, 31(2), 309-320.
- Nolen-Hoeksema, S., Larson, J., Grayson, C. (1999). Explaining the gender difference in depressive symptoms. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, 1061-1072.
- Neff, K., Germer, C. (2020). *Mindfulness y Autocompasión. Un método seguro para aumentar la fortaleza y el desarrollo interior y para aceptarse a uno mismo*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

- Potrafke, L., Ursprung, H. W. (2012). Globalization and gender equality in the course of development. *European Journal of Political Economy*, 28(4), 399-413.
- Red Europea de Lucha contra la Pobreza y la Exclusión Social. (2015). *V Informe sobre El Estado de la Pobreza en España*. Madrid: EAPN.
- Richmond, M. (1995). *El caso social individual; El diagnóstico social*. Madrid: Talasa.
- Rose, N. (1995). The Death of the Social: Re-figuring the Territory of the Government. *Economy and Society*, 25(3), 327-356.
- Sau, V. (2002). *Diccionario ideológico feminista*. Barcelona: Icaria.
- Torralba, F. (1998). *Antropología del cuidar*. España: Mapfre.
- Torralba, F. (2003). *Sobre la hospitalidad: Extraños y vulnerables como tú*. Madrid: PPC.
- UN Women. (2021). *UN Women*. Retrieved from: The shadow pandemic: violence against women during COVID-19: <https://www.unwomen.org/en>.
- Van Den Bergh, N., Lynn B., C. (1986). *Feminist visions for social work*. Washington DC: National Association of Social Workers.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.

IV.3. Espiritualidad y salud mental

DOI: 10.6094/UNIFR/221552

Francisco José Moya-Faz

Klaus Baumann

Introducción

La psicología es una ciencia básica cuyo objeto de estudio es el comportamiento humano y la conducta a nivel motora (lo que una persona es capaz de hacer), a nivel emocional (lo que siente una persona) y a nivel cognitivo (lo que piensa una persona) además de otros atributos o constructos humanos complejos como la conciencia, la experiencia, la personalidad, la inteligencia o la mente. También es objeto de la psicología comprender o explicar en qué se asemeja la actividad mental y en qué se diferencia entre individuos, generando diferencias individuales en función de su edad, sexo u otras condiciones biológicas o sociales (Fernández-Ballesteros, 2002), que afectan especialmente a las relaciones con uno mismo y los demás y el mundo. En el trabajo social, entonces, la condición mental de los clientes y, también, en una perspectiva distinta, del trabajador social, es parte del objeto del trabajo social: prevenir y afrontar los problemas sociales y promover el desarrollo social.

Todo lo que se ha dicho hasta ahora implica que la psicología tiene como objetivo, primero, describir las actividades mentales mediante múltiples medios de percepción e investigación empírica que luego busca explicar o comprender mediante la reflexión sistematizada (cf. Capítulo I.2: Método); a nivel práctico, la psicología también se esfuerza por mejorar el funcionamiento mental sobre la base de los conocimientos adquiridos. Las diferencias descritas empíricamente muestran una extensa gama de variedades con probabilidades estadísticas; en este sentido, la cuestión de la psicopatología también puede considerarse en términos de desviaciones estadísticas de lo que se considera el rango de funcionamiento “normal”. La Asociación Americana de Psiquiatría (2013) denomina, por tanto, a su compendio oficial y normativo de trastornos psiquiátricos “Manual diagnóstico y estadístico de trastornos mentales”. En la actualidad, se encuentra *vigente* su 5ª edición (“DSM-5TM”), como expresión del proceso continuo de investigación y conocimiento científico adquirido sobre *trastornos mentales*. Es decir, las funciones que son objeto de la psicología son susceptibles de patología o enfermedad, siendo entonces objeto de estudio de la psicopatología a nivel fenomenológico, así como de la psiquiatría a nivel médico y terapéutico.

Hablar de la dimensión psíquica o mental de la persona es considerar aspectos neurológicos, afectivos, cognitivos, ejecutivos o metacognitivos (que incluyen el tipo o la calidad de las relaciones sociales o del funcionamiento social). En cuanto a los aspectos afectivos, están constituidos por el estado de ánimo, los impulsos y las emociones que pueden dar lugar a elaboraciones más complejas como la autoestima o la empatía. También se tienen en cuenta aspectos cognitivos, desde los más básicos, como la atención, la sensación y la memoria, hasta los más elaborados y superiores, como el lenguaje, que hacen posible la gestión de la información, y que dan lugar a elaboraciones más complejas como la percepción que uno tiene de sí mismo o las auto-atribuciones. Se deben tener en cuenta los aspectos ejecutivos que influyen en la planificación o selección de estrategias o en la regulación de actos que condicionarían el autocontrol o la interacción. A nivel metacognitivo, están los aspectos que trascienden por completo a los anteriores, ubicándose en la esfera espiritual, como el pensamiento o la capacidad de amar. Pensar y amar introducen implícitamente la libertad y

son las características que diferencian al ser humano de otros animales, que también tienen funciones psíquicas.

En este nivel, la espiritualidad en relación con la calidad de vida y como protectora de la salud física y mental actúa como recurso psicosocial en el bienestar emocional y promueve aspectos como la resiliencia, el afrontamiento positivo o el apoyo social, ofreciendo pautas, guías o estrategias para afrontar el sufrimiento de la enfermedad mental sin alteración de la conciencia (González-Celis y Gómez-Benito, 2013). Se podría decir que es una experiencia trascendente única, específica y personal. Puede identificarse con la búsqueda personal y propósito de la vida (Frankl, 1945). De ahí su vinculación con procesos como el afrontamiento o la resiliencia en el contexto de situaciones estresantes o problemáticas y su eficacia confirmada en enfermedades mentales como la depresión, el suicidio, la ansiedad, la psicosis y la drogadicción (Koenig, 2009; Ronneberg et al., 2016), así como en enfermedades de carácter físico (Cohen y Koenig, 2003; Rivera-Hernandez, 2016).

La espiritualidad, como las religiones en general, también puede verse afectada por trastornos mentales y contribuir igualmente a los síntomas y al curso de la enfermedad de manera negativa (Griffith, 2010). Esta realidad ha sido uno de los factores y desafíos, además de los ideológicos, tanto en la práctica clínica como en el desarrollo de psicoterapias, por ejemplo, en el contexto del trastorno obsesivo compulsivo (Baumann, 2007), que marginaban el estudio y el reconocimiento de las necesidades, prácticas y recursos religiosos y espirituales de los pacientes con problemas de salud mental (Baumann, 2012).

Los temas que se desarrollarán a lo largo de este capítulo son: Problema alma-cuerpo o mente-cerebro. Espíritu y libertad; salud y enfermedad frente a normalidad y patología (*Condicionantes de salud mental y proyecto de vida y salud mental*); salud mental (culpa, dolor y depresión; angustia y ansiedad; sentido de la vida, vacío existencial y desesperanza y una digresión: *Suicidio, acto/hecho humano y enigmático*); problemas legales que puedan surgir en el curso de la enfermedad; espiritualidad y trabajo con personas con problemas de salud mental; necesidad de formación especializada.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores entenderán a la persona como un ser físico y espiritual.

Los lectores comprenderán la importancia de la experiencia personal de la enfermedad mental.

Los lectores advertirán la importancia del proyecto de vida en la salud de la persona.

Los lectores remarcarán la importancia del sentido de la vida en la salud de la persona.

Los lectores conocerán el efecto del vacío existencial y la desesperanza como factores de riesgo en el desarrollo de enfermedades mentales.

Los lectores delimitarán los problemas legales que acompañan a las enfermedades mentales.

Los lectores comprenderán la importancia de la formación en espiritualidad para trabajar con personas que padecen enfermedades mentales.

1. Problema alma–cuerpo o mente–cerebro

Con las múltiples aportaciones de las neurociencias en las últimas décadas, ha resurgido el viejo paradigma de la relación entre el alma y el cuerpo o (por qué no) la relación entre la mente y el cerebro.

Se sabe que aparecen alteraciones en la mente tras una lesión cerebral, del mismo modo que un deterioro de determinadas funciones cerebrales superiores, como la memoria y el pensamiento, provocan síndromes de demencia que conducen a un deterioro progresivo del funcionamiento cognitivo y frecuentemente emocional de la persona afectada.

Por otro lado, lesiones mejor definidas, por ejemplo, en el Circuito de Papez, suelen provocar amnesia y desorientación en los lóbulos frontal y temporal, o alteraciones en el lenguaje como las afasias. Además, un deterioro de las funciones superiores a nivel subcortical puede alterar el estado de ánimo a nivel afectivo, incluida la agresividad en el área de la amígdala del sistema límbico, relacionada centralmente con las emociones.

Basándose en hallazgos (hormonales) neurológicos y endocrinológicos, la psicofarmacología aprovecha el modo en que puede variar nuestra experiencia con la ingesta de ciertas sustancias psicoactivas que afectan nuestras funciones mentales. Los afectos pueden modificarse con antidepresivos, la ansiedad con psicodislépticos y tranquilizantes, y el sistema sensorial-perceptivo, así como la propia conciencia, se ven afectados por la ingesta de sustancias alucinógenas.

Partiendo de estas premisas, podemos decir, por un lado, que la vida mental está condicionada por la actividad cerebral y, por otro, que ciertos procesos psicológicos están relacionados con ciertas estructuras cerebrales, es decir, las funciones mentales están localizadas y son procesadas de alguna manera en el cerebro.

2. Espíritu y libertad

Hasta el momento sólo se han considerado dos aspectos de la realidad de la persona, el somático y biológico, por un lado, y el emocional y mental, por otro, deduciendo que la actividad psíquica y mental surge del funcionamiento cerebral. Cuando estudiamos determinadas patologías, surgen preguntas sobre cómo explicar y comprender determinados aspectos de la actividad cerebral.

Estos aspectos hablan más de alguien que de algo; hablan de la persona que experimentó la vivencia. La realidad humana no puede entenderse plenamente por lo biológico y cerebral ni por lo emocional y corporal, es decir, por el modelo psicosomático o biopsicosocial. En palabras de Viktor Frankl (1945, p. 32): “La unidad psíquico-corporal no constituye todavía la totalidad del ser humano. Hay que añadir un tercer elemento primordial a la totalidad del hombre: a él pertenece en esencia lo Espiritual ”.

Debe reconocerse la dimensión espiritual al abordar el estudio de la psicología y la psicopatología humana. Si reducimos el estudio de la persona a un paradigma científicamente biologista, solemos olvidar la dimensión espiritual. La mente por ser natural (psicosomática) puede explicarse (hasta cierto punto), pero la persona que trasciende su naturaleza debe entenderse (Barcia, 1979). Cuanto se trata a la persona desde el paradigma puramente científico, esta se deprecia y se ignora la realidad del ser humano puesto que, en palabras de G. Marañón: “si el hombre es persona, su manera de enfermar es personal” (Lain, 1962, p.74). Así pues, en el estudio de la persona, deben considerarse los problemas del cuerpo, los problemas del alma y los del libre albedrío, así como el entorno social, teniendo

en cuenta la realidad psicofísica donde anida el Espíritu y donde la persona está llamada a la realización de valores y de la trascendencia con toda su realidad.

3. Salud y enfermedad frente a normalidad y patología

Es bastante común utilizar como sinónimos los conceptos salud y normalidad y enfermedad y patología, aunque en realidad no lo son, de hecho, conviene diferenciarlos claramente.

La salud y la enfermedad provienen del contexto cultural, es decir, no son conceptos relacionados con las ciencias de la salud, sino que intentan dar una explicación causal a la enfermedad según la conceptualización que la cultura ha hecho.

Fue a finales de la Segunda Guerra Mundial, cuando Chisholm, primer director general de la Organización Mundial de la Salud (OMS), se refirió a que el sufrimiento de la humanidad no podía reducirse al hecho de no poder vivir en paz consigo misma como una familia humana; llamó la atención sobre el estudio de los problemas psicológicos que podrían obstaculizar el bienestar físico y mental. Ante tal preocupación y significado, en 1946 los expertos de la OMS identificaron la Salud Mental con Salud, ofreciendo una definición entonces universalmente aceptada y que entendía la salud como el “estado de completo bienestar físico, mental y social y no meramente como la ausencia de enfermedad o inferioridad” (OMS, 1946).

Condicionantes de salud mental

La salud mental está determinada por tres dimensiones centrales.

En primer lugar, está la neurobiología con lo comentado anteriormente en relación al problema mente-cerebro.

En segundo lugar, está la personalidad en cuanto forma de ser del individuo y las variables que contribuyen a su formación. De esta manera, uno puede promover o no una buena salud mental. Dentro de la personalidad destacan el estilo cognitivo, la asertividad, el optimismo, la extraversión, la confianza, la decisión, la perseverancia, la paciencia o la flexibilidad como características que influirán en un perfil de salud mental saludable.

Por último, el entorno familiar, social, laboral y cultural también puede comprometer la salud mental en forma de individualismo y sensación de estar dominado por el entorno en lugar de mantener el control de uno mismo, todo lo cual puede generar estrés y sensación de impotencia, adicciones, disminución de la autorregulación afectiva, limitaciones e ineficacia del afrontamiento, etc.

3.1. Proyecto de vida y salud mental

Von Siebeck (1957) estableció el concepto de salud como un “por qué” o “para qué”, ya que el propósito de la vida no es estar sano, sino estar sano para vivir y poder llevar a cabo nuestra vida con valores que den sentido a nuestras vidas y que merezcan la pena desarrollar y trabajar (Frankl, 1957). A veces la realización de la vida se ve obstaculizada o impedida por la patología, por lo que la enfermedad no es lo patológico sino la limitación o fracaso de la vida a causa de la patología. Es en la esfera mental donde pueden surgir dificultades en el desarrollo de la personalidad, generando inseguridad e inmadurez. También puede haber un déficit en la adquisición de valores, déficit que podría perjudicar y complicar lo que, de otro modo, sería un orden saludable de vida.

En esta perspectiva, hay que decir que la persona está abierta al futuro, apertura que va desde la búsqueda de ciertos reconocimientos hasta el legado personal que dejamos en nuestras

acciones o a través de nuestros hijos. Esta situación también se refleja en el dolor que se produce al no dejar ningún rastro de la historia propia en el entorno después de la muerte. Esta apertura al futuro requiere, como ya se ha dicho, una motivación, un por qué, un para qué, un propósito. El futuro demanda del pasado la causa del camino recorrido y del que queda por recorrer, que no es otra que el motivo (o propósito) de nuestra vida. Así, el por qué como causa y motivo para vivir configura el presente desarrollando un proyecto existencial. Este proyecto no solo aporta una meta sino también un sentido al ser personal, orquestando la dimensión biológica, psicológica, social y espiritual en la búsqueda permanente de la plenitud de la vida, siempre en virtud de la libertad humana en medio de todas las presiones y circunstancias ambientales. Por eso, no siempre se consigue. La elaboración del proyecto surge a partir de los valores incorporados, motivos generados y experiencias acumuladas que condicionan una forma particular de visión del mundo (personal y social), cosmovisión y modo de vida – siempre con un impacto de la interacción con el entorno (pluralista y secular, entre otras cosas) (cf. Cap. III.1).

El éxito de este proyecto vital está en relación con el equilibrio psicológico y la buena integración social. No son garantía de salud mental, pero no alcanzarlas puede ser un factor de riesgo para la salud mental. La conformidad con el entorno y el abandono de las condiciones de vida conducen al vacío y a la pérdida del sentido de la vida. Sin un proyecto vital, la persona puede adoptar un activismo exagerado o estar condenada a la nada; ambas situaciones ponen en riesgo su salud mental, albergando ansiedad, e incluso desesperanza y depresión (Cabanyes y Monge, 2010).

4. Salud mental: culpa, dolor y depresión

La mayoría de las enfermedades, especialmente las mentales, van acompañadas de sentimientos de vergüenza, aunque detrás, o en muchas de ellas, también puede observarse un sentimiento de culpa personal.

Ciertos cuadros de carácter depresivo van acompañados de delirios (psicóticos) en lugar de tristeza o inhibición. Schneider (1955) señaló que estos delirios están relacionados con preocupaciones básicas o fundamentales de la vida, es decir, con cuestiones económicas, de salud o responsabilidad, provocando delirios de ruina, hipocondría y culpa. Por otro lado, según Frankl (1957), se relacionan con la concepción esencial que la persona tiene de su vida.

Los trastornos afectivos provocan una disminución del *tono vital*; esto produce, entre otros síntomas, una *sensación de inadecuación* que en palabras de Frankl “implanta la posición del hombre en el mundo” (Frankl, 1957, p. 52) causando delirio.

Esta posición de la persona en el mundo genera una preocupación entre lo que "es" y lo que "debería ser", ampliándose este espacio hasta límites insospechados en el caso de la Melancolía e inhibiéndose en el caso de la Manía. Esta preocupación se manifiesta en protestas y acusaciones hacia uno mismo en forma de culpa existencial por la alteración vital percibida, culpa que no procede del sentimiento de deber y cumplimiento, sino que está relacionada con el castigo resultante de la frustración y la responsabilidad.

En el caso de los trastornos psicósomáticos causados por alteraciones biológicas, este sentimiento de culpa es provocado por ideas agresivas de carácter inconsciente hacia familiares u otros seres queridos que se compensan con sufrimiento, preocupación y ansiedad. Así, se satisface la necesidad de castigo contenida en la culpa inconsciente, manifestándose la enfermedad, al menos en parte, como resultado de ello. El castigo no solo

genera culpa, es también causa de dolor y sufrimiento y este dolor, además de generar conductas de evitación, también es importante en el desarrollo de una función anticipatoria que influye en la elaboración del “propio mundo”.

5. Salud mental: angustia y ansiedad

En la actualidad, los términos ansiedad y angustia tienen varios significados, aunque se suelen utilizar como sinónimos para definir diferentes situaciones como el miedo o el pánico. Ambos tienen en común la inminencia de algún peligro inmediato, bien o mal establecido, que cambia drásticamente la situación emocional.

Fundamentalmente, la angustia es una experiencia abrumadora, paralizante y somatizada con sensación de opresión cardíaca, mientras que la ansiedad tiene un carácter más psicológico; se ha llegado a definir como la emoción del estrés y se relaciona con la inquietud, el sobresalto y la sensación de falta de aire.

Puede ser más sencillo diferenciar entre angustia y miedo. Para Kierkegaard (1844), la angustia surge frente a la nada, es decir, se relaciona con un afecto sin objeto, en contraposición al miedo, que es provocado por algo determinado, vinculado a un objeto, siendo así una emoción intencional.

Según la percepción de la experiencia de peligro o amenaza, se pueden activar los siguientes estados. Hablaríamos de miedo como una emoción provocada por una situación u objeto conocido y concreto. De temor como emoción muy cercana al miedo: pero en una situación en la que la percepción del peligro está menos definida con una mayor experiencia de incertidumbre. De terror como experiencia exagerada de los dos términos anteriores. De ansiedad como preocupación constante sin un objeto específico en el que intervienen fuertemente las imaginaciones y fantasías individuales. De angustia como temor ante la ausencia de un objeto definido. También ocurre en situaciones en las que los principios y valores morales de la persona se ven comprometidos. Tanto la ansiedad como la angustia anticipan estímulos no presentes, futuros, indefinibles e impredecibles. De pánico como experiencia exagerada de la angustia.

En este sentido, la preocupación de la persona por entregarse a las diferentes tareas cotidianas junto a las distracciones de la vida puede derivar en un miedo pasajero que desemboque en sentimientos de angustia al adquirir auto-conciencia, provocando luego la huida de esta emoción hacia una existencia falsa que busca refugio en otros y da la espalda a las convicciones propias de libertad, fidelidad y lealtad a los valores para alejarse de la esfera espiritual. Cuando las decisiones de la persona están condicionadas, esta angustia deja de tener un componente existencial para adoptar una forma más somatizada y un carácter más neurótico.

6. Salud mental, sentido de la vida, vacío existencial y desesperanza.

Tanto el dolor como el sufrimiento no son sólo *pathos* sino también *logos*, es decir, el dolor y el sufrimiento aportan una experiencia cognitiva a la persona que sufre y provocan experiencias y actitudes cognitivas también en quien trabaja con ella, p. ej. el médico, el terapeuta o el trabajador social.

La psicopatología estudia esencialmente dos tipos de trastornos. Por un lado, trastornos de carácter psicótico con pérdida de conciencia de la realidad junto con una rica sintomatología. Por otro lado, los trastornos que en el pasado se denominaban neuróticos y que engloban trastornos de carácter ansioso, afectivo, incluso de personalidad, donde la comprobación de

la conciencia y de la realidad no suele verse comprometida. En la actualidad, este grupo de trastornos ha dejado de definirse con la etiqueta de neuróticos y neurosis; por consiguiente, existen varios trastornos independientes, pero es cierto que tienen algunas características en común. Estos trastornos presentan variaciones de la normalidad. A veces resulta complejo definir la línea entre lo normal y lo patológico, ya que también se pueden atribuir síntomas patológicos a personas sanas: un síntoma no constituye, por sí, una patología o trastorno. Además, estos trastornos antes denominados “neuróticos” suelen ser los más estudiados y mejor analizados por las disciplinas psicopatológicas. Por último, algunas formas de estos trastornos apuntan directamente a problemas espirituales en la relación entre el sufrimiento humano y la "falta de sentido" en la vida.

En esta línea, Frankl (1957) propone la idea de "sentimiento de sinsentido" cuando una persona rompe con sus tradiciones, negando y sustituyendo sus valores tradicionales por otros valores. Así, la persona se ve privada de las tradiciones y de aquellos valores que le ayudan a existir, actuar y vivir, y que dan sentido a sus acciones y a su propia vida.

De esta forma, la salud mental de la persona se ve comprometida y debilitada en forma de abatimiento, apatía, fatiga, falta de esperanza y sentimiento de inutilidad, expresando desorientación y cuestionando el propósito y vigencia de todas las razones vitales, manifestando la dificultad de vivir y reconociendo que la vida no tiene sentido; en estos casos, el suicidio y las drogas pueden aparecer como comportamientos alternativos.

Excursus: Suicidio, acto / hecho humano y enigmático

El suicidio ocurre con cierta frecuencia en relación con problemas de salud mental, aunque básicamente también puede ser un acto voluntario realizado por una persona mentalmente sana. A pesar de que en raras ocasiones puede ser síntoma de otras enfermedades psicóticas como los delirios en la esquizofrenia, los motivos del acto suicida suelen ser los mismos en la salud que en la enfermedad. En enfermedades como la depresión, una condición que motiva la búsqueda del final de la vida es la desesperanza, rasgo que, por otro lado, puede ocurrir también en una persona mentalmente sana.

Como deseo de autolesión, se trata de un acto absolutamente enigmático cuya consideración genera preocupación porque apunta al centro mismo de la condición humana. Representa la pérdida más extrema del sentido de la vida. También plantea numerosos dilemas éticos como la supuesta libertad de decidir sobre la continuidad de la propia existencia y el consiguiente derecho a terminar con la vida (Cabanyes y Monge, 2010), mientras que, por otra parte, puede afectar y golpear profundamente a las familias, parientes, amigos, compañeros, vecinos y a cuidadores informales y formales (profesionales), incluidos trabajadores sociales.

Según Barcia (2003), las razones por las que una persona desea quitarse la vida son: la desesperanza, la desesperación, la soledad y el hastío de la vida.

La *desesperación* surge cuando se entiende que en la vida hay algo por lo que luchar, pero ese deseo es inalcanzable a pesar de todos los esfuerzos, es decir, hay algo valioso por lo que vale la pena esforzarse. La imposibilidad de este logro hace que solo la idea de la muerte sea más placentera y liberadora.

La *desesperanza*, a diferencia de la desesperación, aparece en la persona como ausencia de valor. No hay nada en la vida que tenga valor o por lo que valga la pena vivir o esperar. Otra diferencia respecto a la desesperación es que se trata de una característica más de la persona deprimida que de la sana. La desesperación es típica de la salud; la desesperanza está más

relacionada con la patología afectiva, aunque puede aparecer de alguna manera en edades tempranas como la adolescencia, donde la prevalencia del suicidio suele ser alta. En este sentido, el paciente experimenta la situación como un pesar, una carga difícil o imposible de soportar.

Soledad. La soledad puede ser buscada y deseada con fines de desarrollo personal, en cuyo caso no implica la existencia de dificultades psicológicas o problemas de salud para el sujeto, pero también puede ser impuesta, lo que deja a la persona demasiado aislada y sola. Aquí es donde, para evitarla, se busca la compañía de malos compañeros como la drogadicción, que al final genera más soledad y favorece incluso el suicidio. La adicción, especialmente el alcoholismo, es una de las principales causas de suicidio por la ruptura del sujeto enfermo con la familia, los amigos, el trabajo, etc.

El *hastío de la vida*. No es sinónimo de fatiga; es más bien una posición intelectual consciente y libre, de aceptación de un destino que es a veces adverso. Tal es el caso de Séneca o el de Sartre en cuanto a lo absurdo de la vida. No se trata del cansancio que provoca la vida en general, sino del cansancio por la vida que hay que vivir, es decir, nuestra vida concreta. No se descarta que en la vida haya cosas interesantes y valiosas por las que luchar, pero para otras personas, no para la persona hastiada. Ésta muestra apatía y falta de ilusión y renuncia a lograr lo valioso y, a pesar del posible éxito, para ella la vida no tiene sentido: vive y experimenta un vacío existencial.

7. Problemas legales que pueden surgir en el transcurso de la enfermedad.

En el desarrollo de la enfermedad mental, las facultades cognitivas e intelectuales disminuyen y terminan influyendo en la "capacidad de actuar" entendida como facultad de la persona para ejercer los derechos y obligaciones que tiene como "persona jurídica".

La incapacitación por parte de la Justicia debe entenderse siempre como una medida de protección ya que el deterioro de sus funciones cognitivas puede llevar a los pacientes a tomar decisiones irreparables.

Cuando se ve comprometida la capacidad de autogobierno y la toma de decisiones adecuadas sobre uno mismo o sus bienes, es necesario proceder legalmente a la incapacitación de esa persona, nombrando figuras -incluidos posiblemente trabajadores sociales- que la representen sustituyendo su capacidad para actuar legalmente (Figini, 2010).

8. Espiritualidad y trabajo con personas con problemas de salud mental. Necesidad de formación especializada

Los profesionales que trabajan en salud mental afrontan cada día el dolor y el sufrimiento de aquellos que padecen enfermedades mentales y de sus familias. Esta implicación del profesional puede convertirse en una experiencia emocionalmente muy intensa e impactante tanto a nivel profesional como personal (Ortega y López, 2004). Muchos de estos profesionales no cuentan con la formación o preparación específicas necesarias para afrontar estas situaciones (Vallés y García, 2013; Vaquero y Centeno, 2013; Zalon, 1995). Es por ello que la formación de estos profesionales debe incluir las habilidades para poder acompañar al paciente y sus familiares, brindarles toda la información que esté a su alcance, ayudarles en la toma de decisiones y, sobre todo, velar por su bienestar emocional y calidad de vida (Novack, 1987; Epstein et al., 1993).

A pesar de la creciente importancia de la dimensión espiritual en los últimos años, siguen existiendo dificultades para atenderla en pacientes con problemas de salud mental (Puchalski

et al., 2011). Según Barbero (2008), “hay una tendencia en los profesionales que trabajan con enfermos mentales a no escuchar las necesidades espirituales de la mayoría de estos pacientes debido a la dificultad en su identificación y la ausencia de protocolos de evaluación”. Probablemente, la principal limitación de la gestión de estas necesidades espirituales por parte de los profesionales de salud mental sea su conceptualización del término espiritualidad, ya que muchas veces se confunde con otros conceptos como creencia religiosa, religiosidad o fe religiosa (Sandoval et al., 2014).

Así pues, hoy en día, no parece estar en disputa la importancia de satisfacer las necesidades espirituales. La OMS ya ha enfatizado la relevancia de los aspectos tanto psicosociales como espirituales del paciente (Maté, 2014). Sin embargo, aún son necesarios esfuerzos para conocer el modo en que todos los profesionales clínicos, en sus diferentes áreas profesionales, pueden realizar esta función y en concreto, médicos, enfermeras, psicólogos, psiquiatras y líderes espirituales (Rivera-Ledesma, Montero-López, 2007).

La atención y el cuidado espiritual se reconocen como componentes esenciales de la calidad de la salud mental (Powel et al., 2015). Existe un interés en la educación formal en espiritualidad para aquellas profesiones relacionadas con la salud mental. Las escuelas y facultades de osteopatía, medicina, enfermería, trabajo social, psico-oncología, entre otras, integran la espiritualidad en sus programas de formación (Puchalski et al., 2011). Es necesario hacer más en este sentido en el campo de la psiquiatría y la psicoterapia, como demuestra la investigación empírica entre pacientes y profesionales (Baumann, Reiser y Lee 2021).

Es importante entender *necesidades espirituales* como algo más que déficits o carencias insatisfechas. Según Barbero, Gomis y Benito (2008), también se refieren a “aquellas potencialidades que no están aún suficientemente desarrolladas o expectativas no suficientemente cubiertas, pero sí son deseadas, en el ámbito espiritual”. Para estos autores, esta forma de entender las necesidades espirituales sería la clave para situar la realidad espiritual del enfermo mental como una visión de oportunidad y no solo de amenaza.

Se destaca cada vez más la necesidad de crear una historia espiritual del paciente, en la que se facilite la información necesaria en relación con los aspectos espirituales de la vida del paciente y pueda emplearse, en caso necesario, como fuente de afrontamiento. En este sentido, existen diferentes formatos que pueden emplearse para crear la historia espiritual del paciente: se sugieren cuatro preguntas que los médicos u otros cuidadores formales pueden plantear para valorar la importancia de la fe en un paciente determinado, tanto en relación a su enfermedad como en otros aspectos de su vida, la existencia de otras personas con las que el paciente pueda comentar asuntos religiosos y el interés del paciente en comentar estas necesidades. Se han propuesto varios cuestionarios en el que se explorarían cuatro áreas: 1. Recursos de esperanza, significado, consuelo, fuerza, paz, amor y conexión; 2. Religión organizada, 3. Espiritualidad y prácticas personales y 4. Efectos sobre la atención médica y aspectos relacionados con el final de la vida (Rivera-Ledesma, Montero-López, 2007; cf. también Büssing, 2021).

Conclusiones

El presente capítulo ha tratado los aspectos esenciales de la espiritualidad del hombre: proyecto de vida, sentido, valores, vacío existencial, desesperanza, dolor y sufrimiento humano... todo desde una óptica cristiana y analizado desde una perspectiva psicopatológica

al objeto de facilitar y orientar el tratamiento de la persona afectada por una enfermedad mental.

Parece anacrónico preocuparse e interesarse por la orientación espiritual del hombre y, en concreto, del hombre que está mentalmente enfermo. Es algo que no está de moda hoy en día o no parece tener interés ni importar a la sociedad ni a la comunidad científica. Por ello, debe enfatizarse la importancia y actualidad de esa dimensión que configura tanto el comportamiento humano normal y desadaptativo.

El ser humano es libre y espiritual, lo que le hace trascender su naturaleza humana. Como señala la Sagrada Escritura, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, siendo colocado en la Creación como su centro y cumbre. El hombre es capaz de conocer, poseer y entregarse libremente entrando en comunión con otras personas.

En la enfermedad mental, por lo tanto, es necesario tener en cuenta los aspectos espirituales del paciente afectado y que deben ser atendidos también en la práctica clínica. El mal funcionamiento cerebral no siempre explica plenamente la patología mental y hay que diferenciar en la medida de lo posible dos binomios: Salud-Enfermedad vs Normalidad-Patología, donde el concepto de enfermedad tiene connotaciones socialmente más amplias (valores, derechos, deberes... y amenaza al paciente) que la patología en sí, que es exclusiva de las ciencias de la salud. Sería, pues, necesario estudiar, atender y asistir al enfermo mental como hombre más que como enfermo, es decir, conocer al enfermo a partir de los principios y esquemas utilizados en la comprensión del hombre sano, ya que el hombre enfermo se ve afectado por los mismos problemas que afectan al hombre sano. En el ámbito de la salud aparecen los problemas existenciales de todo hombre: valores, dolor, sufrimiento, muerte... Enfermo y sano son dos aspectos diferentes pero iguales en cuanto a su constitución. A veces, la enfermedad funciona como una lupa que permite una observación extrema de aspectos de la existencia humana.

Por ello, es necesario definir la forma personal de vivir la enfermedad, el papel del sentido de la vida que se ha descubierto y el proyecto de vida que se persigue, ya que de alguna manera delimitarán la forma de percibir la enfermedad y, en cierta medida, incluso protegerán la salud de la persona frente a los ataques de la enfermedad. Pueden proteger de caer en el polo opuesto, en el vacío existencial y la desesperación que precipitan y empeoran las enfermedades mentales o psicósomáticas. En cualquier caso, las personas afectadas por cualquier tipo de enfermedad mental tienen derecho a todo lo anterior. Es necesario legislar y conocer la legislación al respecto para proteger a la persona que padece una enfermedad mental.

Es necesario e importante hoy en día abrirse a conocer y priorizar los aspectos espirituales del ser humano, su papel en el comportamiento humano normal y desadaptativo y cómo pueden influir en el origen y desarrollo de la enfermedad mental.

Preguntas para la autorreflexión

- ¿Cómo están relacionados la mente y el cuerpo?
- ¿Solo las personas con problemas de salud mental se suicidan?
- ¿Qué es normal y qué es patológico en salud mental?

- ¿Cómo explicarías los roles potenciales del significado personal y de los proyectos de vida, del vacío existencial y de la desesperanza con respecto a la salud mental?
- ¿Qué sucede con la protección legal de las personas con enfermedades mentales?

Bibliografía

- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition. DSM-5TM*. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing.
- Barcia, D. (1979). *Necesidad de una medicina antropológica*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Barcia, D. (2003). Dolor, ansiedad y desesperanza. In D. Barcia. *Psiquiatría y humanismo* (pp.309-391). Murcia: Quaderna Editorial.
- Barbero, J. (2008) Psicólogos en Cuidados Paliativos: La sinrazón de un olvido. *Psicooncología*, 5,179-91.
- Baumann, K. (2007). Zwangsstörungen und Religion aus heutiger Sicht (Obsessive-compulsive disorders and religion from a contemporary perspective). *Fortschritte der Neurologie Psychiatrie* 75, 587-592.
- Baumann, K. (2012). Remarks on Religions and Psychiatry/ Psychotherapies. En R. Hefti, J. Bee, (Eds). *Spiritualität und Gesundheit. Spirituality and Health. Ausgewählte Beiträge im Spannungsfeld zwischen Forschung und Praxis. Selected Contributions on Conflicting Priorities in Research and Practice* (pp.99-118). Bern: Peter Lang.
- Baumann, K., Reiser, F., Lee, E. (2021) Ch. 17. Spiritual Needs in Psychiatry and Psychotherapy. En A. Büssing (Ed.) *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. Palgrave Macmillan.
- Bayés, R. (1998). Psicología del Sufrimiento y de la Muerte. *Anuario de Psicología*, 29(4), 5-17.
- Benito, E., Dones, M., Barbero, J. (2016). El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. *Psicooncología*, 13(2-3), 367-384. <https://doi/10.5209/PSIC.54442>
- Büssing, A. (Ed.) (2021). *Spiritual Needs in Research and Practice. The Spiritual Needs Questionnaire as a Global Resource for Health and Social Care*. Palgrave Macmillan.
- Cabanyes, J., Monge, M. A. (2010). *La salud mental y sus cuidados*. Navarra: Universidad de Navarra. EUNSA
- Cohen, A., Koenig, H. (2003). Religion, religiosity and spirituality in the biopsychosocial model of health and ageing. *Ageing International*, 28(3), 215-241.
- Epstein, R. M., Cambell, T. L., Cohen Cole, S. A., McWhinney, I. R., Smilkstein, G. (1993). Perspectives on patient-doctor communication. *The Journal of Family Practice*, 37, 377-388.
- Fernández-Ballesteros, R. (2002): *Envejecer bien*. Madrid: Pirámide.

- Figini, H. A. (2010). Ethical issues in the management with dementia patients. *Neurología Argentina*, 2(2), 96-101
- Frankl, V. E. (1945). *El hombre en busca del sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (1957). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- González-Celis, A., Gómez-Benito, J. (2013). Quality of life in the elderly: Psychometric properties of the WHOQOL-OLD module in Mexico. *Health*, 15(12A), 110-116. <https://doi.org/10.4236/health.2013.512A015>
- Griffith, J. L. (2010): *Religion That Heals, Religion That Harms*. New York: The Guilford Press.
- Kierkegaard, S. (2013) [1844]. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Koenig, H.G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: a review. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283-91. <https://doi/10.1177/070674370905400502>
- Laín, P. (1962). *Marañón y el enfermo*. Madrid: Revista Occidente.
- Maté, J. (2014). Sufrimiento en el paciente oncológico al final de la vida. *Psicooncología*, 11(2-3), 419-420.
- Novack, D. H. (1987). Therapeutic aspects of the clinical encounter. *Journal of General Internal Medicine*, 2, 346-55.
- Ortega, C. López, F. (2004). El burnout o síndrome de “estar quemado” en los profesionales sanitarios: revisión y perspectivas. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 4, 137-160.
- Powell, L. H., Shahabi, L., Thoresen, C. E. (2003). Religion and spirituality. Linkages to physical health. *The American Psychologist*, 58(1), 36–52. <https://doi/10.1037/0003-066X.58.1.36>
- Puchalsky, C., Ferrellb, B., Viranib, R., Otis-Green, S., Baird, P., Bulla, J., Chochinov, H., Handzod, G., Nelson-Becker, H., Prince-Paulf, M., Pugliese K. and Sulmasy, D. (2011). Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: the report of the Consensus Conference. *Medicina Paliativa*, 18(1), 55–78.
- Rivera-Hernandez, M. (2016) Religiosity, social support and care associated with health in older Mexicans with diabetes. *Journal of religion and health*, 55(4), 1394-1410.
- Rivera-Ledesma, A., Montero-López, M. (2007). Ejercicio clínico y espiritualidad. *Anales de Psicología*, 23(1), 125-136.
- Ronneberg, C.R., Miller, E.A., Dugan, E., Porell, F.W. (2016). The Protective Effects of Religiosity on Depression: A 2-Year Prospective Study. *The Gerontologist*, 56(3), 421–431,
- Sandoval, P., Rangel N. E., Allende, S. R. y Ascencio L. (2014). Concepto de espiritualidad del equipo multidisciplinario de una unidad de cuidados paliativos: Un estudio descriptivo. *Psicooncología*, 11(2-3), 333-344. <https://doi/10.5209/rev PSIC.2014.v11.n2-3.47392>

- Schneider, K. (1955). *Psicopatología clínica*. Madrid: Fundación Archivos de Neurobiología.
- Vallés, P., García, I. (2013). Formación básica en cuidados paliativos. Estado actual en las universidades de enfermería españolas. *Medicina Paliativa*. 20(3), 111-114.
- Vaquero, J. A., Centeno, C. (2013). Panorama actual de la enseñanza de medicina paliativa en la universidad española. *Medicina Paliativa*. 21(1), 3-8. <https://doi/10.1016/j.medipa.2013.01.003>
- World Health Organization. (1946). Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19-22 June, 1946; signed on 22 July 1946 by the representatives of 61 States. Official Records of the World Health Organization, 2, p. 100, and entered into force on 7 April, 1948. Genève, Switzerland: Author.
- Zalon, M. L. (1995). Pain management instruction in nursing curricula. *Journal of Nursing Education*, 34, 2622-2627.

IV.4. Trabajo socioeducativo⁵ con jóvenes y espiritualidad en Irlanda

DOI: 10.6094/UNIFR/221553

Brian McManus

Introducción

Este capítulo examina cómo los trabajadores con jóvenes que no forman parte de una organización religiosa en Irlanda se han ido alejando cada vez más del acompañamiento de jóvenes en relación con el campo de la espiritualidad.

Se defiende aquí que hay un interés y la necesidad de rectificar esta situación y se sugiere que, debido al enfoque único de su práctica, los profesionales que trabajan con jóvenes están preparados y bien situados para revertir esta tendencia y brindar a los jóvenes un espacio donde examinar este aspecto tan relevante de sus vidas.

Qué puedes aprender en este capítulo

Este es un capítulo práctico y el lector debería utilizarlo junto con los capítulos anteriores más teóricos.

Conocimientos

Los trabajadores sociales y los profesionales especializados en el trabajo socioeducativo con jóvenes comprenderán la importancia de escuchar al joven.

Los trabajadores sociales y los profesionales especializados en el trabajo social con jóvenes tendrán a su disposición una propuesta de elementos y herramientas de buenas prácticas para percibir y promover la espiritualidad en su trabajo con los jóvenes.

Los trabajadores sociales y los profesionales especializados en el trabajo social con jóvenes dispondrán de siete propuestas o herramientas prácticas que serán de utilidad a la hora de trabajar con jóvenes la espiritualidad.

Habilidades

Los trabajadores sociales y los profesionales especializados en el trabajo social con jóvenes reflexionarán sobre sus propios valores y espiritualidad dentro del contexto de su organización y hacia financiadores.

Los trabajadores sociales y los profesionales especializados en el trabajo social con jóvenes practicarán la autoevaluación en espiritualidad y ética y reconocerán la tensión que puede surgir entre la ética personal, la profesional y la de la organización.

Actitudes

Los trabajadores sociales y los profesionales especializados en el trabajo social con jóvenes promoverán prácticas de autoevaluación sobre espiritualidad y ética.

⁵ Traducimos la expresión *Youth Work* con trabajo socioeducativo, porque es un trabajo profesional diferente al trabajo social en Irlanda.

Los trabajadores sociales y los profesionales especializados en el trabajo social con jóvenes deben ser conscientes de sus propios valores, convicciones y actitudes respecto a la dimensión religiosa o espiritual de la existencia humana.

Los trabajadores sociales y los profesionales especializados en el trabajo social con jóvenes confiarán en la eficacia de los recursos espirituales de los jóvenes para ayudarles a afrontar los problemas de sus vidas.

1. Cambios recientes en la sociedad irlandesa y el trabajo con jóvenes

En una reflexión pastoral sobre el futuro de la Iglesia Católica en Irlanda en el mes de mayo del 2021, uno de los obispos más nuevos y jóvenes de la iglesia, Michael Duignan, obispo de Clonfert, reflexionó sobre los desafíos que se avecinan.

¿Realmente podemos continuar con el número de misas que tenemos? ¿Realmente podemos mantener abiertas todas nuestras iglesias? ¿Y cuál es nuestro futuro papel en la educación católica? ¿Podemos seguir actuando como patrocinadores de tantas escuelas primarias? (McGarry, 2021)

Que un obispo católico hiciera estas preguntas habría sido inaudito cuando el Papa Juan Pablo II visitó Irlanda en 1979. En los poco más de cuarenta años que han transcurrido desde entonces, la República de Irlanda transformó esa sociedad de entonces, en la que las enseñanzas de la Iglesia Católica dominaban grandes áreas de la vida social, incluida la educación, la asistencia sanitaria, la familia, la ley y las normas morales y sociales. En este período, se han abierto escuelas no confesionales, los hospitales se están transfiriendo de las órdenes religiosas al estado, las instituciones administradas por iglesias financiadas por el estado para madres solteras y sus hijos se han cerrado y son objeto de investigaciones muy críticas. La República aprobó oficialmente una legislación que despenalizó la homosexualidad y, en 2015, se convirtió en el primer país del mundo en legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo por votación popular.

Esta situación cambiante se refleja en el estudio de 2017 sobre la fe en los adolescentes y jóvenes irlandeses que afirma que, “La mayoría de los adultos jóvenes en la República de Irlanda se identifican como cristianos — el 65 por ciento — un porcentaje un poco alto para la región. Sin embargo, la tasa de cristianos practicantes de la República cae al 13 por ciento, similar a algunas de sus vecinos geográficos prominentes.” (Barna Group, 2017, p.28).

A pesar de todo ello, en el Encuentro Mundial de las Familias (WMOF, por sus siglas en inglés) celebrado en agosto de 2018 en Irlanda, el número de jóvenes que reservaron entradas superó las expectativas de muchos. Más de 6.000 jóvenes menores de 18 años solicitaron entradas para el Congreso Pastoral en la Royal Dublin Society. Según los organizadores del encuentro, se trata del registro más alto de este grupo de edad para cualquier Reunión Mundial hasta la fecha (Farrell, 2018). Esta autora afirma además que “Para los jóvenes católicos practicantes de Irlanda, expresar su fe puede resultar a veces difícil en una nación que a menudo se considera está volviéndose más liberal” (idem.). Retomaremos este sentimiento más adelante en este capítulo con Deay (2017).

La tendencia general en Irlanda es hacia un alejamiento de las iglesias establecidas, pero el panorama es más complejo que esta simple narrativa y refleja las tendencias en las sociedades occidentales modernas o posmodernas (Daughtry y Devenish, 2016).

El trabajo socioeducativo con jóvenes hasta cierto punto también refleja esta tendencia. Muchas de las principales organizaciones comenzaron su andadura como parte de la

estructura de una iglesia o en relación con ella. Este también fue el caso de los Scouts: la Iglesia Católica creó los “*Catholic Boy Scouts of Ireland*” en oposición a la “*Scouting Association of Ireland*”, cuyos grupos procedían en gran parte de las comunidades protestantes y judías. Una situación similar se dio también entre las jóvenes con la creación de dos organizaciones sectarias rivales.

La organización *Clare Youth Service* es típica de los servicios juveniles regionales. En sus inicios, su estructura fue diocesana, para convertirse posteriormente en secular, pero, reflejando la complejidad de la sociedad irlandesa en su conjunto, todavía hay un representante del obispo en la Junta Directiva. Para un estudio más detallado del trabajo con jóvenes en Irlanda y su contexto europeo, pueden consultarse los trabajos de Devlin (2010) y (2017), pero no constituye el asunto principal de este capítulo.

El trabajo socioeducativo con jóvenes en la República de Irlanda viene definido en la Ley de 2001 sobre el Trabajo con Jóvenes (art. 3) de la siguiente manera:

El trabajo socioeducativo con jóvenes es un programa educativo diseñado con el fin de ayudar y mejorar el desarrollo personal y social de los jóvenes a través de su participación voluntaria ... que es -

(a) complementario a su educación y formación formal, académica y profesional;

y

(b) proporcionado principalmente por organizaciones voluntarias.

En la siguiente sección exploraremos la reticencia y/o dificultad de incluir el aspecto de la espiritualidad dentro de esta definición del trabajo socioeducativo con jóvenes.

2. Barreras para incluir la espiritualidad en el trabajo con jóvenes

Las barreras para abrirse al trabajo socioeducativo con jóvenes y sus espiritualidades pueden verse en diferentes niveles o escalas: gubernamental, institucional y al nivel del trabajador o voluntario individual. La manifestación de esta reticencia suele ser por omisión, deliberada o inconscientemente, o por interferencia, de nuevo deliberada o inconsciente. Pueden existir reticencias a pesar de una posición declarada que debería sugerir lo contrario.

2.1. El contexto

Junto con la naturaleza cambiante de la sociedad y un laicismo creciente, sostenemos que la responsabilidad de la renuncia de los profesionales a comprometerse con la espiritualidad de los jóvenes recae sobre dos áreas concretas,

- Desconfianza hacia la religión y las iglesias establecidas/organizadas y
- Sectarismo.

Esta desconfianza hacia las iglesias y, en particular, la iglesia católica se debe en gran parte en los últimos años a la cantidad de casos de abuso infantil relacionados con sus miembros e instituciones: sacerdotes, monjas y funcionarios laicos, así como con sus escuelas, reformatorios, orfanatos, hogares para la acogida y reforma de mujeres de mala reputación y hogares para madres solteras con bebés. Y un problema mayor para la gente es la forma en que estos temas se encubrieron para proteger la institución de la iglesia y cómo, en lugar de denunciarlo a la policía, los pedófilos fueron trasladados de una parroquia a otra, lo que provocó que más niños sufrieran abusos.

Escribiendo sobre el contexto escocés, Barratt (2010) señala que el sectarismo todavía juega un papel en la vida de muchas personas en Escocia y que la identidad religiosa y cultural debe entenderse en el contexto del trasfondo político y sectario. Por supuesto, esto también es cierto en el caso de Irlanda del Norte y la República de Irlanda, donde los trabajadores pueden sentirse reacios a abordar el tema de la religión con jóvenes debido a la naturaleza incendiaria del tema.

La historia de violencia y discordia política en la isla tiene numerosas causas, incluidos el legado poscolonial, consideraciones económicas, el aislamiento y la política de clases, pero el sectarismo ha agregado un elemento inmoral y profundo.

Recientemente, el presidente de la República de Irlanda, Michael D. Higgins, comentó sobre el sectarismo que:

una vez que la religión entra en él, en muchos sentidos es una influencia destructiva, porque no tiene nada que ver con la espiritualidad, lo sagrado o el milagro de la iglesia. La espiritualidad ha sido colonizada en formas confesionales que ahora están en guerra entre sí ... (O'Toole, 2021).

Pero, ¿por qué el miedo a hablar de espiritualidad? Si bien nuestro presidente, poeta y filósofo es bastante consciente de la diferencia y estaría de acuerdo con Hay y Nye (2006) en que es posible ser espiritual sin hablar de Dios, otros muchos parecen tener dificultades para no confundir religión y espiritualidad.

La mayoría de las personas que fueron entrevistadas para este estudio en algún momento comenzaron a usar los términos religión y espiritualidad indistintamente, incluso cuando los habían explicado claramente como diferentes. En mayo de este año el Padre Michael Commane, señalaba que la gente suele decir que no es religiosa, pero sí espiritual. Y luego pregunta, ¿qué significan esas palabras? Esto es algo que todos los profesionales del ámbito social, incluidos los que trabajan con jóvenes, tendrán que examinar por sí mismos antes de desarrollar su tarea con jóvenes.

2.2. Gobierno

El papel de la política nacional tiene un impacto directo y significativo en las prácticas laborales de los trabajadores sociales y de los profesionales del trabajo con jóvenes. El gobierno irlandés, al ratificar la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño (1989), cita este marco extensamente en *Better Outcomes Brighter Futures - The National Policy Framework for Children & Young People 2014-2020* (Department of Children, Equality, Disability, Integration and Youth, 2014), pero solo nombra de pasada la religión, principalmente en el contexto de las minorías, y no hace mención alguna a la espiritualidad, en este influyente documento normativo, cuando la Convención de la ONU en su *art. 14* indica que los Estados participantes deben respetar el derecho de todo niño a la libertad de pensamiento, conciencia y *religión*.

A las organizaciones y proyectos de trabajo socioeducativo con jóvenes se les ha pedido, o dicho, que vinculen sus Planes de Trabajo Anuales a solicitudes de financiación relacionadas con los Cinco Objetivos Nacionales previstos en el marco de actuación *Better Outcomes Brighter Futures*. El efecto dominó es que las áreas destacadas en el marco serán financiadas y trabajadas y las no destacadas, como es el caso de la espiritualidad, no lo serán.

Esta consecuencia se ve reforzada por instituciones oficiales como los *Comités de Servicios para la Infancia y la Juventud* (CYPSC por sus siglas en inglés), que constituyen una

estructura clave identificada por el gobierno para planificar y coordinar los servicios dirigidos a menores y jóvenes en todos los condados de Irlanda. Los CYPSC son comités a nivel de condado que reúnen a los principales proveedores de servicios previstos por ley, comunitarios y voluntarios, tanto para niños como para jóvenes.

Como dice el sitio web de CYPSC,

Proporcionan un foro para la planificación y coordinación conjunta de actividades que garanticen que los menores y sus familias reciben servicios mejores y más accesibles. Su función es perfeccionar la cooperación entre agencias y lograr los objetivos nacionales previstos en el marco de actuación antes mencionado. También proporcionan a las organizaciones locales fondos adicionales para que los proyectos alcancen los cinco Objetivos Nacionales.

La inclusión del derecho a consideraciones religiosas y espirituales, sin embargo, no garantiza una práctica efectiva. Después de enumerar una serie de documentos relevantes que respaldan las necesidades religiosas y espirituales de menores en régimen de tutela y acogimiento residencial en Escocia, incluida la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño y la Ley del Menor de 1995 en Escocia, Barratt, (2010), concluye que sorprendentemente se presta poca atención a las necesidades religiosas y espirituales en los planes personales de los menores en régimen de tutela por parte de las administraciones competentes.

En una situación similar en Alemania, la Dra. Carola Roloff, afirma que un “problema ... relacionado con el alojamiento de refugiados en la ciudad de Hamburgo es que la religión o la espiritualidad son ampliamente ignoradas” (2017, p.2).

Estas y otras situaciones similares plantean el dilema para las organizaciones y, por supuesto, para los individuos, como se comentó en capítulos anteriores de este manual: qué acción tomar cuando el énfasis normativo no está en consonancia o contradice la visión del trabajador sobre las necesidades del niño o joven.

2.3. Organizaciones juveniles

Así como las organizaciones pueden verse obstaculizadas por el gobierno u otros grandes financiadores externos, también pueden verse bloqueadas para lograr sus objetivos declarados desde dentro de la organización.

Mi propia experiencia en los últimos años proporciona un ejemplo de esta situación.

En conversaciones separadas a nivel extraoficial con dos ex trabajadores de una organización proveedora de servicios para la juventud, se planteó el tema de si *era el momento de devolver la religión al trabajo socioeducativo con jóvenes*. Uno de los extrabajadores estaba en contra de esta idea de ejecutar programas con cualquier relación directa con la religión. El otro estaba abierto a programas que estuvieran más relacionados con la espiritualidad que con la religión, pero consideraba que sería difícil en un servicio que se había secularizado, sin embargo, aún tenía una fuerte relación con la diócesis.

Vistas las opiniones similares de otros trabajadores, la dirección decidió que los programas de naturaleza religiosa / espiritual se remitirían al trabajador que tuviera interés y los demás no estaban obligados a participar. Esto plantea una serie de preguntas para las organizaciones incluida la de si son una organización diocesana, por qué hay esa resistencia a la *religión* en los programas y, más importante aún, a la espiritualidad, cuando el *desarrollo espiritual del joven* figura como uno de sus valores fundamentales.

Al investigar la disponibilidad actual de informes y programas para profesionales del trabajo socioeducativo con jóvenes de tres organizaciones nacionales de servicios juveniles contactadas en relación con investigaciones o programas internos, nos informaron de que no podían localizar copias a pesar de que sabían que tales investigaciones y programas se habían realizado. Se sabe que parte de este trabajo se encuentra en formato digital en internet, pero aún queda parte por encontrar. Lo que quedó claro fue que, a menos que las personas contactadas tuvieran interés en el área de la espiritualidad o hubieran estado en la organización durante al menos diez años y pudieran recordar programas anteriores, sería difícil localizar los recursos. Un miembro del personal directivo incluso desalentó cualquier participación adicional en el tema.

El Consejo Nacional de la Juventud de Irlanda publicó en 2010 un informe sobre su posición en materia de salud, que incluía la Espiritualidad como *tema clave* y parte del *Desarrollo de la Práctica Profesional*. El Consejo se comprometía a continuar apoyando el grupo de trabajo sobre Espiritualidad y cualquier propuesta que hiciera. El grupo de trabajo ya no existe y la formación de los profesionales del trabajo socioeducativo con jóvenes en el área de la espiritualidad se encuentra ahora bajo los epígrafes *Promoción de la Salud o Educación para el Desarrollo* en relación con los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2015-2030. La formación actual, *Espiritualidad y Bienestar* refleja el énfasis en la promoción de la salud como parte de los cinco Objetivos Nacionales mencionados anteriormente. Actualmente figura como no disponible.

La organización nacional *Foroige* ofrece el programa *Be Healthy, Be Happy* que presta especial atención a las cuatro áreas de salud física, social, mental y espiritual. Analiza lo que la espiritualidad significa para el joven y profundiza en el área del *mindfulness* o atención plena mediante técnicas como la meditación y la respiración para la relajación y la reflexión en calma.

Parece que justo antes y después de la crisis económica de 2008 hubo bastante interés en el trabajo social con jóvenes en toda Irlanda – tanto en el norte como en el sur - en torno al tema de la espiritualidad. Sin embargo, este interés se ha desvanecido y la espiritualidad como tema ha pasado a formar parte de los programas de promoción de la salud o se han disipado de la agenda del trabajo socioeducativo con jóvenes.

2.4. Individuos

Como parte de la investigación para este capítulo, tuve conversaciones con profesionales dedicados al trabajo socioeducativo con jóvenes en un servicio juvenil irlandés sobre sus actitudes y prácticas en relación con el tema de la espiritualidad. Se obtuvieron permisos para usar los resultados, pero se garantizó el anonimato para proteger la identidad de los jóvenes a los que se alude.

El resultado general combinado de las respuestas de los trabajadores fue el siguiente.

¿Surge el tema de la espiritualidad en su trabajo con los jóvenes?

“No, la verdad es que no, tendrían que sacarlo ellos”.

¿Y lo sacan? “Rara vez, a veces indirectamente”.

¿Cree que la espiritualidad es una parte importante del desarrollo de un joven? “Sí”

Entonces, ¿por qué no abordar el tema?

“Lo haría si lo mencionaran. Pero hay miedo de entrar en el plano de la religión. No somos ese tipo de organización. También están los casos históricos de abuso infantil que involucran a sacerdotes y otros religiosos y no quiero tener la más mínima relación con todo eso”.

“También es fácil caer en la tentación de expresar tus opiniones abiertamente. Los jóvenes nos han comentado dos casos concretos en los que los adultos que trabajaban con ellos han intentado imponerles sus propios puntos de vista. El primero fue el caso de un voluntario que era también miembro de una iglesia y animó al joven a asistir para ayudarle a encontrar respuestas. El segundo fue el de un joven cuyo asistente social era "muy hippy" y "no hacía más que pasarme cosas espirituales", pero al joven le resultó incómodo e intrusivo ya que no tenía tiempo para este tipo de espiritualidad New Age”.

¿Es consciente de que ha utilizado la espiritualidad y la religión indistintamente varias veces?

“No al principio no, pero me acabo de dar cuenta. Ese es parte del problema, es muy fácil mezclar las dos”.

La mayoría de los trabajadores confundieron las dos en algún momento de la conversación.

Para cualquier conversación, debe comenzar con sus propias convicciones y ser consciente de sí mismo, de modo que, si lo hace con otros temas, ¿por qué no con la espiritualidad?

Cada uno de los trabajadores sociales describió su propia espiritualidad y convicción religiosa, o la ausencia de ellas, de una manera diferente y todos consideraron que esta era una de las dificultades al hablar con jóvenes sobre espiritualidad. Todos coincidieron en que se trata de un tema intensamente individual e increíblemente complejo, que se añade al miedo a hablar de él. Esta opinión fue también expresada por el grupo de debate - Jóvenes y Espiritualidad - como parte del Evento Multiplicador en Internet, “Espiritualidad y Ética en el Trabajo Social”, (26/02/2021).

¿Por qué cree que los jóvenes apenas sacan el tema de la espiritualidad o de la religión?

“En los grupos a veces temen que se rían de ellos o que otros los consideren “santurriones” y muy conservadores”.

Esta opinión es apoyada por Ciarán Deay, un joven que publicó el artículo “Ser joven y religioso hoy” en Spunout.ie en 2017. En el artículo afirmaba: “Como soy religioso, la gente supone que no apoyo el matrimonio entre personas del mismo sexo o estoy en contra del aborto” y “en mi experiencia de los últimos años ha sido más frecuente que la gente me vapulee por ser religioso.”

¿Podría ser también que el joven no viera señales de la receptividad de los trabajadores socioeducativos a estas conversaciones?

“Probablemente, soy poco convencional, por lo que probablemente se darían cuenta.”

El servicio juvenil había observado el mismo problema en torno a la renuncia a plantear cuestiones relacionadas con temática LGTB, por lo que el personal y los voluntarios participaron en programas de concienciación para cambiar la actitud del entorno y hacerlo más receptivo. Esto ha logrado que se entablen conversaciones e interacciones más abiertas.

Cuando algún joven ha planteado el tema de la espiritualidad, ¿cómo lo ha abordado?

“He tratado de abordarlo de la misma forma que otros intereses, pasatiempos, etc. La mayoría de las veces ha salido junto al tema del “mindfulness”. El mindfulness es otra cosa, pero tienen puntos en común. La espiritualidad surge cuando estamos en la montaña o al aire libre, se respira calma y estar más cerca de la naturaleza es como estar más cerca de Dios. Las conversaciones que tengo son sobre naturaleza más que sobre Dios, ya que no quiero imponer al joven mis creencias”.

Si bien fue común entre los trabajadores considerar la espiritualidad como *factor protector*, también lo fue que no presentaran las posibles opciones de la misma manera que en otras áreas, por ejemplo, ofreciendo la opción de una visita a un especialista en la materia. El siguiente testimonio lo demuestra claramente.

“Trabajé con una joven que se perdió la misa funeral de su abuela por las restricciones de Covid-19 y dijo que necesitaba decir adiós a su abuela de alguna manera como parte de su proceso de duelo. Después de hablar sobre el tema, la joven eligió, de entre una lista de opciones, una breve visita al lugar de culto para rezar en silencio y elaborar un arreglo floral con la ayuda del trabajador que luego colocó en la tumba de su abuela. Esta atención a las necesidades espirituales de la joven la ayudó a superarlo y parece que fue lo que necesitaba”.

Cuando se preguntó al trabajador si había considerado, en este caso, la opción de que la joven hablara con un sacerdote u otra figura religiosa, la respuesta fue un rotundo no. El trabajador nunca haría tal cosa, independientemente de la figura religiosa: sacerdote, rabino, imán, etc. Habría considerado un consejero, un trabajador de apoyo familiar o un médico general si fuera necesario en este caso, pero no una figura religiosa.

Al ser preguntado por el motivo, la respuesta fue similar a la anterior. Falta de confianza debido a la historia de casos de abuso infantil en Irlanda con implicación de la iglesia, especialmente la católica.

Antes dijo que la espiritualidad era parte importante del desarrollo de un joven. ¿Hay situaciones o casos de jóvenes en concreto en los que considere que la espiritualidad es de particular importancia?

“Sí, es importante y puede ser un factor de protección muy fuerte dependiendo de una serie de factores como el entorno familiar, la espiritualidad personal o la práctica religiosa, y la situación concreta en la que se encuentren”.

Se citaron casos de experiencias directas o desde una posición cualificada de conocimiento limitado, a saber:

- Un joven que se enfrenta a una sentencia de prisión participa desde hace poco en las actividades de una iglesia y dice que allí no se siente juzgado y sí parte de una comunidad.
- Jóvenes que tienen una gran devoción por la tradición y la observancia religiosas.
- Jóvenes de la comunidad gitana de Irlanda (*the traveller community*) que expresan una conexión espiritual con familiares fallecidos.
- Población migrante en Irlanda para la que la religión desempeña un papel importante en la vida familiar: entre otros, católicos polacos, iglesias evangélicas de África Occidental y musulmanes de varios países, incluida Siria.

- Muchos jóvenes que experimentan un vacío espiritual creado por el rápido cambio social en Irlanda y el desplazamiento de las iglesias de su función de orientación moral y social.

*¿Cómo abordáis entonces este tema los trabajadores sociales que trabajáis con jóvenes?
¿Qué os ayudaría?*

Herramientas o programas y capacitación para usarlos con confianza. Deberían poder usarse con todos los jóvenes, independientemente de si son religiosos o no. Y sería lo mismo para los trabajadores que los utilicen.

Como toda conversación sobre trabajo social con jóvenes comienza con un control de uno mismo y una toma de conciencia de cómo nos sentimos ante determinados temas, comportamientos, etc., sería importante alguna forma de ver la propia espiritualidad o nuestra actitud ante la espiritualidad.

Algún respaldo de la organización para ahondar en la materia - introducirla en los planes de trabajo y que la aprueben el director y el patrocinador.

Traer un orador y hacer que los miembros de la plantilla hablen de su trabajo, tal vez otro trabajador social que ya esté trabajando en el área de la espiritualidad. O quizás organizar un taller sobre las ideas de algún escritor, por ejemplo, John O'Donoghue y su libro "Anam Cara". (<https://www.johnodoghue.com/about>)

La última pregunta: ¿es ético que los profesionales ignoren la espiritualidad en la vida de los jóvenes?

"No, no es una posición ética que un profesional opte por ignorar el área de la espiritualidad en la vida de los jóvenes".

2.5. La perspectiva de una persona joven

Se realizó una entrevista posterior a un joven de 16 años que, aunque solo habla por sí mismo, expresa algunas observaciones interesantes y es importante escuchar una voz joven en este análisis. Nuevamente obtuvimos el permiso para usar la entrevista con la condición del anonimato.

¿Estás interesado o piensas mucho en tu espiritualidad?

"No mucho, pero soy cristiano y creo que la ciencia no puede explicarlo todo. Cuando sucede algo grande, por ejemplo, cuando alguien muere, tengo la sensación de formar parte del universo, eso es espiritual. Pero por lo demás, no suelo pensar en el tema".

¿Es este sentimiento un apoyo para ti? "No es un apoyo descomunal, pero puede serlo".

¿Qué tal durante el Covid, por ejemplo?

"Sí, rezaba y me sentía a gusto como si alguien estuviera mirando, pero sin interferir. Rezaba para que hubiera alguien junto a mí que me acompañara durante la pandemia de Covid, sin tratar de cambiar o resolver la situación. Fue una ayuda".

¿Te has dado cuenta de que estás mezclando espiritualidad y religión?

"No, pero para mí están vinculadas y creo que la religión es más concisa o limitada. La espiritualidad es como la gran burbuja y la religión es una rama de la

espiritualidad. No es necesario ser religioso para ser espiritual. Además, eso de creer en los signos del zodiaco y la astrología no es espiritualidad”.

Aparte de esta charla, ¿alguna vez hablas con alguien sobre tu espiritualidad?

“No. Por eso me gusta, es personal”.

¿Por qué no hablar con amigos del tema?

“Es una conversación demasiado profunda y no me apetece incomodarlos”.

Si un trabajador social te preguntara, ¿hablarías del tema?

“Sí, te estoy hablando... risas. Probablemente lo haría si me lo pidieran”.

La respuesta a la última pregunta sobre el asesoramiento al trabajador socioeducativo se encuentra en el Resumen de este capítulo.

2.6. Mirando hacia delante

El trabajo de Dallas (2009) sugiere que, en el futuro, el trabajo profesional con jóvenes podría concentrarse en cinco temas de desarrollo espiritual y en cómo promoverlo dentro del sector:

1. El desarrollo espiritual está vinculado a la autoformación y al desarrollo personal y social.
2. En el contexto del trabajo con jóvenes, el desarrollo espiritual es inclusivo.
3. Los valores actuales del trabajo con jóvenes y las áreas programáticas cultivan el desarrollo espiritual.
4. El concepto de desarrollo espiritual debería incluirse en la formación y supervisión de los profesionales especializados en el trabajo social con jóvenes.
5. Las ideas sobre el desarrollo espiritual están moldeadas por las narrativas personales.

Hay un sexto tema que se aborda someramente en el número cuatro y es el desarrollo de herramientas para la evaluación espiritual, así como herramientas y programas de corta duración para ser usados con jóvenes por los profesionales.

Existe un posible proyecto de investigación para probar las herramientas americanas mencionadas en capítulos anteriores de este manual y adaptarlas al contexto europeo si es necesario. También hay proyectos de actuación e investigación que podrían desarrollarse con jóvenes para producir programas cortos que ayuden a los profesionales a facilitar las conversaciones sobre espiritualidad. Al final de este capítulo se enumeran algunas herramientas y técnicas disponibles.

El Plan Estratégico del Consejo Nacional de la Juventud de Irlanda 2018-2022 identifica los elementos del trabajo con jóvenes que lo diferencian de otras áreas de trabajo con jóvenes. En el área de la espiritualidad, el trabajo con jóvenes debe permanecer fiel a los elementos que a continuación se indican.

- *El trabajo con jóvenes se fundamenta en la participación voluntaria.*

La discusión sobre espiritualidad debe ser voluntaria y el joven, que es libre de abandonar el diálogo en cualquier momento, debe guiar la dirección de la conversación.

- *El trabajo con jóvenes comienza en el punto donde “se encuentra el joven”.*

El trabajo con jóvenes es flexible y versátil en su enfoque. Abarca los intereses y ambiciones de la persona joven y le ayuda a desarrollar y ampliar sus horizontes. Termina en el punto al que quiere llegar joven, en vez de algún punto de una escala que el trabajador socioeducativo tenga como objetivo. El camino espiritual es el del joven y no lo determina la agenda del profesional.

- *El trabajo con jóvenes se basa en la colaboración.*

En el trabajo con jóvenes, los jóvenes son socios activos en la toma de decisiones, la planificación de programas y el establecimiento de prioridades. La relación del trabajo con jóvenes se basa en el diálogo entre jóvenes y adultos y ambos deben estar abiertos a aprender de la interacción.

En opinión de Daughtry y Devenish (2016), la espiritualidad parece muy importante como principio y forma de ser y como energía que centra y unifica en relación con el espacio que el profesional ofrece al joven.

Todo lo cual sugiere que los profesionales del trabajo socioeducativo con jóvenes están en una posición idónea para ofrecerles un espacio en el que puedan desarrollar esta parcela tan importante de sus vidas.

Conclusiones

Hay una serie de barreras que los trabajadores socioeducativos irlandeses encuentran si desean trabajar el área de la espiritualidad en la vida de los jóvenes dentro de organizaciones que no son religiosas. Las barreras surgen en múltiples niveles y escalas, incluidas la política nacional, la cultura de la organización y las normas sociales, pero en última instancia, quizás, competen al individuo y la confianza en su capacidad para actuar.

Lo que es evidente es que existe un consenso general en relación con los jóvenes y la espiritualidad.

El aspecto espiritual de la vida de un joven debe considerarse tan importante como otros aspectos y uno debe estar abierto a la exploración cuando el joven lo desee.

Los profesionales deben estar dispuestos a implicarse y trabajar con el joven y crear las condiciones que le indiquen que están dispuestos y listos para hacerlo.

La espiritualidad es profundamente personal y compleja.

Como trabajador socioeducativo, no hace falta que seas religioso y/o espiritual para interactuar con los jóvenes sobre espiritualidad.

Si los profesionales aportan todas las competencias y metodologías de su profesión a este diálogo, el resultado será positivo para el joven.

La última palabra queda en manos del joven que respondió lo siguiente a la pregunta *¿cómo podría un trabajador social ayudarte mejor a explorar tu espiritualidad?*

- *Dime que te da igual lo que opine. En otras palabras, respetarás mi opinión y no intentarás imponer la tuya.*
- *No me juzgues.*
- *Deja a un lado tu propia religión y tus convicciones.*
- *No hagas preguntas que puedan responderse con un sí o un no.*

- *No presiones. No hagas preguntas del tipo ¿y por qué ...? y ¿por qué no...?.*
- *Recuerda que hay personas que realmente se preocupan de estas cosas (la espiritualidad), así que no las estreses más profundizando demasiado.*
- *Y otras que no piensan mucho en el tema, así que no les convenzas de que les pasa algo insistiendo en que la espiritualidad es tan importante que deberían pensar más profundamente en ella.*
- *La conversación es sobre mí, no sobre ti .*

Preguntas para la autorreflexión

Las siguientes preguntas pueden ayudarte a reflexionar más personalmente sobre el contenido de este capítulo. Podrían utilizarse en actividades de grupo y formación de profesionales, en general, y con jóvenes, en particular, sobre el tema analizado, o bien para el desarrollo del personal y del voluntariado en general.

- ¿Cuál es mi concepto de la espiritualidad en el trabajo socioeducativo con jóvenes?
- ¿Qué hago para atender las necesidades espirituales del joven?
- ¿Cuál es mi propia experiencia espiritual?
- ¿Cómo reacciono cuando surgen problemas espirituales en una relación de ayuda?
- ¿Qué hago si la espiritualidad o religión del joven con el que estoy trabajando difiere significativamente de mi propia espiritualidad o religión?
- ¿Qué hago si mi espiritualidad o religión difiere significativamente de la posición de mi organización o patrocinador?
- ¿Tengo suficientes recursos para realizar una evaluación espiritual o ayudar al joven a desarrollar sus propias capacidades espirituales? ¿Los he usado en mí mismo antes de pedirle a un joven que considere su uso?

Siete herramientas o instrumentos que emplear en el trabajo con jóvenes en relación con la espiritualidad

Las herramientas o instrumentos de la siguiente lista serán útiles solo si se consideran en relación con el joven o el grupo con el que estés trabajando. Hay que conocer a la persona o el grupo y elegir cuidadosamente el ejercicio o herramienta a emplear en función de una serie de factores como la edad, la voluntad de participar en el ejercicio, la fase de vuestra relación, etc.

1. Álbum de fotos [Photo Box]: las imágenes elegidas se utilizan como iniciadores de la conversación.
2. Tormenta de ideas o cielos azules [Brainstorming or Blue Skies]: “no hay respuestas incorrectas”, promueve el debate.
3. "preguntas misteriosas" [“mysteries questions”] (Kessler, 2000, pp.10-13)
4. Lectio Divina (Nash, 2009)
5. Paseos de concienciación en entornos urbanos o rurales: intenta ir más allá del *mindfulness*.
6. Programa “Be Healthy, Be Happy” - www.foroige.ie

7. Las palabras pueden resultar difíciles para algunas personas: dales revistas y periódicos para que elaboren un collage sobre "Qué significa la espiritualidad para mí". Termina con un debate, pero evita los juicios de valor.

Bibliografía

- Barna Group (2017). *Finding Faith in Ireland: the Shifting Spiritual Landscape of Teens and Young Adults in the Republic of Ireland*. Ventura CA: Barna Group.
- Barratt, C. (2010) Supporting the religious and spiritual needs of looked-after and accommodated children in Scotland. *Scottish Journal of Residential Child Care*, 8(1), 38-50.
- Be Healthy, Be Happy Programme* – www.foroige.ie
- Children and Young Person's Service Committee. <https://www.cypsc.ie/>
- Commane, M. (2021, May 21). Thinking anew. The Holy Spirit is central to our faith. *The Irish Times*.
- Dallas, S. (2009). *Youth Work and Spiritual Development in the North and South of Ireland: old ideas, new twists and losing apprehension*. <https://www.ireland.anglican.org/archive/hardgospel/cmsfiles/pdf/YouthWorkReport.pdf>
- Daughtry, P., Devenish, S. (Eds.) (2016). *Spirituality for Youth-Work: New Vocabulary, Concepts and Practices*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Deay, C. (2017). Being young and religious today. <https://spunout.ie/voices/experiences/being-young-and-religious-today>
- Department of Children, Equality, Disability, Integration and Youth (2014). *Better outcomes brighter futures. The national policy framework for children & young people 2014-2020*. <https://assets.gov.ie/23796/961bbf5d975f4c88adc01a6fc5b4a7c4.pdf>
- Devlin, M. (2010). Youth work in Ireland – Some historical reflections. En F. Coussée, G. Verschelden, T. Van de Walle, M. Mędlińska, H. Williamson (Eds.), *The History of Youth Work in Europe. Vol.2*. (pp.93-104). Strasbourg: Council of Europe.
- Devlin, M. (2017) Thinking about youth work in Ireland. En H. Schild, N. Connolly, F. Labadie, J. Vanhee, H. Williamson (Eds.), *Thinking seriously about youth work and how to prepare people to do it* (pp.81-90). Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Farrell, R. (2018, July). 'Being Catholic is the best part of my life' - What it's like to be young, Irish and Catholic in 2018. *Irish Independent Online*. <https://www.independent.ie/irish-news/news/being-catholic-is-the-best-part-of-my-life-what-its-like-to-be-young-irish-and-catholic-in-2018-37055970.html>
- Hay, D., Nye, R. (2006). *The spirit of the child (Revised Edition)*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Kessler, R. (2000). *The soul of education*. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development.

- McGarry, P. (2021, May 7). 'A possible disaster': Catholic Church reckons with declining interest post-pandemic. Irish times Online. <https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/a-possible-disaster-catholic-church-reckons-with-declining-interest-post-pandemic-1.4557615>
- National Youth Council of Ireland (2018). *Strategic plan 2018-2022*. www.nyci.ie
- National Youth Council of Ireland (2010). Health Position Paper Comhairle Náisiúnta na nÓg. <https://www.youth.ie/wp-content/uploads/2010/06/NYCI-Health-Position-Paper-2010.pdf>
- Nash, S. (2009) Promoting young people's spiritual well-being through informal education, *International Journal of Children's Spirituality*, 14(3), 235-247, <https://doi.org/10.1080/13644360903086505>
- O'Toole, F. (2021, February 20). Michael D Higgins: Things 'could go either way' after this crisis. *The Irish Times*. <https://www.irishtimes.com/life-and-style/people/michael-d-higgins-things-could-go-either-way-after-the-pandemic-1.4486347>
- Roloff, C. (2017) Exchange on the religious dimension of intercultural dialogue: Migrants and refugees: challenges and opportunities – What role for religious and non-religious groups? Feedback to discussion paper RENC (2017) 3-final 13/09/2017. Council of Europe 2017. <https://rm.coe.int/1680764767>

IV.5. La espiritualidad en las personas mayores

DOI: 10.6094/UNIFR/221554

Věra Suchomelová

Francisco José Moya-Faz

Introducción

La tendencia actual del envejecimiento activo conduce, por un lado, a un apoyo deseable de la vitalidad física, psicológica y social de las personas mayores y, por otro, a una tendencia a marginar el impacto del desarrollo espiritual en la vejez. Sin embargo, en lo que respecta a la unidad biológico-psicológica-social-espiritual del hombre, es evidente que la espiritualidad se proyecta en todos los ámbitos de la vida humana. En el momento en que la finitud física adquiere una forma cada vez más específica, la fuerza mental disminuye y la red social se vuelve más delgada, surgen desafíos y tareas fundamentales precisamente en el área de la espiritualidad personal.

Entre estos desafíos y tareas Grün (2009) incluye el arte de aceptarse a sí mismo, entregarse tanto en la dimensión espiritual como material y salir de sí mismo en el sentido de preservar una distancia de los acontecimientos de la vida y centrarse en la trascendencia (ya sea a nivel religioso o no). La persona que envejece debe aprender a reconciliarse con su propio pasado, aceptar los límites de las propias capacidades y separarse gradualmente de lo que valoraba, lo que le producía alegría y aquello a lo que a menudo se apegaba intensamente (buena salud, rendimiento, poder, relaciones sociales, sexualidad, propiedad, plena autonomía, etc.). Uno debe aprender a estar a solas consigo mismo en paz, a trabajar con los recuerdos y a perdonar.

El principio fundamental de tal actitud es la reconstrucción cognitivo-emocional gestionada satisfactoriamente (Baltes, 2009). Kruse (1992) identificó una serie de habilidades que podrían llegar (pero no necesariamente) con la reconstrucción cognitivo-emocional en las personas mayores. Es la capacidad de llegar a un compromiso entre expectativas y logros, la capacidad de aceptar los límites de la vida y al mismo tiempo descubrir nuevas posibilidades; así como la capacidad de ordenar episodios y experiencias pasadas de nuestra vida y reevaluarlos de una nueva manera. Es, también, la capacidad de abordar los desafíos de la vida de una manera madura y sabia, y la capacidad de reorientar las propias necesidades en beneficio de los demás. Finalmente, es la capacidad de dirigir las expectativas, esperanzas y planes futuros no hacia un tiempo lejano sino hacia el futuro cercano.

En la Biblia, en el Evangelio según Lucas, podemos leer: “¿Qué padre hay entre vosotros que, si su hijo le pide un pez, en lugar de un pez le da una culebra?” (Lc 11,11). Sin embargo, en el ámbito del trabajo social o de la atención social a las personas mayores, a menudo podemos ver el esfuerzo por satisfacer la necesidad de "pescado" (conciencia de la dignidad, el sentido de la vida, el perdón, el respeto, el amor, el apoyo para resolver tareas y desafíos de la vejez), con la “serpiente” (programas de ocio, dietas selectivas, equipamiento moderno, apaciguamiento, regalos materiales, trivialización de los problemas, etc.). Entonces surgen varias preguntas para el trabajo social: ¿qué cambios y desafíos se presentan en la vejez? ¿Cuáles son las particularidades de la espiritualidad en este período de la vida? ¿Cuáles son las necesidades espirituales de las personas mayores y cómo se manifiestan en la vida diaria?

¿Cómo pueden los trabajadores sociales ayudar a las personas mayores a trabajar en su madurez espiritual?

En la primera parte de este capítulo, describimos los cambios que podrían afectar el bienestar de la persona. Mencionamos algunas diferencias entre el envejecimiento sano y patológico e identificamos las particularidades de trabajar con personas que padecen demencia. En la segunda parte, nos ocupamos de la importancia de la espiritualidad para envejecer bien y describimos las características específicas del desarrollo psicoespiritual en la vejez. En la tercera parte, examinamos las necesidades psicoespirituales y sus manifestaciones en la vida diaria de una persona mayor. En la cuarta parte, abordamos los principios del apoyo espiritual significativo en la vejez.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores entenderán la diferencia entre envejecimiento normal y patológico.

Los lectores podrán explicar algunas particularidades de la espiritualidad en la tercera edad.

Los lectores podrán caracterizar las necesidades espirituales en la tercera edad.

Habilidades

Los lectores podrán identificar las necesidades espirituales fundamentales y comprender cómo apoyar su encuentro.

Los lectores adquirirán una visión general de los aspectos importantes del apoyo espiritual en la vejez.

Los lectores actuarán con principios éticos respecto al apoyo espiritual en la tercera edad.

Actitudes

Los lectores aceptarán la base espiritual de las tareas psicológicas esenciales de la vejez.

Los lectores serán sensibles a la importancia del apoyo espiritual ante los desafíos y tareas que se presentan en la tercera edad.

1. Cambios psicosociales en la vejez

Según Naciones Unidas, en los países desarrollados toda persona mayor de 65 años se considera anciana o mayor, pero en los países en vías de desarrollo esta consideración se alcanza a los 60 (ONU, 2002). Por tanto, la categoría “persona mayor” abarca dos generaciones de personas (desde los 60 años hasta los 100 años aproximadamente). La heterogeneidad de este grupo poblacional es obvia: existen varios tipos de ancianos en función de su personalidad, vivencias generacionales y principalmente de su nivel de salud física y mental. Generalmente, el envejecimiento se caracteriza por una serie de cambios físicos, psicológicos y sociales que se describen a continuación.

Se trata de una transformación corporal, tanto anatómica como funcional, un aumento de la interioridad, con los elementos externos ocupando un espacio más reducido, una menor capacidad de adaptación al estrés y nuevas situaciones, con una mayor tendencia a la autoprotección y la evitación. Trae consigo también una reducción de la actividad social por la pérdida de redes sociales y el posible rechazo de las que quedan (Bordignon, 2005). Estas

condiciones pueden conducir a sentimientos de desgaste, inutilidad, aislamiento y sobrecarga que, cuando se revelan, provocan también trastornos afectivos, adaptativos y de ansiedad a esta edad (Estrada-Restrepo et al, 2015). Algunas personas mayores desarrollan rasgos agresivos, paranoicos o antisociales; se vuelven disfóricos, taciturnos e irritables. Esto puede deberse a los cambios físicos y psicológicos que conlleva el envejecimiento, es decir, a causas intrínsecas, o bien a causas extrínsecas de la vejez como la actitud social (Berrios, 2002).

Además, con el avance de la edad, el interés por las actividades y la capacidad de disfrutarlas disminuye. Así mismo, la angustia por la muerte de seres queridos, un entorno social más pobre, la asunción del rol de dependencia y la pérdida de la toma de decisiones a nivel familiar genera depresión y regresión (Radan y Ramírez, 1985). Como señalan los autores anteriores, a ello hay que añadir la dificultad de hacer nuevos amigos. Esto se debe a varios factores, a saber, las dificultades mencionadas anteriormente para conocer gente nueva, la falta de oportunidades sociales y de transporte, la falta de movilidad física y las pérdidas sensoriales. En situaciones que generan inseguridad o dependencia, los ancianos tienden a regresar a comportamientos más infantiles para solucionar sus problemas.

El proceso de envejecimiento fisiológico natural se vuelve patológico cuando los procesos modifican la capacidad de adaptación del individuo a los cambios y alteran su capacidad funcional orgánica. Los clientes de residencias de la tercera edad a menudo padecen diversos grados de demencia. Cuando se trabaja con personas que padecen demencia, deben tenerse en cuenta las manifestaciones típicas (Casanova y Casanova, 2004). En lo referente a la *adquisición de nueva información*, suele ser repetitiva y presenta dificultad a la hora de recordar conversaciones, episodios recientes o citas. En cuanto a la *capacidad y orientación espacial*, se confunden al identificar lugares y fechas y tienen dificultad para orientarse en lugares conocidos. En el *lenguaje*, les cuesta trabajo encontrar las palabras y mantener conversaciones, presentando problemas de comunicación tanto a la hora de expresarse como de comprender. También son incapaces de presentar un plan razonable cuando se trata de resolver un problema, ignorando especialmente las normas sociales. A *nivel conductual*, las personas que sufren demencia parecen pasivas, ausentes, apáticas, desconfiadas, inapropiadas e irritables. Incluso pueden presentar agresividad física o verbal.

Recordando lo mencionado anteriormente sobre las diferencias interindividuales, la vejez está llena de episodios que pueden poner en peligro el bienestar de la persona mayor y plantear diversos desafíos. Una fuente importante para hacer frente a estos desafíos es la espiritualidad personal. Por otro lado, la espiritualidad también puede ser una fuente de estrés o preocupación.

Es importante para el trabajador social comprender que la espiritualidad puede ser un factor importante para afrontar (o no) el envejecimiento.

2. Modelos generales de desarrollo espiritual en la tercera edad

Identifiquemos los factores generales de espiritualidad que pueden apoyar el bienestar en la tercera edad. Primero, con la espiritualidad se posibilita la aceptación incondicional de la propia personalidad a través de una instancia superior. Para las personas mayores, el sentido de la aceptación es de especial importancia para la salud emocional, especialmente en lo que respecta a la reducción del rendimiento laboral y, al mismo tiempo, al bajo nivel de

reconocimiento y atención en su entorno social. En segundo lugar, el entorno espiritual permite la integración significativa de las experiencias negativas de la vida, lo que puede conducir al alivio del dolor o a la reevaluación cognitiva de las situaciones de la propia vida. En tercer lugar, la oración, la meditación y otras prácticas espirituales reducen la tensión y el estrés, traen más paz a la vida en general y hacen más fácil la vida diaria. Cuarto, en muchas comunidades espirituales (religiosas), sus miembros experimentan los efectos beneficiosos de sentirse integrados en una red social (Suchomelová, 2015; Fuchs, 2000).

Pero, por otro lado, la espiritualidad puede llegar a ser también un factor estresante que complique la capacidad de afrontamiento o funcionamiento efectivo. Pargament y Exline (2021) describieron el fenómeno que denominaron *lucha espiritual* y la necesidad de transformar el marco espiritual de un individuo, considerada como otro factor estresante en una situación particular (véase también Pargament et al., 2005). Durante el duelo, algunas personas tienen que lidiar con un dolor espiritual complicado. A nivel general, a veces se usa el término angustia espiritual.

Los modelos de desarrollo religioso-espiritual en la tercera edad sugieren básicamente dos direcciones posibles: un modelo en el que la espiritualidad aumenta linealmente con la edad y un modelo de *vida útil*, un desarrollo espiritual no lineal que depende de la situación y el entorno específicos de la persona concreta.

El primer enfoque, definido por Fowler (1981), considera el desarrollo principalmente en una dirección lineal de *espiritualización* gradual paralela al aumento de la edad. Desde ese punto de vista, Tornstam (2011) define un concepto de gerotranscendencia, donde la vejez se percibe como un período de vida naturalmente trascendente. Este enfoque entiende la vejez como un período trascendental en sí mismo, caracterizado por difuminar los límites entre pasado, presente y futuro, y un fuerte sentido de conexión con la naturaleza o el universo. La gerotranscendencia se refiere a la paz interior, y la contemplación crea el espacio para la actividad espiritual necesaria para hacer frente a las tareas y desafíos específicos de la vejez.

El beneficio de este concepto de espiritualidad que aumenta linealmente es, sin duda, el énfasis en el potencial espiritual de la vejez y la orientación espiritual básica que todos tenemos; demuestra la importancia de la calma y la contemplación que, a un observador externo, podría parecer *pasividad indeseable*, pero al mismo tiempo, crea el entorno para la actividad espiritual interna. En el campo del trabajo o la asistencia social, este es un argumento importante contra la posible presión sobre los cuidadores para mantener a los clientes activos a toda costa. Por otro lado, la asunción de una especie de *madurez espiritual natural* en la vejez no tiene en cuenta las dificultades en este período de la vida que pueden afectar radicalmente el desarrollo espiritual. La práctica religiosa de una persona durante toda su vida no es ciertamente una garantía "automática" de una actitud cristiana madura en la vejez. Este enfoque tampoco es aplicable a los ancianos con demencia (Eglin et al., 2009).

El segundo enfoque (vida útil) entiende el desarrollo espiritual como una interacción continua de la historia vital, el potencial espiritual, el anclaje social y la biografía de la persona. Percibe el camino hacia la madurez espiritual no como una dirección lineal ascendente, sino como un proceso que implica tanto un período de crecimiento como un período de estancamiento o incluso regresión, incluso a una edad madura. Fürst y sus colegas (2003) definieron dos desencadenantes principales de cambios en la espiritualidad durante la tercera edad: reuniones con personas especiales (cuidadores, personal pastoral, amigos) y

las crisis vitales. Especialmente las crisis pueden ser hitos importantes en el camino hacia la madurez espiritual. Superar con éxito los obstáculos difíciles de la vida, con el apoyo de un adecuado acompañamiento espiritual, aporta una nueva fuerza de vida, satisfacción y esperanza a las personas mayores, promoviendo la conciencia de su propio valor y dignidad.

Generalmente, la edad avanzada parece facilitar una forma privada de espiritualidad, incluso en personas mayores tradicionalmente religiosas (Fürst et al., 2003). Asimismo, en un estudio cualitativo sobre la espiritualidad de los ancianos de Bohemia Meridional (Suchomelová, 2016), estos apreciaron la espiritualidad como un espacio interior privado y seguro donde poder conectarse con Dios, con familiares que están lejos o han fallecido, y ser ellos mismos. El espacio interior privado donde experimentar la espiritualidad puede ser también fuente de una autonomía interior especial cuando se reduce la autonomía personal.

Para quienes trabajan con personas mayores, es importante comprender que hay una base “naturalmente espiritual” en la vejez, pero también que la vejez no implica automáticamente madurez espiritual.

3. Necesidades espirituales de la persona de avanzada edad

En esta sección, mostramos la variabilidad de las necesidades espirituales en tercera edad para, posteriormente, centrarnos, en las necesidades espirituales seleccionadas en la vida diaria de las personas mayores.

3.1. Necesidades espirituales en general

La literatura especializada no ofrece una definición universal de necesidades espirituales. Sin embargo, todos los conceptos incluyen temas sobre el sentido de nuestra vida, la reconciliación, el perdón, el amor, la esperanza, y la fe.

El cuestionario propuesto por Büssing (2009) muestra la variabilidad de las necesidades espirituales. El autor aconseja su uso como herramienta para diagnosticar las necesidades insatisfechas de los pacientes o usuarios de residencias de mayores. El cuestionario distingue cuatro tipos principales de necesidades socio-espirituales. El primer tipo comprende las necesidades religiosas, por ejemplo, la necesidad de orar por otros, asistir a ceremonias religiosas, leer literatura espiritual, relacionarse con poderes superiores: Dios, ángeles, santos, etc. El segundo tipo comprende las necesidades existenciales tales como tener alguien con quien hablar sobre el sentido de la vida, el sufrimiento y el más allá, la necesidad de pensar y hablar sobre el propio pasado y los acontecimientos no resueltos de la vida y la necesidad de reflexionar sobre nuestra propia vida. El tercer tipo es la necesidad de paz interior, incluida la necesidad de vivir en un lugar tranquilo y seguro, de hablar sobre los miedos, de encontrar y experimentar el sentimiento de paz interior, de estar rodeado de la belleza de la naturaleza y de sumergirse literalmente en ella. El cuarto abarca la necesidad de dar y generar, incluida la necesidad de cuidar de los demás, de transmitir la propia experiencia de vida, la necesidad de pertenecer a otros, etc. (Büssing et al., 2018).

Koenig (1994) ofrece una lista completa de las principales necesidades espirituales de las personas mayores. Son la necesidad de tener sentido y esperanza en la vida, la necesidad de ver la superposición de situaciones en la vida, la necesidad de continuidad, la necesidad de apoyo en momentos de pérdida, la necesidad de aceptación y validación del comportamiento espiritual/religioso, la necesidad de expresión espiritual, la necesidad de la dignidad y el valor propios, la necesidad de amor incondicional, la necesidad de expresar ira y dudas, la

necesidad de saber que Dios está de nuestro lado, la necesidad de amar y ser útil, la necesidad de gratitud, la necesidad de perdonar y recibir perdón y la necesidad de prepararse para la muerte de otros y la propia. Posteriormente, Koenig hizo una revisión y amplió las catorce necesidades para enfatizar la interconexión de las dimensiones psíquica y espiritual de la personalidad y en el nuevo concepto ampliado caracterizó 25 necesidades psicoespirituales de la mediana y la tercera edad, cuya satisfacción se refleja en el *bienestar* tanto psicológico como espiritual de la persona. Por tanto, esa clasificación no distingue estrictamente entre necesidades psicológicas y espirituales (Koenig et al., 1997).

3.2. Necesidades espirituales seleccionadas y su manifestación en la vida diaria

Inspirada en Koenig (1994; 1997), Suchomelová (2016) realizó un estudio cualitativo entre veinte personas de Bohemia Meridional mayores de 75 años, parte de las cuales vivían en residencias y otras en sus propias casas. La autora definió cinco necesidades psicoespirituales clave en la vejez: la necesidad de una conciencia de la dignidad y el valor propios, la necesidad de significado y continuidad en la historia de nuestras vidas, la necesidad de fe y confianza, la necesidad de esperanza y propósito y la necesidad de dar y recibir amor.

La necesidad de una conciencia de la dignidad y valor propios

La visión social actual sobre la dignidad en la vejez puede caracterizarse por el modelo definido a partir del estudio europeo *Dignity and older Europeans* Calnan y Tadd, 2005). Este modelo distingue al menos cuatro tipos de dignidad: la dignidad del mérito, la dignidad de la fuerza moral, la dignidad de la identidad personal y un tipo complejo denominado *Menschenwürde* (dignidad humana). Ya a partir de la terminología, se desprende que los primeros tres tipos de dignidad dependen de condiciones externas o del estado concreto de la persona mayor. El cuarto tipo surge de una concepción general de la humanidad que percibe al hombre como alguien con derechos inalienables y fuente del *imperativo moral del respeto a las personas*. Este modelo es el más cercano al *enfoque teológico-antropológico de dignidad indiscutible e inalienable* que proviene principalmente de la creación del hombre por Dios, a Su imagen y semejanza (Gn 1, 27). Esta dignidad humana es independiente de cualquier condición externa o interna, favorable o desfavorable.

La conciencia de la dignidad y el valor se debilita si uno no encuentra sentido a su vida, si pierde la esperanza y la fe en el significado de la propia existencia, si no se siente amado y no tiene la posibilidad de amar, si no confía en nadie, o si evalúa el saldo de la vida como una suma de pérdidas. Cuando se trabaja con personas mayores, es absolutamente esencial comprender que la satisfacción de estas necesidades influye en la conciencia de la persona mayor del valor y la dignidad propios y viceversa.

Fue posible identificar los tipos de dignidad y valor propios, mencionados anteriormente, en las declaraciones de las personas que participaron en la investigación. Los participantes en el estudio cualitativo (Suchomelová, 2016) destacaron, por un lado, algunas fuentes externas de su *valor*, por ejemplo, buen origen, éxito laboral o personal, independencia económica, buena familia o coherencia moral: “*Uno nunca pensó en obtener nada a cambio. Se hizo por la nación, por la tierra y por todos*” (Matej, 87).

Por un lado, resaltaron varias fuentes externas como, por ejemplo, éxitos pasados y presentes, méritos y logros, respeto y aprecio por su identidad. Por otro lado, expresaron una

necesidad de dignidad que no dependiera de estas circunstancias externas, que no estuviera relacionada con el estado de su condición física o mental, el grado de su autonomía o red social.

La necesidad de significado y continuidad en nuestra historia de vida.

La condición previa para la conciencia del valor y la dignidad propios en el "plano de objetivos vitales" resulta ser la capacidad de incorporar de manera significativa circunstancias trágicas y desgraciadas en nuestra historia vital y, por lo tanto, aceptar la propia vida en su integridad. Las personas mayores necesitan sentir que su vida actual es una continuación del pasado, donde se fundamenta, sobre todo si se encuentran en un nuevo entorno o en una situación de vida nueva. *"Además, que lo que pasé en esos años de juventud no fueron cosas agradables ... así que ... creo que fue por mi propio bien ... y que, por ejemplo, me llevó a donde estoy ahora y que sin esas malas acciones no tendría hoy una fe tan fuerte"* (Jana, 77).

Atchley (2009) percibe como vital la necesidad de preservar la continuidad de la historia vital, especialmente ante los cambios radicales de la vida que pueden tener lugar en la vejez. La definición y redefinición de la historia de nuestra vida es una de las tareas espirituales más importantes de la vejez (Büssing, 2009; Grün, 2009; Koenig, 1994). Abre al individuo al reconocimiento de nuevos contextos, a reconsiderar algunas decisiones y conclusiones y a aceptar que esta historia de vida en concreto fue pensada precisamente y solo para él: las cosas que sucedieron fueron necesarias. A través de la reconstrucción y el intercambio repetidos de secciones de la propia historia, la persona alcanza una forma de la historia de su vida que es aceptable y comprensible para ella (Křivohlavý, 2004).

La necesidad de fe y confianza

Esta área incluye la fe en el sentido religioso, pero también la fe en el significado superior de los acontecimientos de la vida, en el papel que jugamos dentro de un todo mayor, la fe en valores superiores (sabiduría, justicia, amor, honor, etc.).

Para las personas mayores que son religiosas, se trata de una relación con un colaborador trascendental que crea la forma de fe y confianza. Las personas mayores que son religiosas necesitan sentir que Dios está de "su" lado, que pueden acudir a él en cualquier momento con confianza. Unos fundamentos religiosos son un filtro importante en la evaluación de la propia vida. Experimentar el origen sagrado del orden de la vida da a la persona mayor la esperanza de que incluso las condiciones negativas y dolorosas de la vida forman parte de algún significado superior (Guardini, 2002). *"Bueno, a veces pienso, me digo a mí misma, si ese Dios realmente es justo. No sé si puede estar siempre pendiente de todo"* (Kornelie, 75).

La necesidad de esperanza y propósito en la vida.

Las personas mayores necesitan sentir la esperanza de un cierto giro positivo en la vida, al menos a nivel mental y/o espiritual. Necesitan ver la meta por la que esforzarse, aunque sea a corto plazo. Necesitan saber que sus vidas continuarán de alguna manera, ya sea en alguna forma de *eternidad* o a través de descendientes, la obra de la vida, la sabiduría de la vida o un mensaje.

Es importante mantener la esperanza de que aún pueda llegar algo positivo, que aún es posible cumplir algún propósito, que el saldo final de la vida resulta, al menos en algunos aspectos, positivo. *“Solo me alegraría poder estar aquí unos años más o unos meses más para disfrutar de la vida. Al menos ahora creo que por lo menos tengo paz y tranquilidad y estoy satisfecha con la vida. Así que me gustaría disfrutarla un rato”* (Katerina, 88).

Tanto la necesidad de esperanza como la necesidad de fe están indudablemente relacionadas con experimentar gratitud. La conciencia de que nada de lo que se ha ganado en la vida es seguro ayuda a que se produzca la relajación emocional, así como un cambio de perspectiva y el descubrimiento de las posibilidades restantes (Seligman, 2004).

La necesidad de dar y recibir amor.

En el estudio cualitativo entre personas mayores de Bohemia Meridional (Suchomelová 2016), la necesidad de recibir y especialmente de dar amor, es la única en la que se observaron diferencias significativas entre las personas que vivían en su propia casa y las que vivían en una residencia. Fue posible definir una serie de áreas donde se reflejaba la necesidad de amar y ser amado.

Todos los participantes también expresaron la necesidad de un anclaje firme en una relación afectiva. La conciencia de su dignidad y valor se vio claramente alimentada por el hecho de que eran amados y aceptados por alguien: por una familia que funciona bien, los amigos, el entorno o por Dios. Para las personas religiosas, un compañero trascendente es aquel que está permanentemente presente, siempre dispuesto a escuchar, a quien es posible, sin restricciones, dirigir peticiones, quejas y desengaños, así como sentimientos de alegría y gratitud.

La necesidad de relaciones saludables no se limita solo a las relaciones con personas vivas, sino también a las relaciones con los que han fallecido, relaciones que pueden estar cargadas de múltiples conflictos, heridas y malentendidos actuales y pasados. Así, la necesidad de perdonar y recibir perdón, tal como la define Koenig (1994), ha demostrado ser un factor en la necesidad de amor y apoyo. El estudio cualitativo confirmó la dificultad para perdonar, especialmente a uno mismo, incluso en el caso de personas creyentes tradicionalmente religiosas.

La necesidad de dar amor a los demás se manifestó como el deseo de ser necesitado por alguien, de ser útil para alguien. Los participantes mencionaron, con evidente orgullo, a sus allegados enfermos o que sufren alguna forma de discapacidad y que los “esperan” precisamente a ellos, ya sea para que les ayuden con alguna cosa o para charlar. *“Entonces, y si estoy un tiempo sin pasar, ella siempre dice: te has olvidado de mí. Así que nos acercamos así y paseamos juntas por el pasillo, nos sentamos en algún lugar y charlamos, a veces viene otra amiga”* (Hana, 83). Sin embargo, esta ayuda también puede tener un carácter espiritual. Los participantes en el estudio enfatizaron que rezan por sus seres cercanos, vivos o fallecidos.

Los que vivían en una residencia para mayores expresaron una necesidad significativamente mayor de ser útiles a alguien, a la comunidad, de manera más explícita y con más frecuencia que los que vivían en sus propias casas. Esta realidad no habla muy bien de las diversas actividades organizadas para las personas mayores, que en muchas ocasiones no conducen a un fin claro y práctico. Si los residentes de edad avanzada no ven el significado y la utilidad

final de su trabajo, el valor de este y, posteriormente, el valor y la dignidad de uno mismo, se ven disminuidos.

4. Apoyo espiritual en la tercera edad

La asistencia espiritual la brindan generalmente los capellanes o algún otro tipo de experto espiritual educado en esta área. *Sin embargo, los voluntarios, los trabajadores sociales o los asistentes sociales pueden también proporcionar un apoyo básico.* En esta sección, consideraremos varios aspectos del cuidado espiritual significativo (Suchomelová, 2015).

Como dijimos en el apartado 3.1. de este capítulo, *las necesidades espirituales reflejan todo el complejo de valores comunes a las necesidades espirituales de las personas religiosas y no religiosas.* El cuidado espiritual de los ancianos debe *dirigirse a todo el que esté interesado*, independientemente de su religión u orientación espiritual declarados o no. Al mismo tiempo, tanto los residentes religiosos como los no religiosos tienen que hacer frente a situaciones específicas de estrés que trae consigo la vida: limitación de la autonomía, limitación de las oportunidades para dedicarse a sus intereses y pasatiempos, etc. En una residencia, significa adaptarse a un nuevo entorno y a un nuevo ritmo cotidiano, a la falta de intimidad y a sentirte *solo entre la multitud*, a la necesidad de convivir con un compañero de habitación con quien no se tiene nada en común, padeciendo las propias enfermedades, la muerte de otros y la propia. Las personas muy mayores o las que sufren de demencia, en especial, pueden verse reducidas a la impotencia, socialmente desplazadas e infantilizadas. Por otro lado, quienes brindan atención espiritual deben lidiar activamente con su propia espiritualidad, ser conscientes de ella, ser capaces de definir sus límites, incluidas las acciones explícitamente espirituales del cliente en las que no pueden participar en relación con su propia espiritualidad (Kaňák, 2020).

El apoyo espiritual debe basarse *en el respeto* tanto por la propia singularidad, incluida la historia de vida, como por la condición o forma real de espiritualidad o fe religiosa.

Identificar las necesidades espirituales de una persona y descubrir y fortalecer su fuente espiritual requiere dedicar suficiente tiempo para establecer *una relación segura y llena de confianza.* El acompañamiento espiritual continuo a través de entrevistas individualizadas se adapta mejor que una intervención única. Un apretón de manos o un contacto de la mano o el hombro con cuidado pueden fomentar la conexión, especialmente con quienes padecen demencia (Eglin et. al 2009).

El apoyo espiritual significativo significa apoyar las fuentes propias de una persona y dar los pasos prácticos que permitan a la persona mayor terminar de escribir o reescribir su historia de vida de la mejor manera posible. En este caso, Koenig (1997) enfatiza la importancia de *escuchar y compartir activamente*, lo que ayuda a la persona mayor a procesar y comprender su propia situación de vida, a aliviar el dolor, a ganar perspectiva y así fortalecer su voluntad de vida y su resistencia ante la tristeza y la depresión. Es necesario estar familiarizado con la historia de vida de la persona mayor, comprender las relaciones y los valores importantes para ella, comprender su concepto personal de espiritualidad o acercamiento a la fe, la religión y su participación en ceremonias de la iglesia. La escucha activa ayuda a revelar las causas reales de las actitudes negativas declaradas de carácter religioso o no religioso hacia ellos mismos, las personas, el mundo o Dios (p. ej., *no valgo nada, mi situación es un castigo divino, no merezco el perdón, no puedo confiar en nadie, etc.*).

Apoyo espiritual no significa evocar explícitamente *temas espirituales*, sino adaptar la conversación al estado de ánimo y al entorno de la persona mayor en ese momento. El camino para iniciar temas serios a menudo pasa por compartir experiencias cotidianas comunes y aparentes banalidades. Especialmente para las personas que padecen demencia es importante tratarlas como iguales, mirarlas a los ojos, dirigirnos a ellas, pronunciar sus nombres y presentarnos. Hablar lento y claro, usar palabras simples y oraciones cortas y aceptar pausas puede ayudarles a participar en la conversación. Preguntas adecuadas son aquellas que comienzan con las palabras *quién, qué, cómo, cuándo, dónde*. Sin embargo, preguntas como *¿para qué?, ¿por qué?* o *¿con qué intención?* son inapropiadas (Eglin et. al, 2009).

El propósito del cuidado espiritual no es hacer que una persona dependa de ese cuidado, sino ayudar a despertar y *apoyar sus propias fortalezas y recursos espirituales*.

Las personas que prestan asistencia espiritual deben también tener en cuenta los siguientes elementos éticos:

- respetar y proteger el valor inviolable y la dignidad de toda persona;
- respetar la dimensión existencial y espiritual del sufrimiento, la enfermedad y la muerte;
- brindar atención espiritual de apoyo, especialmente a través de la escucha empática y la comprensión de los estados de ansiedad e inseguridad;
- acercar el poder sanador, solidario, regulador y reconciliador de la fe religiosa sin coacción;
- entender el cuidado espiritual como un servicio principalmente no para adoctrinar temas religiosos;
- garantizar que se satisfagan las necesidades espirituales de las personas de diferentes orígenes religiosos o culturales, respetando las convicciones personales tanto del usuario del servicio social como de la persona que proporciona el cuidado espiritual.

Conclusiones

La vejez como período de la vida remite a temas vitales como el equilibrio, la configuración y remodelación de una historia de vida significativa y la búsqueda de nuevas fuentes de dignidad cuando las antiguas se han derrumbado. Remite a la capacidad de perdonar y pedir perdón, de reconciliarse con las personas, el mundo, Dios y principalmente con uno mismo. Abordar esas tareas y desafíos nos remite al área de la espiritualidad personal; por lo tanto, es evidente que el apoyo espiritual es parte de un trabajo social o una asistencia social con personas mayores de buena calidad.

La espiritualidad y las necesidades espirituales son inherentes a cada individuo, independientemente de la fe o pertenencia declarada a una iglesia. Sin embargo, la forma de la espiritualidad está modelada por una historia de vida personal.

La espiritualidad madura es una parte importante de envejecer bien. Como es bien sabido por el modelo de desarrollo de Erikson, la madurez espiritual ayuda al anciano a no negar las circunstancias negativas de la vida, sino a percibirlas en un contexto de historia de vida

general. En los momentos complicados de la vida, la importancia de la espiritualidad personal emerge claramente como un parachoques o filtro que ayuda a las personas mayores a superar las dificultades existentes.

Con el paso de los años, la espiritualidad también varía. El desarrollo de la espiritualidad en la tercera edad refleja no solo el potencial espiritual de la persona, sino también su entorno, anclaje social e historia de vida en general.

La espiritualidad personal se desarrolla en interacción con el lado biológico, mental y social del individuo. Algunas dificultades en el plano espiritual pueden venir causadas por un mal estado psicológico y viceversa, y algunos problemas psicosomáticos tienen raíces en el plano espiritual. La mala interpretación de las manifestaciones físicas o psicológicas de una crisis o regresión espiritual puede conducir a una intervención terapéutica o farmacológica inadecuada. Por tanto, son necesarias una educación y una colaboración interdisciplinar adecuadas en el trabajo social o asistencial.

Las necesidades espirituales remiten a la dignidad y valor de la persona, el significado de la vida, la continuidad de la propia historia vital y están conectadas con la fe, la necesidad y el amor. Las personas mayores necesitan buenas relaciones con los demás, con Dios, consigo mismas y compartir su conocimiento de la vida. Cuanto más se reduce su autonomía, más solas se sienten y más necesitan sentir que siguen formando parte de la comunidad y que alguien tiene un interés real en ellas como personas. “No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2, 18).

Para quienes trabajan con personas mayores, es importante comprender la variabilidad de estas necesidades y sus manifestaciones en la vida diaria.

Apoyo significativo quiere decir ayudar al anciano a satisfacer esas necesidades y a descubrir fuentes internas para poder hacer frente a su situación de vida. La esencia de esta intervención consiste en establecer una relación de confianza, escuchar activamente y mostrar respeto por la forma única de la espiritualidad, la situación actual y la historia de vida de un individuo. Una entrevista que tenga estos principios como fundamento permitirá reconocer las necesidades espirituales *ocultas*, a menudo tácitas y las fuentes para satisfacerlas, así como identificar posibles dificultades expresadas en un lenguaje espiritual o religioso, pero que pueden tener su origen en una enfermedad mental o viceversa.

Preguntas para la autorreflexión

- Piensa en las personas mayores que te rodean, por ejemplo, miembros de tu familia. Trata de interpretar la forma en que expresan y satisfacen las necesidades psicoespirituales descritas en el capítulo 3.2.
- ¿Cuáles son los *peces* de sus vidas, y las *serpientes*? ¿Y en tu vida? (Véase la introducción a este capítulo).
- Piensa en cómo se presta asistencia espiritual en las residencias de mayores en tu país. ¿Quién presta la asistencia? ¿Consideras suficiente este tipo de apoyo espiritual?
- ¿Puedes escuchar activamente sin sentir que debes dirigir al mayor hacia algún lugar?

Bibliografía

- Atchley, R. C. (2009). *Spirituality and aging*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Baltes, P. B. (2009). Stáří a stárnutí jako oslava rovnováhy: mezi pokrokem a důstojností. In P. Gruss (Ed.), *Perspektivy Stárnutí z Pohledu Celoživotního Vývoje* (pp.11–27). Praha: Portál.
- Berríos, G. E. (2002). Psychotic symptoms in the elderly: concepts and models. In C. Katona, R. Levy (Eds.), *Psychotic symptoms in the elderly* (pp.3-14). London: Gaskell.
- Bordignon, N. A. (2005). El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto. *Revista Lasallista de Investigación*, 2(2), 50-63.
- Büssing, A. (2009). *Spiritual Needs Questionnaire*. <http://www.spiritualneeds.net/Home/>
- Büssing, A., Rodrigues Recchia, D., Koenig, H. G., Baumann, K., Frick, E. (2018). Factor structure of the spiritual needs questionnaire (SpNQ) in persons with chronic diseases, elderly and healthy individuals. *Religions*, 9(1), 13. <https://doi.org/10.3390/rel9010013>
- Calnan, M., Tadd, W. (2005). Dignity and older Europeans: Methodology. *Quality in Ageing and Older Adults*, 6(1), 10-16. <https://doi.org/10.1108/14717794200500003>
- Casanova, P., Casanova, C. (2004). Deterioro cognitivo en la tercera edad. *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 20, (5-6).
- Eglin, A., Huber, E., Rüegg, A., Schröder, B., Stahlberger, K., Wullemin, R. (2009). *Dem Unversehrten begegnen: Spiritualität im Alltag von Menschen mit Demenz. Reflexionen und Anregungen*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Erikson, E. H. (1999). *Životní cyklus rozšířený a dokončený*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Frankl, V. E., Jochmann, V. (2006). *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta.
- Fuchs, B. (2000). Religiosität und psychische Gesundheit im Alter. In P. Bäuerle et al. *Klinische Psychotherapie mit älteren Menschen* (pp. 235–243). Bern: Hans Huber.
- Grün, A. (2009). *Umění stárnout*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Guardini, R., Pohunková, D. (2002). *O živém Bohu*. Praha: Vyšehrad.
- Kalvach, Z. (2004). *Respektování lidské důstojnosti*. Praha: Cesta domů.
- Kaňák, J. (2020). Spiritualita seniorů a její místo v sociální práci s klienty. In J. Ondrušová, B. Krahulcová (Eds.), *Gerontologie pro sociální práci* (pp.141-156). Prague: Karolinum.
- Koenig, H. G. (1994). *Ageing and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. New York: The Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G., Lamar, T., Lamar, B. (2012). *A gospel for the mature years: Finding fulfillment by knowing and using your gifts*. New York: Routledge.

- Koenig, H. G., King, D. E., Carson, V. B. (2012). *Handbook of religion and health*. Oxford: Oxford University Press.
- Kruse, A. (1992). Alter in Lebenslauf. In P. B. Baltes, J. Mittelstrass (Eds.) *Zukunft des Alterns und Gesellschaftliche Entwicklung* (pp.333-335). New York: de Gruyter.
- Pargament, K. I.; Exline, J. J. (2021). *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy. From Research to Practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., Murray-Swank, N., Magyar, G., Ano, G. (2005) Spiritual struggle: A phenomenon of interest to psychology and religion. In W. R. Miller and H. Delaney (Eds.), *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change* (pp.245-268). Washington, D.C.: APA Press.
- Scherlein, R. (2001). *Älter werden lernen: Pastoral in der dritten Lebensphase*. Mainz: Matthias Grünewald
- Suchomelová, V. (2015). Pastoral Care in Homes for The Elderly: Selected Issues. *Caritas et Veritas*, 2, 112-121.
- Suchomelová, V. (2016). *Senioři a spiritualita. Duchovní potřeby v každodenním životě*. Praha: Návrat domů.
- Radan, A., Ramírez, T (1985) Funcionamiento intelectual y emocional del anciano. *Revista de ciencias sociales de la Universidad de Costa Rica*, 29, 43-46.
- Restrepo, S. L., Estrada, A., González, L. I., Agudelo, A. A. (2015). Newborn birth weights and related factors of native and immigrant residents of Spain. *Journal Immigration Minority Health*, 17(2), 339-348.
- Tornstam, L. (1996). *Gerotranscendence - a theory about maturing into old age*. Uppsala universitet, Sociologiska institutionen.
- UN (2002). *Political declaration and Madrid International Plan of Action on Ageing*. New York.

IV.6. Religión y espiritualidad en el proceso de desarrollo comunitario

DOI: 10.6094/UNIFR/221555

Michal Opatrný

Introducción

El desarrollo comunitario, junto con otros métodos complejos, es uno de los métodos centrales del trabajo social. El desarrollo comunitario tiene que ver con conectarse con la política local y municipal y con sus políticas sociales. Sin embargo, no solo en la perspectiva general sino también en el estudio del trabajo social, el desarrollo comunitario suele recibir una menor atención (Dudley, 2016; Hill y Donaldson, 2012). El desarrollo comunitario no consiste en el trabajo directo con un determinado cliente o grupo de autoayuda, por lo que el trabajador social puede perder el contacto directo con los clientes implícito en la evaluación de su situación de vida y, posteriormente, en la intervención directa: entrevista estándar, apoyo y toma de decisiones, etc. Este contexto parece ser problemático para la espiritualidad en el trabajo social.

El capítulo analiza la espiritualidad en el trabajo social dentro del proceso de desarrollo comunitario. Primero resume los principios básicos del desarrollo comunitario. Para incluir este enfoque en un manual de espiritualidad y ética es necesario lograr una práctica adecuada, debido a la marginación mencionada de este método de trabajo social. El desarrollo comunitario se definirá como la actividad de trabajo social destinada a desarrollar el sistema de relaciones sociales. Luego, en las secciones dos y tres, se analizarán dos aspectos específicos de la espiritualidad en el desarrollo comunitario: los grupos religiosos (por ejemplo, parroquias, congregaciones) como actores en el proceso de desarrollo comunitario y diferentes grupos de diferente espiritualidad en la comunidad.

Qué puedes aprender en este capítulo

Conocimientos

Los lectores conocerán la relación entre la espiritualidad y la religiosidad de la comunidad y la teoría del capital social.

Habilidades

Los lectores respetarán a los grupos religiosos y espirituales en el proceso de trabajo de desarrollo comunitario.

Los lectores integrarán los grupos religiosos y espirituales en el proceso de trabajo de desarrollo comunitario.

1. Principios básicos del desarrollo comunitario

Como método y enfoque del trabajo social, el desarrollo comunitario actúa sobre un sistema social constituido por conexiones y relaciones relativamente constantes entre personas. Juntos, forman parte de un lugar (barrio, municipio, parte de la ciudad) y llevan viviendo allí mucho tiempo (Havrdová et al., 2013). Sin embargo, la palabra comunidad es un término de uso general. Así, el desarrollo comunitario en el trabajo social significa desarrollar una comunidad territorial (Navrátil, 2001).

Esencialmente, el trabajo social en la comunidad se basa en la teoría del capital social (Havrdová et al., 2013). Esta teoría describe la sociedad o una parte de ella (por ejemplo,

una comunidad local como un pueblo, una parte de una ciudad o un bloque de pisos) de acuerdo con las relaciones entre los miembros de esa sociedad. La densidad y la calidad de la red de relaciones son fundamentales. La densidad se refiere al número de relaciones distintas entre diferentes miembros de la comunidad. La calidad de la red hace referencia a su capacidad para movilizar relaciones que apoyen a sus miembros resolviendo o haciendo frente a diferentes problemas.

La clase de relaciones locales frente a la clase necesitada: un ejemplo:

- En 2019, la radio pública de la República Checa Radiožurnál encargó una amplia investigación en la sociedad checa basada en la teoría del capital social. Los resultados y las conclusiones mostraron que la sociedad está dividida en seis clases sociales diferentes (Prokop et al., 2019), cada una de las cuales se define según el capital social de sus miembros.

- Así, por ejemplo, la clase relativamente bien acomodada desde el punto de vista material es la *clase de relaciones locales* (ingresos más bajos, pero con su propia vivienda). Tienen muchas relaciones locales. Por lo tanto, si es necesario, pueden movilizarse para obtener ayuda en el vecindario, comunicarse con un buen profesional como un médico o abogado, o buscar a un artesano. Estas personas viven en pequeños pueblos donde se acumula un fuerte capital social. Son un ejemplo de una comunidad próspera y funcional.

- Sin embargo, la *clase necesitada* carece de capital social. En Chequia, es una clase más humilde con bajos ingresos, que vive solo en casas de alquiler sin posibilidad de comprar una vivienda propia. Estas personas no tienen otro contacto que el resto de personas en su misma situación. Carecen de relaciones familiares o vecinales de apoyo. No pueden movilizar su red para resolver problemas existenciales, de salud o de otro tipo. Los miembros de la clase necesitada también suelen vivir en lugares y urbanizaciones donde la gente vive con los mismos problemas. Por tanto, al no tener capital social, ni red social, viven en localidades socialmente excluidas.

En cambio, los miembros de la *clase de relaciones locales* no necesitan la ayuda y el apoyo de los trabajadores sociales porque pueden movilizar su red social en caso de problemas. Es decir, aprovechan su capital social. Los miembros de la clase necesitados están atrapados en la ausencia de relaciones; no poseen capital social. Ayudarles significa construir y desarrollar su capital social e implicar a las personas de la red de relaciones en toda la sociedad (Dudley, 2016). Sin embargo, cuando viven en lugares socialmente excluidos, es necesario iniciar el cambio desde allí. Para ejercer el trabajo social en estos lugares, el desarrollo comunitario es el método más apropiado. Mediante la movilización de su capital humano (es decir, el conocimiento y las capacidades de personas concretas) y su colaboración en objetivos sencillos y de rápida consecución (Havrdová et al., 2013), el trabajo social puede, utilizando el método de trabajo comunitario, cambiar la situación vital de las personas marginadas mediante el cambio de su sistema social y su interconexión con el conjunto de la sociedad. Al mismo tiempo, determinados servicios sociales como centros juveniles u oficinas de asesoramiento, o la aplicación del método de los grupos de autoayuda, o la colaboración con los actores locales dentro de la política social regional y municipal, podrían resultar beneficiosos.

Entonces, podemos preguntarnos qué papel juega la espiritualidad en este trabajo social. En las siguientes secciones se presentan dos enfoques básicos: primero, se examina la

comunidad religiosa (es decir, la congregación, la parroquia, etc.) como foco de desarrollo comunitario; segundo, el impacto de la espiritualidad de los miembros de la comunidad en sus interacciones.

2. La comunidad religiosa como agente de desarrollo comunitario

En Praga, la capital checa, hay dos grandes urbanizaciones típicas de los antiguos países comunistas de los años setenta y ochenta. No se construyeron iglesias durante el período del estado comunista (1948-1989). No fue hasta la década de los 90 cuando la oficina del arzobispo católico de Praga planeó la construcción de nuevas iglesias. Las iglesias no se llaman iglesias o parroquias católicas, sino centros comunitarios. Sin embargo, no participaron activamente en el trabajo social o el desarrollo comunitario (Tichý, 2006). Llamar a las nuevas iglesias centros comunitarios fue solo un truco de “prestidigitación” para comunicar la construcción de iglesias en una comunidad secular. Sin embargo, esta experiencia indica la relación entre las distintas iglesias y el desarrollo comunitario. Aunque las iglesias no son explícitamente activas en el desarrollo comunitario, implícitamente perciben su función esencial en la comunidad local y su misión social en ella.

Si bien las comunidades religiosas tampoco se dedican al desarrollo comunitario, a menudo son el foco de facto del desarrollo comunitario en el municipio donde estén ubicadas (Dudley, 2016). Dicho esto, desde la otra perspectiva, las iglesias están restringidas en el desarrollo comunitario (Vondrasek, 2006) como resultado de las concepciones e interpretaciones radicales del término (Martinek, 2010). Sin embargo, en la historia del trabajo social en algunos países, la participación comunitaria de las congregaciones y parroquias ha sido muy importante y la ayuda social significativa (Hill y Donaldson, 2012). Considerando la teoría del capital social, no es de extrañar. Los miembros de comunidades religiosas amplían su capital social con otros miembros de la misma parroquia o congregación o miembros de la misma religión (Stachová et al., 2009). Según algunas publicaciones teológicas, las congregaciones y parroquias cristianas también deberían ser agentes de desarrollo comunitario (Vondrasek, 2006).

La parroquia o congregación en una comunidad local interconecta a diferentes personas por su fe, creencias y pertenencia a una iglesia concreta. Debido a su comunidad religiosa, estas personas tienen más posibilidades de movilizar su capital social, por ejemplo, para encontrar un médico, un artesano o un abogado en su parroquia o congregación. Además, también pueden movilizar esta red para encontrar apoyo más allá de los miembros de la parroquia o congregación. Así, los grupos religiosos, congregaciones o parroquias son, al menos de manera implícita o pasiva, componentes comunitarios con un impacto en la vida de la comunidad y eventualmente también en su desarrollo.

La parroquia o congregación puede llegar a organizar o, como mínimo, participar en el proceso de desarrollo comunitario en aquella parte de la ciudad, pueblo o aldea donde se encuentre, por ejemplo, por los posibles cambios en el desarrollo urbano (Nixon, 2014). Sin embargo, las experiencias de la segunda mitad del siglo XX con experimentos para convertir el desarrollo comunitario en parte esencial del servicio pastoral y social de las parroquias católicas en Austria y Alemania no fructificaron (Vondrasek, 2006). Por tanto, debido al escepticismo mencionado anteriormente y a las restricciones de las iglesias en el desarrollo comunitario, el trabajador social debería:

- Tener en cuenta a las parroquias, congregaciones y grupos religiosos de la comunidad local siempre que trabaje en un caso de desarrollo comunitario; no en

vano constituyen un foco importante y multiplicador del capital social de la comunidad.

- En casos concretos, el trabajador social puede involucrar a la parroquia o congregación en el proceso de desarrollo comunitario. La congregación o parroquia puede ser un grupo específico de miembros de la comunidad que participen en las interacciones entre grupos e individuos de la comunidad.

Ejemplo: en el caso de las inundaciones de 2002 en el municipio de Štěchovice en la región de Bohemia Central de la República Checa, la iglesia y la casa parroquial se convirtieron en centro de recursos, depósito de ayuda material, alimentos, agua potable, alojamiento temporal para los supervivientes, etc. Un esfuerzo de este tipo requiere también la asistencia activa de los miembros de la parroquia, quienes participaron en el proceso de ayuda de la comunidad. Tras las inundaciones, continuaron participando en proyectos de desarrollo y restauración comunitarios.

- En otros casos, los menos, la congregación o parroquia podría ser agente activo del desarrollo comunitario.

Ejemplo: En 2018, la congregación de la Iglesia de los Hermanos Checos en Chrást u Plzně (región de Bohemia Occidental, República Checa) abrió el jardín situado a la espalda de la casa parroquial a toda la comunidad local como jardín comunitario y área de juegos infantiles. El jardín, con asientos, un mirador y una cruz, está abierto para que todo el que lo desee pueda quedarse allí durante su tiempo libre. También es un centro de reuniones, eventos, conciertos, etc. Así, la congregación apoya, a través de la apertura y mantenimiento de su propia infraestructura, la vida de la comunidad en el municipio, con eventos y actividades de desarrollo comunitario. Esta actividad de la congregación es parte de su diaconía, que es, también, el servicio social de la iglesia (Vondrasek, 2006).

En Europa, se podría esperar un impacto más activo de las parroquias y las congregaciones locales en el desarrollo comunitario solo si las iglesias descubren su papel social en el municipio junto con su misión social y motivación teológica, es decir, la tarea caritativa y diaconal de las iglesias en la sociedad. Sin embargo, sólo tendrá éxito si entendemos la solidaridad como objetivo común del servicio pastoral y el desarrollo comunitario (Vondrasek, 2006).

3. Organizaciones y grupos en la comunidad con religiosidad y espiritualidad diferentes

La teoría antes mencionada del capital social supone que existen diferentes grupos y organizaciones más pequeños en la comunidad territorial local. Hay diferentes focos e islas sociales en la comunidad. A través de la red de capital social, interactúan con los otros focos e islas. También interactúan con miembros concretos de la comunidad. Así, durante su trabajo con la comunidad, el trabajador social no solo debe *respetar* sino también *permitir* los diferentes grupos y organizaciones religiosas y espirituales en el complejo de la comunidad local.

- *Respetarlos* significa no aislar ni destruir estos pequeños focos e islas sociales cuando no amenazan ni destruyen la comunidad local. En lo relativo al sistema social, "vivir y dejar vivir" a las partes individuales es un elemento esencial del trabajo de desarrollo comunitario.

- *Permitir* los diferentes grupos religiosos y espirituales (congregaciones, parroquias, etc) dentro del trabajo comunitario significa incorporar sus actividades sociales y culturales, o también sus actividades religiosas, como el culto, etc., en el sistema de trabajo comunitario y en sus fases y actividades concretas. *Por ejemplo, en Chequia, el país europeo más laico (Pew Research Center, 2017), una parte importante de la sociedad suele asistir a la misa de Nochebuena en las iglesias católicas. Por lo tanto, la información sobre la hora de la Misa y otros datos similares deberían comunicarse a través de los canales de información (boletín municipal, página del ayuntamiento, etc.) de la comunidad local.*

Cuando en la comunidad local hay diferentes grupos de la misma religión, por ejemplo, parroquia católica y congregación protestante, o diferentes grupos religiosos, por ejemplo, protestantes, musulmanes y judíos, la interacción entre ellos podría formar parte del trabajo de desarrollo comunitario.

- En el caso de problemas en la comunidad o conflictos entre grupos religiosos, el trabajo comunitario podría convertirse en una herramienta importante del municipio o la ONG para aliviar la tensión y buscar la reconciliación. La reconciliación es un término religioso importante, motivo y objetivo de la vida espiritual (Borghet, 2015). Por lo tanto, los trabajadores sociales pueden utilizar el método de desarrollo comunitario y otras herramientas de trabajo social para luchar por la reconciliación. Respetar la particularidad de la religión o la confesión y trabajar con sensibilidad en la reconciliación durante dicha labor social resulta de vital importancia.

- En el caso de una comunidad sin conflictos y tensiones entre diferentes grupos religiosos y espirituales, el trabajador social puede involucrar a las congregaciones, parroquias, sinagogas, mezquitas, etc. en el conjunto del trabajo comunitario. La interacción entre diferentes confesiones del cristianismo se denomina *ecumenismo* (ecumenismo de primer grado). Tiene sólidas razones teológicas y una larga tradición. Así, por ejemplo, una congregación protestante y una parroquia católica podrían estar interesadas en interactuar y acoger con beneplácito la participación de dicha interacción en la red de actividades de toda la comunidad. El *diálogo interreligioso* (ecumenismo de segundo grado) consiste en la interacción entre diferentes religiones. No se trata de un objetivo ni de proselitismo, es decir, de ganar a otros para la fe o la confesión, sino de una búsqueda común de puentes entre religiones para encontrar respeto mutuo y reconciliación.

- Por último, pero no menos importante, podemos hablar también del *ecumenismo de tercer grado* (Tiefensee, 2015). Se trata del diálogo entre personas religiosas y no religiosas. Además, este intercambio puede apoyar la red social de la comunidad y contribuir a su desarrollo. Al menos en la teología católica, podemos encontrar argumentos sólidos para esta colaboración ecuménica (Tiefensee, 2015), argumentos que recientemente fueron también formulados por el Papa Francisco (2020) en su encíclica *Fratelli tutti*.

Por lo tanto, al menos desde el punto de vista de las iglesias cristianas y sus parroquias y congregaciones, las actividades de trabajo comunitario deberían ser apoyadas en lugar de evitadas, obstruidas o bloqueadas. Sin embargo, la praxis no es perfecta. La práctica social no se corresponde con las teorías sobre la sociedad perfecta. Del mismo modo, la práctica religiosa no se corresponde con los ideales teológicos y religiosos. Por tanto, el desarrollo

comunitario será, sobre todo en Europa, el contrapunto del desarrollo de los grupos religiosos y espirituales, y viceversa.

Preguntas para la autorreflexión

- ¿Qué es la teoría del capital social? ¿Quién tiene un capital social fuerte y rico? ¿Quién tiene un capital social pobre y débil?
- ¿Por qué los miembros de, por ejemplo, parroquias o congregaciones tienen un capital social más fuerte?
- ¿Por qué los grupos religiosos y espirituales participan en el desarrollo comunitario?
- ¿Por qué los trabajadores sociales deberían tener en cuenta a los grupos y comunidades religiosos en el trabajo social con la comunidad local?
- ¿Qué es el ecumenismo de primer, segundo y tercer grado?
- ¿Qué significa respetar a los grupos religiosos y espirituales en las actividades de desarrollo comunitario?
- ¿Qué significa permitir a los diferentes grupos religiosos y espirituales en las actividades de desarrollo comunitario?
- ¿Qué sabes sobre las diferentes religiones (judaísmo, cristianismo, Islam)? ¿Cómo se llaman sus comunidades espirituales y edificios sagrados?
- ¿Qué sabes acerca de las diferentes confesiones cristianas?

Bibliografía

- Borght, E. van der (2015). Reconciliation in the Public Domain: The South African Case. *International Journal of Public Theology*, 9(4), 412-427.
- Dudley, J. R. (2016). *Spirituality Matters in Social Work: Connecting Spirituality, Religion, and Practice*. New York – London: Routledge.
- Francis (2020). *Fratelli tutti: Encyclical letter on Fraternity and Social Friendship*. 3 de Octubre, 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Havrdová, Z., Kosová, J., Svobodová, J., Vomlelová, A. (2013). *Mít život ve svých rukou*. Praha: Český západ, o. s. a Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy
- Hill, A. J., Plitt Donaldson, L. (2012). We Shall Overcome: Promoting an Agenda for Integration Spirituality and Community Practice. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 31(1-2), 67-84.
- Martinek, M. (2010). Teologický a pastorační aspekt komunitní práce. In Martinek, M. et al. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok.
- Navrátil, P. (2001). *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman.
- Pew Research Center (2017, May 10). *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes*. <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>

- Prokop, D., Tabery, P., Buchtík, M. Dvořák, T., Pilnáček, M. (2019). *Rozdělení svobodou: Česká společnost po 30 letech*. Praha: Radioservis.
- Stachová, J., Bernard, J., Čermák, D. (2009). *Sociální kapitál v České republice a v mezinárodním srovnání*. Sociologické studie 09/5. Praha: Sociologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Tiefensee, E. (2015). Ökumene mit Atheisten und religiös Indifferenten. *Euangel: Magazin für missionarische Pastoral*. <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2015/oekumene-und-mission/oekumene-mit-atheisten-und-religioes-indifferenten/>
- Vondrasek, B. (2006). Nächstenliebe und Empowerment: Theologische Perspektiven in der Gemeinwesenarbeit. In R. Krockauer, S. Bohlen, M. Lehner (Eds.). *Theologie und Soziale Arbeit: Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf* (pp.251-258). München: Kösel.