



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Bosch, Magdalena

Capital espiritual: novedad y tradición

Ideas y Valores, vol. LXIV, núm. 157, abril, 2015, pp. 37-52

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80938246002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n157.38061>

CAPITAL ESPIRITUAL: NOVEDAD Y TRADICIÓN



SPIRITUAL CAPITAL: NOVELTY AND TRADITION

MAGDALENA BOSCH*

Universitat Internacional de Catalunya - Barcelona - España

.....
Artículo recibido: 23 de abril de 2013; aceptado: 23 de noviembre de 2013.

* *mbosch@uic.es*

Cómo citar este artículo:

MLA: Bosch, M. "Capital espiritual: novedad y tradición." *Ideas y Valores* 64.157 (2015): 37-52.

APA: Bosch, M. (2014). Capital espiritual: novedad y tradición. *Ideas y Valores*, 64 (157), 37-52.

CHICAGO: Magdalena Bosch. "Capital espiritual: novedad y tradición." *Ideas y Valores* 64, n.º 157 (2015): 37-52.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se analizan las versiones más relevantes de capital espiritual y los aspectos que tienen en común, y cómo algunas lo vinculan con la religión y otras no; se describe el carácter multidimensional de esta noción, lo que converge en una teoría de la motivación profunda y de fuerte arraigo interno en las personas. Esta dimensión intrínseca de la motivación se muestra decisiva en las teorías éticas de la virtud de inspiración aristotélica, que ponen énfasis en el aspecto interno del comportamiento.

Palabras clave: Aristóteles, capital espiritual, ética, virtud.

ABSTRACT

The article analyzes the most relevant versions of spiritual capital, the aspects they share, and the way in which some of them are linked to religion while others are not. It describes the multidimensional nature of the notion, which leads to a theory of profound motivation that is strongly rooted in the person. This intrinsic dimension of motivation proves to be decisive for ethical theories of virtue inspired in Aristotle, which emphasize the internal aspect of behavior.

Keywords: Aristotle, spiritual capital, ethics, virtue.

Introducción

En las últimas décadas ha emergido una terminología nueva sobre el capital humano de las empresas. Hallamos un referente en la *Annual Conference del Spiritual Capital Research Program* realizada en el 2003. Cuando se habla de capital espiritual, normalmente se entiende que hay una fuerza poco conocida y poco explotada en las personas que forman parte de una empresa: dicha potencia está en relación con su dimensión espiritual y, especialmente, con su capacidad de motivación espiritual.

Para entender el posible impacto del capital espiritual, hay que distinguir tres aspectos de su constitución. Primero, emerge de las personas que, como tales, tienen capacidad para desarrollar una dimensión espiritual en su personalidad. En segundo lugar, se puede ver cómo las conductas individuales tienen un impacto en las colectividades. Y, finalmente, parece fácil aceptar que una empresa, en cuanto que organismo colectivo, cuenta para su desarrollo con una potencialidad que emerge de las personas y el modo en que se comportan y se relacionan entre sí.

La noción de capital espiritual aparece como consecuencia del estudio de la inteligencia espiritual y sus habilidades. La psicología experimental ha avanzado en este campo de investigación y ha propuesto nuevos paradigmas. Así se pasa del capital material al capital humano, del capital humano al capital social, y del capital social al capital espiritual (cf. Gràcia 116-125).

Sin embargo, hasta las ideas más originales tienen precedentes y deudas con las ideas tradicionales. En el caso del capital espiritual, si procuramos definirlo con precisión, vemos un gran parecido con algunas ideas de la filosofía clásica, las cuales han sido recogidas, de diverso modo, por la tradición de la ética de la empresa. Más concretamente, el núcleo del capital espiritual guarda una gran semejanza con la dimensión interna de las acciones a la que siempre aluden las *virtue ethics* o *flourishing*. A su vez, estas propuestas mantienen un profundo vínculo con ideas aristotélicas básicas, como la teoría sobre el fin de las acciones y los diversos tipos de bien.

Sobre la expresión “capital espiritual”

Al tratar esta noción tenemos que precisar en qué sentido empleamos los términos. En las últimas décadas nos hemos familiarizado con otras expresiones como “capital social” o “capital humano” (cf. Gràcia 116-119). Los estudios y autores que han acuñado y difundido esta terminología han conseguido mostrar que existe una acumulación de bienes y potencialidades que no son directamente contables, pero que cuya eficiencia puede ser observada.

A esto hay que añadir la emergencia de la teoría de las inteligencias múltiples (cf. Gardner 1993), que abre el camino para estudiar diversos

tipos de inteligencia, definir varias habilidades y, finalmente, identificar los elementos de espiritualidad como manifestaciones de un tipo de inteligencia concreta, diferente de la matemática, verbal o emocional. La expresión “inteligencia espiritual” (Zohar y Marshall 2004) realiza así una aportación admisible, gracias a la teoría de las inteligencias múltiples.

Resulta muy revelador determinar las habilidades concretas que se incluyen dentro de esa dimensión general del ser humano que es la inteligencia espiritual. Torralba ha ofrecido uno de los análisis más exhaustivos de las habilidades que comprende esta inteligencia. Es un largo elenco que merece la pena ser enumerado:

1. Búsqueda de sentido: preguntarnos y buscar respuesta –significado, orientación, valor–;
2. El preguntar último, más allá de las respuestas científicas;
3. La capacidad de distanciamiento: posibilidad de libertad y crítica;
4. La autotrascendencia: abrirse a nuevas perspectivas desde criterios distintos a la lógica racional;
5. El asombro: maravillarse, admirarse;
6. El autoconocimiento, conciencia de sí;
7. La facultad de valorar, emitir juicios de valor sobre decisiones, actos y omisiones;
8. El gozo estético, pues la belleza como tal no se capta por los sentidos;
9. El sentido del misterio, de lo que no puede ser dominado;
10. La búsqueda de una sabiduría, distinta del tipo lógico-matemático;
11. El sentido de pertenencia al todo, captarse a sí mismo en reconciliación con el mundo;
12. La superación de la dualidad: del tú y el yo emerge un sentido de unidad;
13. El poder de lo simbólico: un significado que trasciende al objeto;
14. La llamada interior;
15. La elaboración de ideales de vida;
16. La capacidad de religación;
17. La ironía y el humor (cf. Torralba 80 y ss.).

Las investigaciones sobre inteligencia espiritual y el análisis de las habilidades que esta comprende son de enorme utilidad para dilucidar la naturaleza y la relevancia del capital espiritual. Si las habilidades espirituales están definidas, resulta fácil comprender el contenido de ese potencial humano que constituye el capital espiritual.

La discutida dimensión religiosa del capital espiritual

El uso de la expresión capital espiritual ha suscitado, al menos, tres actitudes diversas. Por un lado, la mayoría de autores que tratan esta noción la vinculan a la religiosidad, es decir, consideran que esta última es su contenido principal, es decir, aquello que determina la verdadera naturaleza del capital espiritual (cf. Malloch 2010). Si se sigue esta idea, entonces la religiosidad aportaría directamente las potencialidades beneficiosas que espera la empresa. Por otro lado, se considera que esta identificación es relativa y tiene matices, de manera que el capital espiritual no se identifica totalmente con el factor religioso, pero lo

incluye: es considerado como una de sus dimensiones, pero no como la única (cf. Wortham 2007). Por último, hallamos estudios en los que se niega que exista o pueda existir relación alguna entre lo espiritual y el mundo del capital, es decir, la esfera de la economía, de la riqueza de los países, de los beneficios materiales (cf. Montemaggi 2010 182). En este tercer caso, la misma expresión, capital espiritual, se considera una contradicción entre sus dos términos.

En efecto, la dimensión religiosa del capital espiritual se aprecia de diversas maneras, según estudios que han prestado mayor atención a su carácter privado o público. Wortham (cf. 441-443) indaga la adherencia o el sentimiento de desafección por la religión a través de diversos estudios (Putnam 1993; Roof 1999, 1993; Berger 1967, 1999). La conclusión a la que llega tiene un doble valor y puede resultar algo paradójica. Por un lado, a lo largo de las últimas décadas se aprecian síntomas de una menor adhesión a formas de religión organizada en la población estadounidense. Por otro, al mismo tiempo se observa, sin embargo, un creciente interés por la religión y la espiritualidad en sus formas más personales o privadas. Al tener en cuenta todos estos factores, se ve que la religión forma parte importante del capital espiritual: resulta ser una fuerza o motivación de gran importancia para las personas. Así, Wortham presenta la aserción definitiva a la que llega Stark:

[él] concluye que [...] la importancia de Dios es el correlato más fuerte del orden moral, si se atiende a las medidas de asistencia a los servicios religiosos. Esto se cumple cuando el primer contexto religioso es el cristianismo, el islam o el hinduismo. Algunas medidas del capital espiritual son correlatos más fuertes de la “vida buena” que otros, como queda reflejado en el orden moral. (cf. Wortham 443)

Pocos autores han ofrecido, directa y explícitamente, una definición de capital espiritual. Roosevelt Malloch lo hace precisamente poniendo en el centro a la religión. En esta perspectiva, la dimensión religiosa no es una más entre otras, ni tampoco tiene una importancia o impacto variable, sino que se trata del núcleo mismo del capital espiritual:

Defino el capital espiritual como “el fondo de creencias, ejemplos y compromisos que se transmiten de una generación a otra a través de la tradición religiosa, y que vincula a las personas a la fuente trascendental de la felicidad humana”. Ampliando esto, pienso que somos seres morales, en todos los modos en que lo describe Adam Smith. Pero somos también seres espirituales. Buscamos las fuentes trascendentales de nuestros valores. Nos unimos a otros en actos de adoración y oración. A través de disciplina, hábito y ejercicio espiritual, asimilamos el legado de conocimiento espiritual que está contenido en una tradición religiosa. (Malloch 756)

Algunos estudios estadísticos han establecido una relación entre los indicadores de “espiritualidad”, tales como asistir a la iglesia una vez al mes o más, rezar y mantener la creencia de que Dios es importante. No todos los resultados son positivos, en el sentido de que algunos valores sociales importantes no aparecen claramente reforzados por el clima espiritual. Sin embargo, se puede establecer con datos empíricos que “[d]onde el clima espiritual es fuerte, la felicidad es más notable, se valora las familias, se disuade de la infidelidad, se respeta la sacralidad de la vida, el suicidio es menos frecuente y el uso de drogas es disuadido” (Wortham 446). Wortham establece que hay una relación entre los citados elementos espirituales y un bien social constatable, a la vez que describe los valores sociales deficientes que no se consiguen superar (*ibid.*). Encontramos así un grupo de estudios cuya conclusión es una idea de capital espiritual como firmeza moral y con una aportación de beneficios como virtudes, fortaleza, calidad de vida.

Otras valoraciones del papel de la religión en el capital espiritual no son tan favorables: Montemaggi presenta el problema, entre otros, de que la consideración de un capital espiritual impone a la actividad normal un esquema ajeno a las acciones con sentido propio (*cf.* 2010 180). La interferencia de la religión vaciaría las acciones de su significado y lo substituiría de modo engañoso, es decir, de una manera poco ajustada al valor real de cada acto.

Por este motivo Montemaggi, al seguir las observaciones acerca del fenómeno religioso y su impacto, concluye que la religión es algo ajeno al capital y que esta asociación de conceptos es del todo anómala. La religión debería considerarse ajena a todo beneficio, es decir, que debe ser estimada como algo específico y se debe reconocer su papel en la vida humana. Asimismo, una racionalidad fría, que solo busca un beneficio, resulta algo descarnada y alejada de la realidad, precisamente porque ignora una parte importante de ella:

Iannaccone, con Stark y Finke, siguen la idea de una racionalidad “neutra” y objetiva, un modo frío de pensar y procesar información que excluye emociones, una racionalidad que es resultado de una comprensión mecánica de las funciones cognitivas y que está completamente desvinculada de la experiencia vivida. (Montemaggi 2010 182)

Comprender las implicaciones propiamente humanas de la dimensión espiritual exige reconocer una capacidad de motivación autoconsciente y, a la vez, trascendente, que hace a las personas capaces de acciones altruistas. El fenómeno religioso se ve, la mayoría de las veces, como garantía de ese ámbito espiritual y de las implicaciones de desinterés que se le suelen atribuir a este último. Pero, algunas

teorías sobre la elección racional han descrito una idea de lo religioso muy lejana a estas condiciones. En lugar de tomar a la religión como un factor eminentemente espiritual frente a las reducciones materialistas o utilitaristas, se la comprende como un factor condicionado por esas mismas tendencias. Ante esta reducción protesta de nuevo Montemaggi:

La teoría de la elección racional [*Rational Choice Theory*], que apoya el concepto de capital religioso, no ofrece una teoría del valor, sino solamente una comprensión utilitarista del comportamiento humano. Una perspectiva utilitarista como esta desatiende la naturaleza desinteresada y altruista de muchas acciones humanas, y tácitamente demuestra un prejuicio en favor de “iglesias estrictas”; es decir, iglesias socialmente conservadoras que, para Iannaccone, pero también para sus colegas Stark y Finke, exigen un nivel más alto de compromiso e inversión de tiempo, y, por lo tanto, de acuerdo con su lógica, son más exitosas. Sin embargo, una iglesia “estricta” no necesariamente exige compromiso personal y un nivel de implicación más alto. Esto, por supuesto, no niega que haya elementos de toma de decisiones utilitaristas en la vida de las personas, incluida la vida religiosa. (2010 182)

La propia realidad religiosa es multidimensional e incluye la relación con Dios, las actividades de culto, las relaciones dentro de una comunidad, valores de altruismo y ayuda a los demás, etc. (Wortham 444). Esto pone en evidencia cuáles son los efectos que se pueden esperar del fenómeno religioso y, por lo tanto, permite identificar algunos factores concretos del capital espiritual.

Como conclusión de este debate, vemos que se puede considerar la religión como garantía o no de espiritualidad, y que esta última se puede abordar de diferentes maneras, desde la perspectiva que la reduce exclusiva o principalmente a la religión, hasta las posturas que entienden que la religión es algo ajeno a cualquier tipo de capital.

Multidimensionalidad de las cualidades espirituales

La espiritualidad humana no se agota en la religiosidad, dado que hay otras actividades y capacidades espirituales: todas las actividades no dirigidas de modo inmediato a una satisfacción biológica o sensitiva, manifiestan facultades espirituales. Llamamos a esto “multidimensionalidad del capital espiritual”: la dimensión religiosa no es la única que la define, sino que incluye varios aspectos. A su vez, debemos advertir que el propio ámbito religioso es multidimensional.

Ni la religión ni el impacto social agotan las manifestaciones y efectos del capital espiritual. Por el contrario, son muchos los factores humanos que se ven favorecidos por el cultivo de la espiritualidad. A la

vez, también son muchas las actividades que promueven la formación de capital espiritual. Wortham ha recogido los resultados de varios estudios y los expone del siguiente modo:

En el informe sobre “Espiritualidad en Educación Superior”, realizado por UCLA [University of California Los Angeles, *Spirituality in Higher Education* 2004], se ofrece una medida de la espiritualidad más amplia. Aquí los investigadores han desarrollado una escala de espiritualidad fuerte de 14 ítems e internamente consistente. Esta medida incorpora experiencias espirituales tales como escuchar una bella música o participar en eventos atléticos, la integración de la espiritualidad en la vida diaria, mantener niveles de conciencia más altos a través de la oración y la meditación, implicación en misiones espirituales y la creencia en la sacralidad de la vida. Estas variadas tentativas de definir y medir el capital espiritual, la religión y la espiritualidad, sugieren que el capital espiritual es multidimensional. (442-443)

Otro aspecto del capital espiritual es su dimensión social. Algunos han enfatizado en este aspecto, hasta afirmar que el capital espiritual parece la acumulación de capital social. El origen de este planteamiento lo encontramos en la teoría de Durkheim sobre los beneficios sociales de la religión.

Durkheim (1912) creía que la religión funcionaba como un “pegamento social”, reforzando las normas sociales y promoviendo la cohesión social. En otras palabras, la religión y la implicación religiosa refuerzan el fundamento de la “buena sociedad” y de la “buena vida”. (Wortham 441)

Comprendido de este modo, el capital espiritual sería algo así como el impacto social que resulta de cumplir las normas sociales y promover la unidad social. Esta unidad y observancia de las normas, a su vez, contaría con un elemento especialmente decisivo que sería la religión.

Pero se puede ver también el efecto contrario. Este vínculo entre capital social y espiritual puede hacer imposible la distinción de los rasgos propios de cada fenómeno original: lo religioso o lo social. Desde una perspectiva estructural, este vínculo oculta las autoridades internas y las jerarquías del grupo; desde una perspectiva “narrativa”, no consigue explicar la multidimensionalidad de la religión y de los procesos internos que identifican la formación y el comportamiento (Montemaggi 2011 68).

Esta variedad de dimensiones del capital espiritual se advierte aún más claramente, si pensamos en las cualidades personales que están asociadas a ella. Estas son, en efecto, muy variadas y pueden asimilarse a las virtudes. Las virtudes son habilidades espirituales, en el sentido

de que son causadas en el interior de la persona, en su entendimiento y voluntad; son hábitos libres y buenos. En términos aristotélicos, diríamos que son tendencias adquiridas por repetición de actos buenos. A pesar de que en el contexto aristotélico estas consideraciones no exigen vínculos explícitos con la religiosidad, también en este punto hay discrepancias. Malloch, por ejemplo, ha considerado que no tiene sentido proponer la importancia de las virtudes sin un sentido cristiano de ellas (*cf.* 756).

Asimismo, si las habilidades espirituales tienen alguna ventaja que justifique hablar de capital espiritual, han de tener resultados empíricamente observables. Por esto, también algunos autores han estudiado qué actividades concretas están vinculadas con la espiritualidad. Se han descrito algunas como arte, oración, voluntariado (*cf.* Wortham 443). También se ha discutido, desde la psicología positiva, si el cultivo de la espiritualidad influye en la salud, y se han encontrado resultados tanto a favor como en contra. Mientras la mayoría de estudios afirman que las actividades de tipo espiritual repercuten positiva y decisivamente en la salud, otros observan que no se dan cambios suficientemente significativos (*cf.* Holt 347-349).

Otros estudios parece que sí vinculan el cultivo de la espiritualidad con mejoras observables. Por ejemplo, en el ya mencionado estudio de UCLA, se registra la siguiente relación de cualidades espirituales con otras cualidades morales, de carácter e incluso de optimismo y sociabilidad y el sondeo de artes y religión (*cf.* Wuthnow 2003).

De acuerdo con el estudio de UCLA, los estudiantes universitarios sondeados perciben cualidades de la “buena vida”, tales como compasión, amabilidad, ayuda, generosidad, perdón y empatía, como cualidades espirituales. Además, la espiritualidad fue significativamente correlativa a un creciente optimismo, una responsabilidad cívica mayor, ser más empáticos, demostrar mayor tolerancia a grupos raciales y étnicos, y un desempeño académico más fuerte. De nuevo, aparece que el capital espiritual refuerza la “buena vida”. (Wortham 444, traducción propia)

Uno de los aspectos más valorados de la espiritualidad es que resulta ser un elemento potenciador de la sociabilidad: se ve que la espiritualidad representa unas cualidades personales que tienen efecto en las relaciones con los demás. Tal como se expone en los resultados de los estudios citados, lo que parece ponerse en evidencia en este fenómeno no es un impacto de fuerzas externas, sino que las cualidades personales de algunos individuos se manifiestan en un impacto social claro. Se trata, pues, de habilidades personales con impacto en los demás, perfiles personales que inciden en las colectividades.

Capital espiritual y motivación espiritual

El capital espiritual de una empresa depende del número y calidad de los empleados que poseen cualidades espirituales. También es decisivo el modo en que los empleados establecen las dinámicas de colaboración entre ellos, y esa es una de las dimensiones que emerge de la capacidad espiritual. Todas estas cualidades espirituales descritas son personales, cultivadas y desarrolladas por los individuos. Por esto se hace necesario distinguir entre el efecto global del factor espiritual y la causa interna en los sujetos que lo cultivan.

En efecto, desde la observación general de la empresa, se ve una fuerza que emana de las personas y que repercute en un funcionamiento especialmente bueno de los equipos humanos. Las actitudes de los empleados que cultivan la espiritualidad son las más favorables, positivas y cooperativas. Es decir, se da en ellos una fuerza interna positiva que tiene una repercusión exterior observable. La fuerza en sí, sin embargo, no es tangible. Se trata de algo que conocemos por sus efectos, pero que no vemos con los ojos.

Para definir la fuerza espiritual, resulta útil observar cómo casi todas las habilidades espirituales dependen, en cierto modo, del sentido: la capacidad de tener un sentido global de la vida y de reconocer un sentido en el trabajo; saber vincular el sentido más profundo de la propia existencia con el sentido de las tareas y acciones que se realizan en el día a día; dicho en otras palabras, se descubre, como punto clave, la capacidad de motivación, pero con unos matices peculiares.

La motivación espiritual ha sido definida como aquella que responde al *moral good* y comprende tres aspectos: *respect* (recibir bien moral desde fuera), *flourishing* (alcanzar bien moral desde dentro) y *love* (dar bien moral a otros) (cf. Guillén, Ferrero y Hoffman 10). El *moral good* se distingue del *pleasant* y del *useful*, porque permite una motivación que supera la utilidad o la sensualidad. Es un tipo de motivación libre, se quiere al bien por sí mismo porque es bueno. Solo este tipo de bien permite incluir la motivación moral y *giving* –capacidad de desinterés o generosidad (cf. *id.* 9, traducción propia)–.

La cooperación solo es posible si se es capaz de superar la inclinación a la satisfacción individual e inmediata. El placer y lo útil son motivaciones de mediano y corto plazo, en las que participa fuertemente la pasión de autosatisfacción. El objetivo de estas dos motivaciones es la satisfacción del propio sujeto. Por esto resulta difícil compaginar estas motivaciones con la cooperación.

Sin embargo, la motivación moral es algo bueno que ocurrirá o se realizará, puesto que el objetivo que se propone está fuera del individuo; es decir, admite ser compartida. Resulta posible, incluso fácil, que varios individuos participen en un objetivo de bien que no presenta ningún

conflicto entre ellos. Cada uno puede lograr su objetivo sin que los demás salgan perjudicados. En la motivación moral todos ganan, por eso favorece la cooperación.

También podríamos decir que los sujetos que tienen esta motivación están motivados por el bien mayor, es decir, por lo mejor. Es una idea presente en las teorías contemporáneas sobre motivación. Guillén lo ha llamado *intrinsic moral motivation* (cf. Guillén, Ferrero y Hoffman 12), y apoya su análisis en la teoría aristotélica sobre el bien y el fin.

Las habilidades espirituales se concentran en la motivación como punto neurálgico en el que todas confluyen: la capacidad de trascendencia, de sentido, de visión global, etc. Son aptitudes que hacen posible la motivación por un bien alto, porque el enfoque de la vida y las acciones del sujeto agente adquieren una altura superior. Ya Frankl habló de este fenómeno, al explicar su teoría del sentido y mostrar cómo los sujetos capaces de descubrir un sentido en su vida eran los más fuertes ante la adversidad, independientemente de su fuerza física. Lo que otorga el sentido es una enorme fuerza moral (cf. Frankl 1994 63-80).

Una motivación elevada hace a las personas más fuertes. La motivación, en la práctica, es la razón por la que se actúa, lo que es lo mismo que tener un motivo claro y convincente. Cuanto más fuerte y profunda es la motivación, ella es más eficaz y más duradera. La razón de ser de toda acción es lo que solemos llamar también sentido. Así, Frankl afirma que el sentido es lo que hace más fuertes a las personas, más capaces de afrontar riesgos y dificultades.

La ventaja del *sentido* es que todos los elementos que componen la vida están incluidos implícitamente y se van descubriendo a lo largo de ella, así como también en las actuaciones. La motivación espiritual vincula la actividad de la vida diaria con el sentido de la vida, de modo que los actos y sucesos diarios adquieren sentido, lo que se convierte en un indicador del bienestar espiritual:

Las personas mantienen el intento de procurar dar sentido al día a día, de una existencia que se da por supuesta. Hay una necesidad de trascendernos a nosotros mismos y a la vida cotidiana. Hay una creencia de que hay más por vivir que nuestras experiencias de cada día. Lo bien que seamos capaces de cumplir esta tarea es un indicador de nuestro bienestar espiritual. (Wortham 446)

En resumen, vemos que las teorías del capital espiritual afirman tres presupuestos: a) quienes forman el capital espiritual de una empresa son los que tienen una capacidad de motivación espiritual; b) la motivación espiritual favorece el espíritu de cooperación; c) la motivación espiritual indica una alta calidad moral, con dos indicadores: 1) es una motivación por el bien más alto y 2) está profundamente interiorizado.

Como consecuencia, es una motivación global y permanente. Podríamos decir que se trata de una cualidad interna de las personas que arraiga profundamente en su carácter.

Este análisis nos lleva a pensar que los presupuestos más profundos de las teorías del capital espiritual se parecen enormemente a los presupuestos más básicos de la ética de la virtud. En efecto, las teorías éticas de inspiración aristotélica se focalizan en principios muy semejantes a los que se acaban de enunciar. Pero esto exige un análisis.

Motivación espiritual y *virtue ethics*

El análisis de la motivación espiritual nos ha llevado a la definición del bien moral, de *intrinsic motives* (*Flourishing*) y *transitive motives* (*Love*) (cf. Guillén, Ferrero y Hoffman 13). Debemos notar que, en los últimos años, en *virtue ethics in business* ha habido un esfuerzo por definir mejor los tipos de motivación y mostrar cuáles son los que permiten cooperación y lealtad.

Melé, adaptando un esquema aristotélico a la ética empresarial, ha descrito los tres tipos de motivación que determinan las acciones:

- 1) compensación: salarios, recompensas materiales u otros beneficios; 2) placer: asociado a la situación actual dentro de la empresa, tales como tener un trabajo agradable; 3) motivos que llevan a actitudes de identificación, compromiso y lealtad a la misión, valores u objetivos de la empresa. (83)

Si se toma el esquema aristotélico de los tres tipos de bienes, vemos cómo se corresponden con tres tipos de deseo o motivación: querer algo porque es bueno, útil o placentero (Aristóteles EN 1155b). Es un esquema que resume todos los tipos de motivación posibles. Se entiende que lo útil se quiere por su utilidad, lo placentero se desea por el placer y el bien se quiere por ser bueno.

Este tercer modo de motivación (capacidad de compromiso, sentido de misión, elegir lo bueno) se abre a la cooperación, y se corresponde con la motivación espiritual. En efecto, en el ámbito de *virtue ethics* se ha descrito la necesidad de esta motivación. Por ejemplo, Van Hooft afirma que solo es realmente virtuoso actuar de determinado modo *porque es bueno hacerlo* (139). No basta la acción externa, y no es el placer ni el provecho lo que provoca una decisión, sino que lo es el deseo de hacer lo que es bueno; por lo tanto, la preferencia por el bien.

Sin emplear el término motivación espiritual, otros autores describen algo muy parecido siguiendo ideas aristotélicas. En este sentido, Audi expone detalladamente cómo la virtud exige unas disposiciones internas adecuadas, es decir, determinados “deseos y creencias” de los que surge la actuación (Audi 2012 276).

Podemos afirmar que una acción solo es virtuosa si además de su bondad observable es movida por una razón apropiada (Audi 281). En este origen de las acciones y su causa juega también un papel decisivo el conocimiento. Lo que conocemos de la situación, del bien y de lo conveniente, debe incidir en nuestra elección. La deliberación que precede a las decisiones es un elemento esencial para determinar la motivación. Así se generan los hábitos internos que acaban constituyendo rasgos de carácter.

Cuando en 1984 McIntyre recuperó la idea de virtud como tema central para la ética, subrayó su carácter interno. Las virtudes son cualidades humanas que cada persona posee y cultiva como algo que constituye su personalidad (Beabout 407). ¿Por qué las virtudes han de tener arraigo interno? Sería fácil considerarlas como meros patrones de conducta, o incluso como meros hechos, un determinado tipo de acciones, etc. Un primer argumento, quizás de poco valor discursivo (aunque sí, pero gráfico) es la observación de que el vicio también lo es. Si las virtudes han de contrarrestar los vicios, y estos tienen una razón interior en los sujetos, será necesario un factor también interno en el sujeto para neutralizarlo. Un buen ejemplo de ello lo ofrecen las consideraciones que hace Moore acerca de la avaricia: la describe como una tendencia arraigada en las personas, que puede contagiarse en toda una empresa como un virus (*cf.* Moore 240). También de naturaleza interna, pero oponiéndose al vicio, la virtud es algo personal, un rasgo del carácter: “las virtudes tienen absolutamente que ver con las personas en cuanto que individuos” (*id.* 243).

Pero hay otros modos de mostrar la naturaleza interna de la virtud. Solomon afirma que la ética es más una cuestión de carácter que de principios (101-111). Es una explicación que otros han seguido y ampliado. Los principios son valores externos a los que un sujeto puede adherirse o no, algo que puede seguir en ocasiones y desdenar en otras. El carácter, en cambio, es la personalidad, y esta no cambia según las ocasiones o el entorno. Precisamente, si alguien cambia su carácter o personalidad, según las circunstancias o sus diferentes conveniencias, lo consideramos engañoso, poco íntegro y de conducta contraria a la virtud (*cf.* Moore 242).

En la misma línea se puede dar una explicación más concreta y distinguir carácter, virtud y principios. En tal caso, los principios siempre serían considerados como una autoridad externa a la conducta. La virtud, en cambio, es siempre personal y solo es virtud si emerge de una decisión libre y, por lo tanto, interna. Pero el carácter expresaría el mayor grado de interioridad, porque no se trata de una acción virtuosa que puede ser aislada, sino de un hábito completamente interiorizado que ya ha pasado a formar parte de la personalidad, es decir: “virtud más que principios” (Hartman 547) y “carácter más que virtud” (*id.* 549).

[...] la valoración moral de las personas requiere, no solamente observar sus acciones; sino determinar cómo esas acciones están fundadas en el carácter. Solo cuando sabemos eso, sabemos de verdad el crédito que podemos dar a la persona y qué podemos esperar en nuevas circunstancias. (Audi 280)

Solo la dimensión interna de la virtud garantiza su autenticidad y es lo que consigue coherencia. Virtud supone coherencia, y eso significa, ante todo, la integridad en el comportamiento. De hecho, la persona virtuosa no se plantea ser honesta o no (Audi y Murphy 2006 9). Esto es algo así como una decisión tomada de antemano, algo que se desea sin dudar, que no admite replanteamientos. Es un principio de actuación asumido y, como tal, un factor interno.

Otro presupuesto de la verdadera virtud es la unidad, “como una verdadera integración entre los elementos del carácter” (Audi y Murphy 9). Y de nuevo resulta claro que ese es un elemento interno, pues los aspectos que constituyen nuestro carácter adquieren unidad desde nuestro núcleo personal más fuerte: donde forjamos los deseos y creencias más profundos. Quizás un modo claro y útil de explicar el carácter interno de la virtud es la distinción entre actuar “con virtud” y actuar “desde la virtud”:

Hemos distinguido entre actuar desde la virtud y actuar meramente conforme a ella, como alguien que simplemente aparenta ser ético, como perpetrando un esquema Ponzi. En el primer caso es esencial actuar por un tipo de razón que es adecuada a la virtud. Además, tal acción implica la posesión de la virtud que funda la acción: no podemos actuar *desde* una cualidad sin poseerla. (Audi 281)

Al analizar las cualidades espirituales y el sentido de la vida, subrayamos que su mayor fuerza está en la capacidad de incidir en la vida diaria. Ocurre lo mismo con la virtud; por eso desde el planteamiento de *virtue ethics* se subraya la importancia de la actividad de cada día, no solo los resultados (*cf.* Audi 274). La diferencia es grande, pues los resultados solos podrían ser casuales, aislados o aparentes. En cambio, la naturaleza interna de la virtud, su arraigo en el núcleo personal central e íntimo del sujeto; permite que las acciones buenas sean deliberadas, repetidas o constantes, sinceras y coherentes.

Conclusiones

Un análisis de la noción de capital espiritual, acuñada en los últimos años, desvela que su mayor aportación se orienta a una teoría de la motivación. La motivación espiritual, por su parte, destaca especialmente el *flourishing*, como manifestación de la motivación intrínseca. Este es un

punto clave del capital espiritual y por lo que es más valorado: el carácter interno de la motivación, esto es, personal y profundamente arraigado en las personas. Estos elementos clave están también presentes en la tradición de *virtue ethics* que ha desarrollado una teoría de la motivación intrínseca, a partir de una aplicación de ideas aristotélicas a *business ethics*.

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* [EN]. Trads. Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Audi, R. "Virtue Ethics as a Resource in Business." *Business Ethics Quarterly* 22.2 (2012): 273-291. <http://dx.doi.org/10.5840/beq201222220>.
- Audi, R., and Murphy, P. E. "The many faces of integrity." *Business Ethics Quarterly* 16.1 (2006): 3-21. <http://dx.doi.org/10.5840/beq20061615>.
- Beabout, G. R. "Management as a Domain-Relative Practice that Requires and Develops Practical Wisdom." *Business Ethics Quarterly* 22.2 (2012): 405-432. <http://dx.doi.org/10.5840/beq201222214>.
- Berger, P. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1967.
- Berger, P. "The Desecularization of the World: A Global Overview." *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ed. Peter Berger. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. 1-18.
- Frankl, V. "Argumentos en favor de un optimismo trágico." *El hombre doliente*. Barcelona: Herder, 1994. 63-80.
- Gardner, H. E. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books, 1993.
- Gràcia, C. "Spiritual Capital: the New Borders to Cross." *Ramon Llull Journal of Applied Ethics* 3.3 (2012): 115-134.
- Guillén, M., Ferrero, I., and Hoffman, M. "Neglected Ethical and Spiritual Motivations in the Workplace." *Journal of Business Ethics* 27 (2014): 1-14.
- Hartman, E. M. "The Role of Character in Business Ethics." *Business Ethics Quarterly* 8.3 (1998): 547-559. <http://dx.doi.org/10.2307/3857437>.
- Holt, C., et al. "Social, Religious and Spiritual Capital and Physical/Emotional Functioning in a National Sample of African Americans." *Journal of Community and Applied Social Psychology* 22.4 (2012): 346-362. <http://dx.doi.org/10.1002/casp.1116>.
- Malloch, T. R. "Spiritual Capital and Practical Wisdom." *Journal of Management Development* 29.7 (2010): 755-759.
- Melé, D. *Business Ethics in Action: Seeking Human Excellence in Organizations*. Houndmills; Basingstoke; Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009.
- Montemaggi, F. E. S. "Misunderstanding Faith: When Capital does not fit the Spiritual." *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences* 5.5 (2010): 179-191.

- Montemaggi, F. E. S. "The Enchanting Dream of 'Spiritual Capital.'" *Implicit Religion* 14.1 (2011): 67-86.
- Moore, G. "Humanizing Business: A Modern Virtue Ethics Approach." *Business Ethics Quarterly* 15. 2 (2005): 237-255. <http://dx.doi.org/10.5840/beq200515212>.
- Putnam, R.D. "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life." *American Prospect* 4.13 (1993): 35-42.
- Roof, W. C. *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Solomon, R. C. *An Aristotelean Approach to Business*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Torralba, F. *Inteligencia Espiritual*. Barcelona: Plataforma Actual, 2011.
- University of California Los Angeles [UCLA]. "Higher Education Research Institute. Spirituality in Higher Education." *Development of College Students' Beliefs and Values (CSBV)* Survey (2004): Web. 15 September 15 2005. www.spirituality.ucla.edu.
- Van Hooft, S. "Judgement, Decision, and Integrity." *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 4.2 (2001): 135-149.
- Wortham, R. "Spiritual Capital and the 'Good Life.'" *Sociological Spectrum* 27.4 (2007): 439-452. <http://dx.doi.org/10.1080/02732170701335053>.
- Wuthnow, R. *All In Sync: How Music and Art Are Revitalizing American Religion*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2003.
- Zohar, D., and Marshall, I. *Spiritual Capital: Wealth We Can Live*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2004.