

Fuentes de identidad en un entorno estructuralmente inestable¹

José Luis González Quirós
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid
jlgq@ifs.csic.es

Hablar de fuentes de la identidad puede ser, por lo pronto, un tanto arriesgado. Al hacerlo estamos dando a entender dos cosas muy discutibles: en primer lugar, que la cuestión de la identidad podría estar tan clara como el agua, lo que ciertamente no es el caso. En segundo lugar, toda fuente es la culminación de un proceso (la lluvia, el filtrado, el manantial) de manera que nuestra imagen vendría a sugerirnos que la identidad personal pudiera ser el resultado de alguna combinación de factores u operaciones de diversa naturaleza, aunque habría que discutir que radicalmente lo sea.

La cuestión de la identidad humana dista de estar clara: se trata de una pregunta abrupta y límite frente a la que los filósofos se han quedado muy frecuentemente boquiabiertos y que, tal vez por eso, se ha convertido en tema favorito de sociólogos. Conocer con absoluta precisión nuestra identidad sería saber más de lo que le es dado saber a un ser humano: viajamos a lomos de misterios y vamos hacia lo desconocido; en el camino, hacia lo que llamamos nuestra madurez creemos llegar a saber quiénes somos, pero nunca podemos estar ciertos del todo porque nos sabemos, en general, invitados a una representación a la que no habíamos solicitado previamente nuestra presencia, y que se acabará, según una de las pocas cosas de que estamos ciertos, en un momento que nos es desconocido.

La identidad en un sentido fuerte es, pues, tan misteriosa como la vida misma, como el enigma de la realidad cuya complejidad se nos aparece tantas veces en forma elusiva, barroca y asombrosa.

Es inevitable recurrir a otros auxilios cuando el abordaje principal parece desesperado, y es precisamente ahí cuando la metáfora de las fuentes acude en nuestra ayuda. No es grave valerse de esta clase de estratagemas con tal de que no nos olvidemos de la perplejidad principal. No nos ilumina gran cosa sobre lo que sea el lenguaje, por poner un ejemplo, sobre lo que es su *misterio* radical, el conocer razonablemente bien los pasos gramaticales conforme a los que aprenden los niños o escriben correctamente los mayores.

1. La identidad en el mercado

Así pues, vayamos con cautela hacia un enfoque más práctico. Siempre recuerdo a este respecto una tira magnífica del desaparecido Charles Schultz (*You're the greatest, Charlie Brown*) en la que se puede ver a Carlitos enormemente abatido tras padecer

¹ Este texto se publicó como “Las fuentes de la identidad en un entorno estructuralmente inestable”, en Rafael Alvira, Ed., *Empresa y sociedad civil*, Fundación Iberdrola, Madrid 2004, pp. 83-94, ISBN 84-609-3261-3. Se reproduce aquí con permiso expreso de los editores.

una exposición minuciosa de sus principales defectos y carencias, lista un tanto sádicamente administrada por la *doctora* Lucy Van Pelt, ejerciendo a la sazón de psiquiatra de urgencia. Carlitos, al verse tan horrible en ese espejo y no comprendiendo de qué le cura esa visión, se defiende de la devastación que su imagen le procura aduciendo la falta de exactitud de la Psiquiatría, a lo que Lucy, defendiendo ardorosamente (según suele suceder) su rol profesional, le replica:

-Lucy: ¡Ya te he dicho que la Psiquiatría es una ciencia exacta!

Carlitos.- ¡¿Una ciencia exacta?!

Lucy.- Sí, ¡me debes exactamente ciento cuarenta y tres dólares!.

El dinero: no es fácil expresar con menos palabras la luminosidad del dinero como fuente de claridad y precisión, como distintivo. Esa *distinción* que el dinero presta suele tomarse en las sociedades capitalistas como el índice decisivo de la identidad personal: tanto tienes tanto vales. Vivimos en sociedades de mercado, en grupos humanos en los que cualquier clase de valor tiende naturalmente a convertirse en un precio, en una cifra: tan alto has llegado, tal es tu valor. Cualquier otra identidad no cotiza, no se considera, está fuera de foco. Esta situación de hecho nos dota de una *identidad* especial, de una forma social de identidad (en cualquier caso tampoco la única, aunque sí decisiva) que puede tomarse como un reverso negativo de nuestra condición personal en tanto seres que intercambiamos cosas, símbolos, valores.

Hay diversas formas (o *fuentes*) de identidad social y esas identidades dependen necesariamente de la *diferencia*, del hecho radical que consiste en que no estamos solos. Ahora bien, la presunción de que nuestra identidad sólo se obtiene del grupo es un prejuicio sin demasiado fundamento pero que ha llegado a consagrarse casi como una evidencia a la vista del método empleado para afrontar esta clase de cuestiones. Dado que existen grupos humanos, puede presumirse que la identidad de sus componentes es la del grupo de pertenencia (pero hay siempre algo más y algo más radical). Dado que vivimos en sociedades que tienden a facilitar el trato interpersonal con la universalización de procedimientos mercantiles puede también suponerse que nuestra identidad depende del lugar que ocupamos en ese juego de roles (pero hay siempre algo más y algo más radical).

Los criterios de mercado son maravillosamente eficaces en su ámbito pero pueden confundirnos cuando se trata de valorar lo que cada uno somos de una manera incondicional, absoluta. Suponer que toda identidad me viene exclusivamente de fuera, y tanto da que sea de mis desemejantes como de mis prójimos, es ignorar que somos alguien más que un yo social, por evidente que sea que somos un yo social. Somos lo que la tradición ha llamado un yo personal, una persona singular que, como diría Unamuno solo nace y muere solo.

Es necesario recordar esto porque lo que ahora estamos viviendo es una verdadera disolución sociológica y económica de determinadas estructuras en las que las personas habían podido vivir y que para muchos ya no resultan sostenibles, es decir económicamente *rentables*. La confusión del rango que la realidad económica, el capital y el mercado, deben jugar en la vida de los hombres es grave desde el momento en que, como ha escrito Alvira (1999, 18) “la tragedia de cierta modernidad -igual liberal que socialista- está en haber declarado que la economía es lo primario”.

Quiero apurar el argumento: si nuestra identidad viene de fuera, y lo de fuera cambia, ocurrirá que nuestra identidad ha de cambiar por fuerza. Cierta malsonancia lógica debería acudir presurosa en nuestro auxilio pues es difícil concebir identidades en un entorno sin estabilidad, en un panorama que sea como el río de Heráclito. Una identidad enteramente dependiente del cambio externo es una rara cosa, no es algo inconcebible ni incomprensible, faltaría más, pero si es algo raro, poco común. Pese a esa *rareza*, existen poderosas fuerzas que tienden a reducir la identidad de cada cual a una especie de artefacto psicológico montado sobre un vacío, a una máscara que nadie porta, a una muñeca escondida dentro de otra muñeca sin ninguna otra cosa dentro salvo el aire más común.

En una sociedad que venera la flexibilidad, lo alternativo, los usos múltiples puede llegar a ser peligroso que circule como cosa evidente la idea, que en ocasiones se considera incluso una idea *liberadora*, de que nuestra identidad se deja reducir enteramente a los factores de incertidumbre que definen un mundo nuevo cada mañana, algo así como si la identidad tuviéramos que buscarla en el periódico del día o en el ordenador de bolsillo.

2. La identidad como esclarecimiento del *sentido*: tradición y religión

No se trata sólo de preocupaciones teóricas, por legítimas que sean. Lo decisivo es que si no hay una idea clara de que la identidad personal se funda en realidades independientes de los cambios sociales no hay manera de defender los ámbitos en que esos cambios no deberían penetrar, dicho de otra manera, estamos dejando a la intemperie los ámbitos de identidad moral cuya permanencia y cuidado debiera ser del interés común de los seres humanos. Si lo que está sujeto a cambio acaba por arruinar lo que debiera permanecer puede decirse que, entre otras cosas, estamos haciendo un pésimo negocio.

Hemos hablado de permanencia, de aquello a lo que, lógica y naturalmente, tienden todas las realidades que pueblan el mundo natural, los seres mismos: todo cuanto es a título propio busca permanecer en su ser de uno u otro modo. Nada está empeñado en la desaparición y lo que lo está lo consideramos, justamente, como algo patológico o demoníaco, como algo que inspira miedo.

Los dos grandes principios humanizadores que se fundan en la perduración son la tradición y la religión. Ambas nos proporcionan una idea de lo desconocido y al hacerlo nos certifican una identidad, nos explican quiénes somos. Toda identidad en sentido fuerte, toda idea acerca de quiénes somos, se apoya en una explicación, en una descripción de los lazos que vinculan lo conocido con lo que desconocemos, la *realidad* que nos es patente con el *sentido* que es más escurridizo pero que, en cualquier caso, ilumina (u oscurece) la realidad más práctica y cotidiana.

Tradicción y religión son ideas sobre lo ultramundano que nos muestran nuestra identidad más profunda, que nos enlazan con nuestros orígenes ancestrales y nos procuran una actitud frente a lo que, de otro modo, nos sería enteramente ajeno y desconocido: del mismo modo que aprendimos a hablar en el seno de una familia y de una determinada comunidad, aprendimos una religión y una moral que nos informaba sobre nuestra herencia y sobre nuestro destino.

El sentido sólo se otorga en el reino de los fines. En el límite de lo humano: sólo da sentido algo que es superior al ámbito de que se trata. En el caso que nos ocupa, la clave de la identidad de cada cual debe ser a la vez la clave de la vida personal. Ahora bien, hay muchas formas de entender la vida, con ideas que van desde la biología molecular hasta la historia de las civilizaciones. Lo que da sentido es siempre algo más amplio y abarcante que aquello que lo recibe y no hay muchas cosas que puedan considerarse más amplias que la vida de cada cual pues ésta tiene, a su modo, algo de absoluto. La sociedad, la historia y la ciencia son formas de hacer que algo más amplio, de algún modo, que la vida de cada cual juegue un papel iluminador. Pero, en realidad, la única manera de fundar un principio de identidad personal en algo que no acabe resultando disuelto por azares y relaciones es la creencia religiosa, la esperanza de que nuestra vida no se acabe y de que Dios nos haya tenido en su Mente y nos tenga presentes para siempre. Por ardua y difícil que resulte esa esperanza, tan natural y humana por otra parte, nos proporciona el mejor y más sólido fundamento para respetar la dignidad del hombre y sus derechos y nos anima a organizar un mundo que no desmienta nuestra última condición de seres débiles y mortales pero libres y perfectamente capaces de hacer el bien y evitar el mal, y de lo contrario.

3. La identidad como ocultamiento del *sentido*: cientifismo y nacionalismo

El esclarecimiento del sentido, la orientación sobre lo que la vida nos ofrece y nos demanda es la gran función de la religión y de la tradición. Con los inicios de la modernidad se ha pretendido que esa clase de orientaciones sobre el sentido pudieran venirnos no *de lo desconocido*, sino de lo que ya conocemos, la posibilidad de fundarse *en lo conocido*, en alguno de los dos grandes ámbitos de inteligibilidad de la vida común: en primer lugar, en la idea de lo que son las cosas que nos procura la ciencia común y, en segundo término, en cualquiera de las interpretaciones o ideologías que nos ofrecen la clave de interpretación de la trama social.

La ciencia es una de las vías esenciales del proceso de *invención de la realidad*, en las culturas en que la ciencia ha florecido. La ciencia occidental (la fisicomatemática newtoniana y sus derivaciones) no ha quedado recluida en la civilización occidental sino que ha sido adaptada a diversas culturas y adoptada por ellas con efectos diversos. Individuos formados en las tradiciones japonesas o musulmanas, por citar los dos ejemplos más obvios, han conseguido incorporarse a esa ciencia sin abandonar, al menos del todo y no para siempre, sus correspondientes culturas. En cualquier caso, la síntesis del producto conjunto de ciencia, tecnología y capitalismo ha transformado el mundo por completo sin apenas excepción espacial alguna.

La ciencia como tal no tiene competencia sobre el *sentido*, ni, de ningún modo, la exclusiva de la racionalidad, entre otras cosas porque la ciencia parte de una aproximación parcial (aunque riquísima) a la realidad. En su conquista del mundo la ciencia ha dejado muchas cosas fuera. Al margen de cuál sea la razón última de ese descarte, parece obvio que hay zonas de la realidad en las que la ciencia nada tiene que decir: la ética y la política son los casos más obvios. Esto basta para desechar el cientifismo, la suposición de que la ciencia pueda ser "medida de todas las cosas". No es necesario gastar mucha energía en probar que cualquier intento de formular con

cierta solvencia alguna clase de *moral científica* o de *política científica* es un absoluto sinsentido. No es tan fácil, sin embargo, persuadirse de que también sobre *la realidad* hay algo que pensar y decir que no se agota con la ciencia al uso.

El éxito de la ciencia se ha fundado en una doble apuesta: el despojamiento de la *materia* (en el sentido bergsoniano de que materia es lo que vemos y tocamos) de sus cualidades sensibles, el olvido de la subjetividad, de la mirada previa sobre el objeto, la renuncia a un saber de lo fenoménicamente inmediato que es la otra cara de una apuesta por la estructura matemática (formal, mensurable, armónica o pitagórica) de una realidad inteligible más allá de lo presente o dado. Nuestra ciencia ha sido una ciencia matemática y reduccionista y, de alguna manera, puede decirse que lo que es no puede serlo de ningún otro modo.

Al obrar de esta manera, la ciencia se ha asentado no tanto en la efectividad sino en la posibilidad, en algo que (como vio Leibniz) es más que lo inmediatamente real. De este modo la ciencia moderna se ha hecho una ciencia del cambio, del tiempo y en esto se distingue nítidamente de la ciencia antigua que fue una ciencia de la forma, de lo que nunca se mueve: no sería posible la geometría si los triángulos tuviesen a bien alterarse. Al proceder como lo ha hecho, la ciencia ha modificado de manera muy profunda nuestra idea acerca de lo que es comprender: hemos pasado de una imagen visual, para la cual *comprender es ver lo que está presente* a la idea de que el tiempo juega un papel, precisamente el papel que se reserva a la comprobación que está implícita en nuestra distinción entre cosa palpable y realidad oculta.

Al amoldarnos a un orden de realidades que podemos manejar la ciencia nos invita a una contención del juicio, una precaución en la que se puede ocultar una trampa: la contención es la metodología positivista, hablar sólo de aquello de lo que podemos estar seguros; la trampa es el *nihilismo*, la presunción de que más allá de lo que podemos comprobar nada tiene sentido porque estamos en el reino del azar y la ciega necesidad.

La ciencia, que es una actividad plena de sentido, puede convertirse en una amenaza, en un agente destructivo al impedir o dificultar el reconocimiento de los signos en que puede nutrirse la *lectura de sentido* que llevan a cabo tanto la tradición como la religión. Una cierta interpretación de la ciencia apoyada en el historicismo (que hace de la ciencia una superación de la religión, pero a su vez una *opinión* sin mayor fundamento metafísico), completada con el poder de la tecnología (muy frecuentemente entendida de manera deficiente (González Quirós 2002)) y con la racionalidad del puro cálculo económico nos aboca a un *nihilismo de facto* en lo que se refiere a la relevancia efectiva de valores cuya cotización en el mercado sea problemática.

La ciencia puede actuar, por tanto, como filtro negativo del sentido. También puede hacerlo, a su manera la política, en especial las formas de política que se inspiran en una determinada interpretación del pasado para proporcionar fuentes de identidad dotadas de energía poderosa: el *nacionalismo* es el mejor ejemplo de ello, la politización de la historia, la subordinación del pasado a una política de *exclusiones* precisa y bien articulada.

Naturalmente que toda política precisa exclusiones pues no se trata sino de elegir y rechazar, pero la exclusión que el nacionalismo practica es muy radical, muy arbitraria y negativa. El nacionalismo inventa una identidad política y crea un programa de vida en el que los destinos de la nación se convierten en el mandato supremo, en realidad, en el único fin de la vida colectiva. La *política de la nación* es, desde otro punto de vista, una verdadera negación de la política y, particularmente, de la política democrática por cuanto introduce en el ámbito de las deliberaciones y decisiones libres de los ciudadanos un factor absolutamente distorsionador en cuya función ya no sirven de nada ni ideas ni intereses que son incapaces de dar sentido (identidad) a la vida colectiva sino tan solo el sometimiento de todos a una voluntad política superior en la que se expresan los intereses supremos de la nación soñada. Entre nosotros abundan, por desgracia, los ejemplos de cómo las políticas nacionalistas desplazan del escenario a la política sin más.

En tanto que forma de *ocultamiento* del sentido, el nacionalismo supone una *religiosización* de la acción política, una apuesta incondicional por el destino colectivo de un grupo soñado como fórmula que garantice la plenitud de la vida personal. En tanto que la ciencia nos ocupa en una descripción y una manipulación de lo que ocurre en la naturaleza con olvido deliberado de lo que esté más allá de ella, la realidad que la ciencia constituye se convierte precisamente en un obstáculo para captar los vínculos que ligan nuestra vida con lo que la trasciende.

4. La recuperación del *sentido*: mercado, familia y trabajo.

Los filósofos solemos tender a pensar que no se puede vivir sin que la vida tenga un sentido claro para el que la vive. En esta apreciación nos dejamos llevar de un optimismo *aristotélico* sobre la capacidad de las personas para preguntarse cosas. La realidad suele ser que mucha gente se conforma con poco a la hora de las preguntas últimas y tampoco escasean los filósofos que piensan que actuando así las personas preservan su libertad y aprenden a ser más tolerantes y humanos. Está claro, en cualquier caso, que si no todo el mundo tiene una respuesta teórica, todo el mundo actúa como si de hecho la tuviera: puede decirse que vivimos en un mercado en el que no escasean fuentes suficientes de identidad y que, además, las respuestas más radicales a la cuestión no cotizan al alza en la bolsa de valores.

Hay que reconocer que tanto la religión como la tradición se batan en retirada desde la Ilustración, por lo menos, aunque se trata de un fenómeno cuya gravedad se ha hecho ahora más acuciante. Ya Tocqueville consideraba que el aspecto más característico de la modernidad era el hecho de que "la trama del tiempo se rompe a cada instante, y se borra la huella de las generaciones". Ahora mismo, como señalara Debord, nuestros hijos se parecen más a su tiempo que a sus padres y es obvio reconocer que las fuerzas de la innovación vencen casi siempre a las de lo que está establecido porque vivimos en una civilización en la que el mero hecho de ser de un modo nunca se entiende como motivo suficiente para su perduración. La religión ha sufrido los mismos embates precisamente en tanto es algo que se nos entrega por nuestros mayores, algo que remite a una *historia sagrada*, a una tradición cada vez más alejada y, por ello mismo, cada vez menos a nuestra disposición.

En el seno de nuestra propia tradición cultural se ha llegado a considerar la conciencia de carecer de sentido como una enfermedad que podría superarse. Esa suposición se apoya en una manera determinada de analizar la historia según la cual el sentido era asegurado desde el exterior cuando la religión era el fundamento del poder público y que, una vez que nos hemos atrevido a pensar (según el lema ilustrado) esa cuestión puede muy bien quedar en suspenso permaneciendo únicamente como un posible drama en la intimidad de cada cual.

Desaparecida enteramente la fe del ámbito público, hay un resto que ha subsistido, un resto de la creencia en la dignidad esencial de la condición humana que se expresa en el respeto universal a la vida humana como nueva forma de *bien supremo*, un bien casi universalmente reconocido como tal por todos los rincones de la civilización occidental. Es corriente, sin embargo, que el juicio sobre la muerte se emita de modos muy diferenciados: no a la guerra, no a las ejecuciones, pero sí a la eutanasia o al aborto, de manera que el respeto a la vida se entiende de una manera bastante acomodaticia.

Sobre esa nueva forma de *religión de la humanidad*, tan llena de excepciones y casuísticas, es difícil edificar una forma de civilización en la que el sentido de la vida pueda crecer y madurar. Se trata, en realidad, de una posición negativa de la que es difícil extraer cualquier determinación, un hueco de convicciones en el que forzosamente se ha de instalar el poder de la economía como único principio no sometido a restricciones de ningún tipo: el mercado. Así las cosas, la cuestión que hay que plantear es hasta qué punto es posible reconstruir desde dentro de una civilización funcional y sistemáticamente agnóstica la vigencia de formas de vida en las que pueda resplandecer la religión y el sentido, porque, en efecto, como ha escrito alguien tan poco dado al misticismo como Giddens (2000, 63), “ninguno de nosotros tendría algo por lo que vivir si no tuviéramos algo por lo que merece la pena morir”.

No se trata sólo de que las ideas en boga impidan la captación del sentido de la vida, es que las prácticas en la sociedad capitalista tienden también a postergarlo, facilitando, por ejemplo, la inestabilidad familiar o dificultando la crianza y la educación de los hijos, por no poner sino dos ejemplos obvios. Ese ámbito que otorga sentido puede ser la historia, la nación, la religión, la conciencia, pero difícilmente lo será el mercado que, casi por definición, otorga valores de índole provisional. Existe, pues, un problema de fondo con la cultura propia del capitalismo moderno: la contraposición moral entre los mandatos de la religión y la anomia del mercado es tan vieja como la modernidad y es difícil superarla en la práctica, sobre todo si la teoría no está clara.

Puede decirse, por tanto, que el gran reto de la religión es salvar este mundo, enraizarse y crecer en una ciudad nueva que se construye muy al margen de mandatos o normas morales. La religión tiene que conseguir que sea factible la edificación de un horizonte de sentido al tiempo que se desarrolla la libertad y el progreso típicos de nuestra sociedad occidental. Para lograrlo es necesario que la religión se ofrezca de a este mundo de nuevo *desde abajo*, sin desdeñar los logros de la modernidad, sin oponerse por principio a las formas de vida y de cultura que se han edificado desde la libertad. La tentación religiosa más obvia al respecto es la contraria: es salvar el mundo *desde arriba*, construyendo en la tierra una *Ciudad de Dios*, con planos teológicos en los que apenas cabrían las libertades, con el poder de

quien lo tuviere y, si fuese necesario (y muchos han pensado que éste era el caso) con la revolución, con el recurso a la violencia.

Frente a esa tentación fundamentalista que debería estar fuera de lugar en el Occidente cristiano, lo decisivo es salvar la autonomía propia de los ámbitos de lo privado y lo público, la autonomía de la intimidad personal y moral, del campo en el que verdaderamente se juega la salud espiritual de cada cual y, por tanto, del que únicamente puede nacer la capacidad de amar, de comprender y de hacer el bien. Por eso no sirven las fórmulas que descansan en la entrega de la totalidad del sentido a la construcción de la nación, o a la realización de la fórmula ideal en la que ya no va a ser necesaria por más tiempo la acción política, como se presumía teóricamente en el paraíso del proletariado: ni el nacionalismo ni el socialismo en sentido fuerte pueden conducirnos a ninguna utopía que todo lo resuelva.

La familia es la institución clave en el orden moral, del mismo modo que la empresa es la institución clave en el orden económico y el estado lo es en el orden legal y político. La familia es una entidad fundamental, *religiosa*, cuya felicidad da sentido a la vida y cuyo fracaso hace la vida muy difícil a quien lo padece, especialmente a los menores. La familia debe garantizar la madurez y la autonomía moral de las personas para que puedan vivir libremente la vida que escojan y desarrollando el oficio y la vocación que más les atraiga en un mercado de bienes y oportunidades que, como la experiencia histórica enseña, tenderá a ser un mercado cada vez más amplio y flexible si no lo impiden los miedos y las restricciones.

El papel de las empresas y del estado tiene que dirigirse a permitir la pervivencia y salud de las familias porque, de lo contrario, se encontrarán, más pronto que tarde, con problemas sociales que no sabrán cómo atender. Se trata de una colaboración de instituciones de tipo muy distinto, con intereses distintos y con dinámicas que no son fáciles de armonizar: son instituciones entre las que no puede sino existir una convivencia problemática tanto en el plano de los recursos como en cualquier otro. La empresa, por ejemplo, está sometida forzosamente a azares, pues la vida misma es azarosa, de manera que quienes invierten en ella tienden a asegurar prontamente la rentabilidad de sus ahorros, lo que puede y suele estar en tensión con los intereses de quienes la proveen de diversos suministros y de quienes trabajan para ella: es el mercado quien más efectivamente regula esos conflictos.

El *mecanismo* del mercado por sí solo no es, sin embargo, garantía suficiente de un orden político razonable: precisa de la ley, del estado y éste, en las sociedades democráticas, precisa del sostén de los ciudadanos, de su voto. Es evidente que el estado debe conservar la soberanía, la capacidad de decidir en lo que se refiere a la ley y la justicia y que el conjunto de la sociedad debe preocuparse de cultivar un orden moral que, como tal, no está sometido a las leyes de la oferta y la demanda.

El mercado de trabajo es la zona en la que confluyen de forma más efectiva los intereses vitales de nuestras tres instituciones básicas y constituye un caso privilegiado para analizar las tensiones entre el orden económico y el entramado moral de una sociedad. Tanto la familia como la empresa se juegan habitualmente su porvenir en ese ámbito y es interés máximo del estado que haya paz social y trabajo para todos, lo que, en último término, depende de circunstancias (por ejemplo, la política internacional) que escapan al control de familias, empresas e, incluso, del propio estado. Es en el campo de la regulación laboral y del funcionamiento del

mercado de trabajo donde más intensamente están en juego un buen número de valores morales que será preciso tener en cuenta.

Recientemente se ha hablado mucho (Sennett 2000) de la *corrosión del carácter*, de los efectos singularmente negativos que tiene el trabajo precario para los intereses psicológicos y morales del trabajador y, por tanto, para la familia en su conjunto. El hombre que tiende a sentirse como un elemento de quita y pon en una cadena que ni comprende ni ama difícilmente encontrará en ese menester ni un medio razonable de vida ni una ocupación humanamente atractiva.

Un buen número de actividades desarrolladas por técnicos y trabajadores manuales, por administrativos y gestores está llamado a desaparecer ante el incontenible avance de las más diversas tecnologías. A plazo más largo pueden verse amenazadas profesiones a las que hoy adscribimos un alto componente intelectual y tecnológico. De esta incertidumbre más o menos teórica se derivan dudas muy precisas y acuciantes sobre la sostenibilidad del régimen de vida de muchas personas y sobre la relevancia o prescindibilidad de su aportación a la sociedad.

Es cierto, por supuesto, que ese avance no sólo ocasiona destrucción de empleo sino que da vida a nuevas formas de trabajo, incrementa la productividad y tiene otros efectos beneficiosos en distintos órdenes. Pero no hay evidencia de que el trabajo pueda crecer con el mismo ritmo que lo hacen otros factores y, sobre todo, estamos asistiendo a un fenómeno nuevo cuyas repercusiones sociales y morales estamos lejos de poder evaluar por completo.

Se trata de un fenómeno que genera una inquietud difusa pero intensa. Esta inquietud se manifiesta especialmente en las fases en las que el paro supera los límites de tolerancia de las sociedades, pero, cada vez más, se convierte en una amenaza imprecisa que preocupa a profesionales y empresarios puesto que no se trata sólo de una reducción del número de trabajadores sino de un vasto programa de sustitución y desaparición de actividades sociales que exigían la existencia de empresas y trabajadores que ya no serán necesarios. Tampoco hay que olvidar que buena parte de las huestes empeñadas en romper escaparates a costa de la globalización se reclutan entre los jóvenes cuya escasa preparación les impide penetrar en un mercado cada vez más exigente y competitivo. Los avances de todo tipo ya no pueden verse, por tanto, con el ingenuo optimismo de comienzos del siglo pasado o con la euforia financiera de la *nueva economía*.

Este nuevo horizonte pone en cuestión de una u otra manera los fundamentos de nuestro sistema. La educación, por ejemplo: desde niños, nuestro proceso de aprendizaje y formación tiene el objetivo de prepararnos para desarrollar una actividad profesional. Del trabajo depende también nuestra socialización: nos desarrollamos socialmente a través de las relaciones que el trabajo aporta, el trabajo nos mantiene en un aprendizaje permanente, y, a su través, entramos a formar parte de una corriente constante de intercambio de bienes y servicios. En ese tráfico, lo tradicional ha sido la diversificación y la especialización, adquirir un carácter específico que explica mejor que ninguna otra cosa lo que somos, nuestra profesión u oficio. De hecho esa es la manera más habitual de contestar a quien nos pregunte qué somos desde la primera juventud hasta la jubilación. Nuestra profesión u oficio es el sustento básico de nuestra identidad social.

Esa condición se ha venido manteniendo mientras el trabajo ha supuesto una oferta definida, permanente y estable. Pero ahora las necesidades de las empresas empiezan a ser cambiantes y distintas. Pueden satisfacerse, además, no sólo con empleo sino con tecnología o con compra de servicios a otras empresas en las que esta cadena de redefinición y flexibilización ya ha efectuado sus ajustes más radicales. La estabilidad del trabajo desaparece y con ella nos abandona de uno u otro modo una de nuestras principales instancias de arraigo e integración comunitaria.

El trabajo es algo fundamental en nuestra vida, es la fuente principal de ingresos de una gran mayoría de familias. A través del trabajo obtenemos una compensación que nos permite vivir, atender a nuestras necesidades más vitales, crear una familia y mantenerla. Nuestro destino es, por tanto, trabajar, pero el trabajo aparece cada vez más como algo azaroso, sometido a un mercado en el que la competencia es creciente.

La dinámica del crecimiento económico y de la sofisticación tecnológica transforma nuestras expectativas y nos obliga a adaptarnos a unos patrones definidos por un futuro incierto en lugar de por un pasado de experiencia y oficio. La reducción y variabilidad de la oferta obliga a los que demandan un empleo a presentarse no como lo que son, sino como actores capaces de desempeñar un papel más polivalentes, como candidatos a un nuevo rol que transformará su vida y su condición específica. Como el teatro, el mercado de trabajo obliga a cambiar continuamente de disfraz.

Estamos al comienzo de una especie de empresarización de la propia vida, una empresarización que, en todo caso, se ha de realizar en un contexto en el que las empresas mismas están amenazadas por riesgos y peligros absolutamente nuevos ante los que puede no bastar la anterior excelencia.

La relación entre capital y coste a la hora de valorar los trabajadores de una empresa dista mucho de ser lineal y constituye una fuente permanente de malentendidos y conflictos. La retórica no tiene empacho en considerar a los trabajadores como un activo, pero la pragmática tiende a considerarlos como un mero coste. Ambos enfoques son insuficientes y una buena organización de las personas debería armonizarlos.

Desde el punto de vista de la estabilidad de la familia continúa siendo absolutamente fundamental todo lo que, en especial, se refiere al trabajo de la mujer porque su regulación puede acentuar el proceso de debilitamiento de la familia, un proceso que a Skinner (1987, 152) ya le parecía en 1948 el hecho más significativo de nuestro tiempo.

No sólo hay problemas morales en la regulación del mercado de trabajo: como han puesto recientemente de manifiesto el caso Enron, las normas morales de incompatibilidad profesional pueden ser rotas por la mera ambición hasta un punto en el que el capitalismo pudiera llegar a ser insostenible de hecho. La necesidad de transparencia pública en las grandes corporaciones es una realidad que clama al cielo.

Con el nombre de globalización conocemos una serie de fenómenos característicos del presente que tienen en común el hecho de que las fronteras que definían el entorno de sentido de las sociedades están siendo abolidas debido a la maduración

de muy diversos cambios de carácter económico, tecnológico, sociológico, y cultural. Como consecuencia de este estado de cosas es inevitable, al menos en principio, que muchas de las creencias, prácticas y tradiciones ligadas de uno u otro modo al territorio y a la existencia de estructuras sociológicas estables, se vayan desconfigurando y se vean amenazadas por una progresiva pérdida de sentido.

Sean cuales sean las consecuencias del proceso someramente descrito está claro que sus comienzos se ligan a la revolución de las comunicaciones, entendiéndose por esto tanto las increíbles facilidades de desplazamiento de las que ahora disfruta una parte muy sustanciosa de los habitantes del planeta como el hecho de que ciertas informaciones recorren y rodean instantáneamente el mundo entero. Se trata, por tanto, de cambios radicales pero de muy reciente aparición cuyas consecuencias de largo plazo apenas podemos conjeturar.

Al establecer esta cautela sobre las supuestas causas y efectos de las diversas convulsiones sociales y morales que, sin ninguna duda, estamos experimentando, no se trata solamente de no pillarse los dedos con pronósticos y dictámenes que, muy seguramente, el tiempo se encargará de desmentir. Hay algo más. Si se cree, como es el caso, en la capacidad de los seres humanos para decidir de qué modo quieren vivir, más allá de supuestas determinaciones y limitaciones del entorno, hay que convenir que la tarea que se puede demandar a quienes se ocupen reflexivamente de estas cuestiones es la de contribuir a esclarecer y salvar la distinción entre lo que es contingente y lo que no lo es, la meditación sobre determinados rasgos de excelencia y plenitud de la vida humana que difícilmente pueden considerarse al margen de la capacidad del ser humano individual para tomar decisiones de fondo sobre sí mismo, sobre el significado de su vida y sobre la sociedad en la que vive.

Por volver de nuevo a Giddens (2000, 62), una de las preguntas que se ha de plantear frente a los procesos de globalización es la siguiente: “¿podemos vivir en un mundo en el que nada es sagrado? Debo decir, en definitiva, que no creo que sea posible”. Está muy extendida la tentación de pensar que arreglar esa clase de carencias no es precisamente la misión de los agentes económicos, en particular de la empresa. Pero, del mismo modo que sin inversión en infraestructuras públicas no funcionarían bien los negocios del transporte, las grandes empresas, muy en especial, deben de saber que, a la larga, no pueden ser absolutamente indiferentes al mundo de valores que da sentido a la vida humana y que, aunque se acostumbren a operar *sin corazón* y con puros cálculos, no podrán subsistir indefinidamente en un mundo que, por falta de atención, haya dejado sin lugar a las instituciones morales que hacen que la vida sea una aventura que merece la pena.

Referencias

- Alvira, Rafael (1999): *Filosofía de la vida cotidiana*, Rialp, Madrid.
- Giddens, Anthony (2000) *Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Santillana, Madrid.
- González Quirós, José Luis (2002) “Lo que la tecnología da que pensar en” J. L. González Quirós, Ed. *El buscador de oro. Identidad en la nueva sociedad*, pp. 199-234, Lengua de trapo, Madrid.

Sennett, Richard (2000) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.
Skinner, B.F (1987) *Walden 2*, Martínez Roca, Barcelona.