
Notas sobre el carácter y su corrosión
Lelio Fernández

Introducción

Reúno aquí cuatro notas, de distinta extensión, en las que escribo sobre cosas que Richard Sennett trató en su libro *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, publicado en 1998. La edición castellana, al inicio del 2000, no modificó el título: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. En estas notas también aludo, casi de paso en general, a ciertas aclaraciones, precisiones y nuevos aportes que Sennett hizo en unas conferencias que pronunció en el año 2004 en la Universidad de Yale. Su edición original y la traducción castellana aparecieron en el año 2006: *The*

Culture in the New Capitalism / La cultura del nuevo capitalismo. Hago también una referencia al libro de Sennett *El respeto*, que siguió a *La corrosión del carácter*. En él hay contribuciones que enriquecen la cuestión. No las trato aquí porque de ellas me ocupé en otro escrito no publicado todavía.

Tendría sentido que alguien preguntara por qué dedicarle tanto tiempo y espacio a ese ensayo sobre el carácter. Hay varias respuestas atendibles. Elijo una que las abarca. Alguna vez, en alguna lectura del libro de David S. Landes, *La riqueza y la pobreza de las naciones*, copié esta frase: «Pero al final, ningún tipo de empobrecimiento es tan efectivo como el empobrecimiento de la persona» (p. 665). Por muchas y diversas discusiones que ella puede despertar, la sentí verdadera. En *La corrosión del carácter*, Sennett da la oportunidad de considerar en detalle y con indiscutible actualidad lo que esa frase afirma, aunque nunca la mencione ni se refiera al trabajo de Landes. El libro de Sennett es ocasión para ocuparse de ese empobrecimiento. Por eso, estas notas no se dedican sólo al ensayo, sino que van también a las cosas tratadas en él.

Los cuatro escritos son parte del trabajo del grupo de nuestra Facultad que se dedica a investigaciones sobre cuestiones éticas en el mundo laboral. Los anima además el interés por los cursos de ética que se ofrecen

a los estudiantes de los distintos programas de la Universidad. El libro de Sennett sobre el deterioro del carácter ha sido tenido en cuenta tanto en las investigaciones como en esos cursos. Decir que esa obra es un ensayo de sociología de lo ético sería un modo casi tautológico de llamar la atención sobre ella. Basta con decir que el libro es legítimo heredero de las grandes preocupaciones iniciales de la sociología que se manifiestan en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber, «el ensayo más célebre sobre la ética del trabajo», como escribe Sennett (p. 108). Recordemos lo que dice Weber:

Consta este libro de dos trabajos escritos hace algún tiempo, que intentan arrimarse en un punto concreto de gran importancia a la médula más difícilmente accesible del problema: determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una «mentalidad económica», de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético (p. 18).

Al escribir sobre la ética económica moderna a comienzos del siglo XX, Weber piensa en lo que considera que es lo propio del capitalismo: «la organización racional-capitalista del trabajo *formalmente* libre» (p. 12;

subrayado mío) o, como dice un poco más adelante, «la organización racional del trabajo libre como industria» (p. 15). Estudia las relaciones de esa «ética» con la del protestantismo en su forma ascética. Sennett se dedica a una indagación acerca de los efectos de la organización racional del trabajo sobre el *ethos* de los trabajadores en el capitalismo actual. Weber escribió que «el poder más importante de nuestra vida moderna» es el capitalismo (p. 8). No parece que Sennett esté dispuesto a desmentirlo, aunque las coincidencias y las divergencias de ambos en cuanto al modo de pensar el poder podrían ser notables.

Es significativo que las mencionadas conferencias del 2004 le hayan sido solicitadas a Sennett como una presentación panorámica de toda su investigación sobre el trabajo y que estuvieran destinadas a las *Castle Lectures*, un ciclo que por voluntad de su fundador, John K. Castle, estando «a cargo de figuras públicas de prestigio, tiene por finalidad promover la reflexión sobre los fundamentos morales de la sociedad y el gobierno y mejorar la comprensión de los problemas éticos con los que se enfrentan los individuos en nuestra compleja sociedad moderna». Esta información institucional aparece en la primera página de *La cultura del nuevo capitalismo*.

El conjunto de estas notas no corresponde a la idea clásica o habitual de un comentario. No pretenden ser exhaustivas, no abarcan la totalidad del libro. La primera,

titulada «El agitador libro de Sennett», es una presentación general de *La corrosión del carácter*. La segunda se ocupa de la definición del carácter tal como lo entiende Sennett. La tercera se expone en el recuerdo de lo que dijeron escritores antiguos a los que alude Sennett sin exponer qué dijeron. La cuarta nota se detiene en el capítulo tercero del libro, que trata de la «flexibilidad laboral» actual y que, de una manera singular, se ocupa de ese símbolo de la flexibilidad que parece ser Bill Gates.

Sobre la segunda y la tercera se podría decir que están escritas más bien a propósito del ensayo de Sennett que sobre él y que, con leves modificaciones, podrían ser independientes. Pero debo justificar la presencia de la tercera, que podría parecer más bien una digresión histórica. En ella importan en particular dos cosas. Ante todo, lo significativa que es una importante restricción de Sennett en el tratamiento del carácter, con respecto a lo que hacían siempre los antecesores a los que él nos remite. En segundo lugar, lo imprescindible que es aún hoy, para la reflexión fundamental sobre lo ético, tener en cuenta lo que Sennett omite: el listado de los aspectos del carácter —o «virtudes»— que aquellos antiguos estimaban como ineludibles. Cuando ellos hablaban del carácter, solían incluir una lista de esos aspectos. No es difícil presumir que cada listado dependía al menos en buena parte de la época. También en el libro

de Sennett encontramos algo que parece un listado; pero, como veremos, es algo distinto de aquellos otros, de los que no habla porque no lo necesita en este escrito suyo. Pero hay algo más, que tiene su importancia siempre actual: el hecho de recordar aquí algo sobre esos escritos diversamente antiguos se debe, ante todo, a que las listas de virtudes que allí se encuentran funcionan todavía como un conjunto de ilustraciones de lo que es el carácter. Se debe, además, a que excelentes obras de ética editadas en años recientes incluyen o suponen un conocimiento de lo que contenían aquellas listas. Propongo, como ejemplo, el *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, de André Comte-Sponville, bien conocido filósofo francés actual. Conviene llamar la atención sobre esto porque el conocimiento de los escritos sobre las virtudes o rasgos del carácter es algo de gran valor, sorprendente tal vez, para proponerse cuestiones éticas en las investigaciones, en los cursos pertinentes (y en otros) y en la vida nuestra y ajena de cada día. Tratemos de darnos cuenta de qué es lo que lamenta la gente cuando se queja de la gente. Y nosotros somos, alternativamente, tanto una gente como la otra. Usemos los términos que usemos, nos lamentamos de la falta, la desaparición, la negación de aspectos humanos valiosos, deseados, necesarios, que siempre encontraremos descritos de alguna manera en listados de vir-

tudes o excelencias humanas. Sobre la conveniencia de llamar la atención sobre esto, algo dirá esa nota tercera.

A lo largo de estas cuatro notas hay espacios de reflexión sobre algunas cuestiones y algunos esbozos de críticas. Casi todos, si es que no todos, reflejan momentos de conversaciones con estudiantes y con colegas. A veces dejan entrever un tinte didáctico que es, en algunos lugares, reiteración intencionada. En más de un lugar, me ocupé de poner en evidencia *lo que hace* Sennett o *lo que hacen* los otros autores al escribir sobre tales o cuales cosas. Trato de llamar así la atención sobre cómo ellos construyen textos que nosotros leemos. Eso nace de un persistente interés por la creación de condiciones favorables para algunas experiencias necesarias de lectura: las que se viven al descubrir la organización de un texto, su trama total y la de cada una de sus partes. Al mismo tiempo, es un modo de responder a la queja profesoral frecuente sobre la lectura y la escritura de los estudiantes. Con respecto a lo primero, la experiencia de la lectura, todos sabemos lo bueno que resulta leer cuando, en lugar de conformarnos con quedar más o menos enterados de lo que dice el texto, tratamos de darnos cuenta de cuál es la estrategia y cuáles son las tácticas que dan forma, sentido y alcance a lo que leemos. Eso siempre es necesario en escritos a los que vale la pena dedicar una detenida aten-

ción. Es un modo de hacer que lo que leemos no sea un flujo de palabras, una corriente de frases, una cascada de páginas. Es una forma de leer que, si va acompañada de simpatía, o al menos de interés, hace que el autor sea una realidad humana. Aun cuando el diálogo con él no sea posible, esa lectura atenúa algunos efectos de la imposibilidad. Con respecto a lo segundo: con los estudiantes he aprendido desde hace años que la queja profesoral, de por sí inútil y a veces injusta, se hace progresivamente innecesaria cuando, juntos, consolidamos el hábito de leer de ese modo.

En esta introducción a las notas tiene que estar presente una doble advertencia. El placer muy especial de leer a Sennett puede hacernos olvidar de la primera, que es ésta: las obras que dieron pie a estas notas son resultado de investigaciones hechas en una sociedad muy distinta de la nuestra. Atendamos, como muestra de suficiente ilustración, a estos indicadores de la ficha en la página legal de *The Corrosion of Character*: «1. Working class—United States. 2. Work ethic—United States. 3. Labor—United States.» Apesar de estar bien informados sobre eso, no sería raro algún resbalón en la pendiente de las extrapolaciones. La segunda advertencia es esta otra, no contradictoria: tenemos buenas razones para que nos importen esas investigaciones de Sennett sobre los efectos de formas actuales del trabajo en el carácter de hombres y mujeres. Son formas de trabajo que la globalización propaga y, con ellas, sus efectos. Experimen-

tamos sus diversos efectos: buenos, ambiguos, malos. Aunque el peligro de caer en las extrapolaciones esté en nosotros mismos, lo cierto es que el estudio de los escritos de Sennett puede hacernos abrir los ojos sobre problemas, o sobre aspectos de esos problemas, que se dan también entre nosotros aunque los contextos sean distintos y los problemas tengan ya por eso mismo características propias. Después de todo y antes que nada, las sociedades de las que se ocupa Sennett no son ideales y él lo pone en evidencia en sus trabajos. Los autores que deciden considerarlas como «sociedades bien organizadas» para sus construcciones teóricas, saben que se obligan a ser muy cuidadosos en las generalizaciones. Pero, además, no pocos efectos de la globalización ya han transformado de tal manera algunas prácticas laborales nuestras y algunos sectores del trabajo, que es notable la semejanza que tienen sus problemas con los que estudia Sennett.

Primera: El agitador libro de Sennett

The Corrosion of Character mereció el Premio Europa de Sociología y despertó mucho interés, elogios y algunas críticas a las que el autor añadió anotaciones autocríticas en escritos posteriores. En el prólogo, es el mismo Sennett quien presenta el escrito como un ensayo largo más bien que un libro corto. Dos cosas le dan

ese carácter, a juicio de su autor. Ante todo, el hecho de que intente presentar una sola argumentación (*a single argument*) a lo largo de todo el trabajo. Al mismo tiempo, el modo de argumentar valiéndose de procedimientos o fuentes diversas: entrevistas, datos económicos, artículos de periódicos, interpretaciones históricas, teorías sociales e investigaciones llevadas a cabo por él mismo con técnicas que desde hace rato comparten sociólogos y antropólogos. Es bueno recordar que este tipo de «ensayo-razonamiento» —como lo denomina Sennett— es heredero de una fuerte, enriquecedora, perdurable tradición británica y, en general, anglosajona. El subtítulo de ese «libro corto» declara bien el asunto que Sennett despliega: *The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*.

En el libro más reciente, citado en la introducción, vuelve sobre el mismo asunto en una exposición enriquecida. Se ocupa de lo que pasó y pasa con la cultura, «más en su sentido antropológico que en el artístico» en la explosión económica de las últimas décadas (p. 11). Dónde está el núcleo de ese sentido «más antropológico» lo indica la pregunta que Sennett se propone: «¿Qué valores y prácticas pueden mantener unida a la gente cuando se fragmentan las instituciones en las que vive?». Valores, prácticas, instituciones. Pero la preocupación no es distinta de la que encontra-

mos en *La corrosión del carácter*: «el ideal cultural que se requiere en las nuevas instituciones es perjudicial para muchos de los individuos que viven en ellas.» (p.12) Es perjudicial para el carácter de esos individuos. Sennett reconoce, o parece reconocer, que hay «un determinado tipo de seres humanos» capaz de prosperar en esas nuevas instituciones y prácticas. Vale la pena atender a los tres desafíos que hay que poder enfrentar para no sucumbir: un tiempo manejado en relaciones de corto plazo, un talento que es la creación cultural de la idea de meritocracia, la capacidad de desprenderse constantemente del pasado (págs.11-12). Incluyo aquí una observación muy precisa que me hizo Felipe Van der Huck por escrito al leer estas páginas y que transcribo enseguida casi a la letra. Sennett se pregunta todo el tiempo «cómo habríamos de vivir», y su respuesta parece ser una reformulación de esa pregunta, porque describe qué condiciones impiden que la gente pueda contestar de manera práctica en un sentido *reconociblemente bueno*. Al retomar las cosas desde esa perspectiva, Sennett está mejor ubicado para explicar al lector «el tipo de experiencia de investigación» que lo condujo a emitir ese juicio. Una experiencia de más de treinta años, comenzada a finales de los años sesenta, y que tuvo un espacioso paréntesis con respecto al asunto de las relaciones entre trabajo y carácter.

El libro sobre el deterioro del carácter es en buena medida un ensayo indiciario. Tal vez sea posible encontrar en él algunos apresuramientos y rastros de un tipo de parcialidad que el mismo Sennett pudo sentir después como corregible —o como perfeccionable—; pero provee de indicaciones, de indicios, de señales, es decir, de elementos y datos sin los cuales nuestra atención no sería atraída hacia el descubrimiento de cosas en las que no habíamos pensado antes y que son importantes en este asunto de las relaciones entre trabajo y carácter. El ensayo tiene el mérito de haber propuesto otra vez en la agenda de las investigaciones sociales y éticas la cuestión de si el carácter es afectado, y en qué maneras, por las formas de trabajo y de relación en las sociedades actuales. O, para decirlo con más precisión, el mérito de haberlo hecho con una beligerancia estimulante porque lo que se propone es un estudio de lo que sucede con el carácter en las formas de trabajo del *New Capitalism*, del *Global Capitalism*, del *flexible capitalism*, expresiones que no son exclusivas de Sennett. Parte de lo estimulante está en que Sennett hizo el trabajo confrontando ideas filosóficas con experiencias concretas de diversas personas, es decir, sometiendo a prueba esas ideas mientras recurrir a ellas: «una idea tiene que soportar el peso de la experiencia concreta —escribe Sennett—, de lo contrario se vuelve una mera abstracción» (p. 11). También es su

intención declarada entender las implicaciones que tienen para mucha gente los descubrimientos que economistas y sociólogos han hecho sobre la economía de esos años y la organización del trabajo que ella genera, especialmente en los Estados Unidos. Entre esos descubrimientos, que a veces son hipótesis fuertes, están, por ejemplo, el de la «sobrecarga de dirección de los pequeños grupos de trabajo con muchas tareas diferentes», o lo que en el fondo perdura del ejercicio del poder jerárquico —a pesar del lenguaje renovadamente innovador de los «gurúes» de la administración— y lo que cambia de veras en las estructuras organizacionales, o el peso todavía fuerte que tiene la geografía social y cultural —el lugar— aun en las economías más flexibles, o la nociva superficialidad de formas expandidas de «trabajo en equipo». Los lugares del ensayo que registran las conclusiones de economistas y sociólogos permiten imaginar los ejercicios críticos que se podrían hacer —especialmente en investigaciones, en cursos de postgrados, en educación continua, pero también en pregrado—, con quienes hacen estudios de administración, de economía, de derecho, de política, de psicología, por ejemplo, si las exposiciones dogmáticas, doctrinarias, que suelen manejarse en esas áreas fueran confrontadas con esos descubrimientos o hipótesis. Esos ejercicios son espacios de interdisciplinaria crítica.

Para tener presente todo el sentido de este libro de Sennett hay que ubicarlo en la historia de la «reingeniería empresarial». Fue escrito y publicado en el lapso de las críticas más fuertes hechas a ese fenómeno culturalmente importante. La propuesta de transformación de las organizaciones que lleva el nombre de «reingeniería» nació en la década de los ochenta. En pocos años tuvo una expansión práctica que fue arrolladora en todo el mundo, y que fue modulada por reacomodaciones nacidas de las primeras críticas. A mitad de la década de los noventa comenzó la fase de las críticas más decisivas. Si se quiere fechar el inicio, 1995 se ofrece como buen dato que coincide con la publicación del libro *El fin del trabajo*, de Jeremy Rifkin, hoy considerado al menos como profecía exagerada. Buena parte de las críticas más notables fueron hechas por académicos. Entre ellas, el libro de Sennett es una pieza de gran calibre. Resultó serlo precisamente porque al apuntar contra los efectos de la «reingeniería», lo hizo desde la sociología de lo ético. Eso mismo lo sitúa en el punto inicial de una nueva fase, aún no acabada, que se abrió hacia la discusión sobre las condiciones y el sentido actual del trabajo. Desde esos finales de los noventa y hasta el presente, cosas importantes llevan a pensar en cuestiones como éstas: las críticas a todo lo que se considera efectos de la «reingeniería», las reacciones a esas críticas, las contribuciones que proce-

den de la expansión asombrosa de la informática, la explosión de la «burbuja informática» y los estallidos en serie de «burbujas financieras» (como Enron, como Parmalat), la consolidación de prácticas nuevas en las organizaciones, el desempleo y las más recientes formas de malestar social.

Creo que lo menos que podemos esperar del estar atentos a estos ensayos de Sennett es alguna de estas cosas: a) activar la sensibilidad que necesitamos para percibir problemas sociales e individuales que la costumbre, el lenguaje, la jerga, la pereza mental y nuestros mecanismos de defensa encubren, distorsionan o disfuminan; b) adiestrarnos en los detalles de las comparaciones culturales complejas, de tal manera que nuestra «caja de herramientas» para la investigación esté mejor provista; c) experimentar modos de mejorar nuestras perspectivas sobre los problemas; d) formular con creciente acierto nuestros proyectos de investigación; e) mejorar la comprensión de nuestros problemas y de nuestras relaciones cotidianas con los demás; f) instruirnos en lo que podemos llamar «sociología de lo ético» hasta alcanzar la disposición habitual a tenerla siempre en cuenta; g) por último, y en primer lugar, como siempre, mejorarnos un poco con la transformación de nuestras prácticas.

Segunda: Qué es el carácter

El 6 de junio de 1935 Thomas Mann cumplía sesenta años. Su fama de gran escritor había comenzado en 1901, cuando publicó *Los Buddenbrook*, su primera gran novela. Mann tenía entonces veintiséis años y ya se mostraba genial en la representación literaria de la decadencia de una familia burguesa, espejo de la disolución de ciertas formas de vida y de su organización de valores. Esa disolución era efecto y causa del surgimiento de formas nuevas de vida y de una movediza reorganización de valores. Después de esa obra vendrían *La muerte en Venecia*, *La montaña mágica* —título al que Sennett dará un sentido irónico por su relación con Davos—, y otras más. Creció su fama. Se le otorgó el premio Nobel de Literatura en 1929, sobre todo por el mérito de *Los Buddenbrook*. Pero seis años más tarde Mann tenía que celebrar su sexagésimo cumpleaños en el exilio. Se lo había ganado por su crítica abierta al nacionalsocialismo. Fueron muchos los que le hicieron llegar para esa fecha sus manifestaciones de aprecio y de respeto. Entre esos muchos, el creador de la teoría psicoanalítica. Hacía tiempo que el ya octogenario Sigmund Freud era lector asiduo de las obras de Mann. Esos dos hombres se admiraban recíprocamente. Para ese cumpleaños de Mann, Freud le dirigió una carta afectuosa, que terminaba así:

Hay algo que puedo permitirme: en el nombre de incontables contemporáneos suyos, debo manifestarle nuestra convicción de que usted nunca haría ni diría —las palabras del poeta son, en efecto, acciones— nada que fuese cobarde o mezquino; de que usted, ni siquiera en épocas y en situaciones susceptibles de confundir el juicio, dejará de seguir el camino recto y de guiar por él a los demás.

Freud rendía así homenaje al carácter de Thomas Mann. La palabra «carácter» no aparece en la carta que, sin embargo, se refiere al núcleo mismo del significado de esa palabra. Freud elogia allí un modo habitual de ser y de obrar que tiene efectos positivos en la vida propia y en la de otros, un modo permanente y franco. Con la metáfora tan antigua del «camino recto», Freud alaba la doble dimensión —individual y altruista— de una manera tan constante de relacionar los sentimientos con la realidad, propia de algunas personas, que hasta en épocas de mucha incertidumbre, o sobre todo en ellas, conduce a decisiones que otros reconocen como aciertos humanamente valiosos y orientadores.

En *The Corrosion of Character*, la definición de «carácter» que recuerda Sennett converge con lo que el elogio de Freud a Thomas Mann hace pensar. Pero lo hace con un lenguaje que destaca lo fundamental del carácter: el de-

seo. Al mismo tiempo, lo une con lo que le da forma y determinación: su dimensión social. Escribe Sennett:

Los viejos hablantes de inglés, y ciertamente los escritores a los que nos remontamos en la antigüedad, no tenían duda alguna acerca del significado de «carácter»: *el valor ético que ponemos en nuestros propios deseos y en nuestras relaciones hacia otros*. Horacio, por ejemplo, escribe que el carácter de un hombre depende de sus conexiones con el mundo. En este sentido, «carácter» es un término más abarcador que su más moderno descendiente «personalidad», que se refiere a deseos y sentimientos que pueden enconar por dentro, sin que nadie más lo advierta (p.10. El énfasis es mío).

Uno o dos párrafos antes de éste, Sennett afirma que «el capitalismo flexible ha bloqueado el camino recto de la carrera, desviando a los empleados, repentinamente, de un tipo de trabajo a otro» (*ibid.*). El ensayo organiza experiencias que muestran cómo la flexibilidad laboral, celebrada desde hace algunos años como una nueva forma de libertad para moldear la propia vida, impide a mucha gente hacerse un destino que se labra, en buena parte y por lo general, con relaciones generadas y encauzadas por el curso de una carrera laboral. Para eso, Sennett necesitaba hacernos recordar cómo se ha de entender, en un sentido fuerte, qué es el carácter.

En la cita modifiqué un poco la traducción de Daniel Najmías en la edición castellana, especialmente en cuanto a la definición que Sennett escribió así: *it is the ethical value we place on our own desires and on our relations to others*. La traducción de Najmías dice: «el valor ético que atribuimos a nuestros deseos y a nuestras relaciones con los demás». Nadie podría decir que es una mala traducción. Es más, la versión de Najmías es del todo recomendable. La modifiqué en este punto porque cierto sentido con el que se usa y se puede usar el verbo «atribuir» se presta para contaminar el sentido de la definición de Sennett: atribuimos a veces algo a alguien sin tener conocimiento confiable. Lo que afirma Richard Sennett no se presta para inseguridades: *to place value on our own desires and our relations* es considerar esos deseos y esas relaciones desde una perspectiva que tiene pleno sentido y que es compartible. Uno puede afirmar la neutralidad axiológica de los sentimientos y de los deseos («nada hay que *en sí mismo* sea bueno o malo en ellos») y puede sostener, al mismo tiempo, que es bueno o es malo cierto modo de orientar sentimientos y deseos, de organizarlos, de ordenarlos, de mantenerlos de modo estable. Ese *cierto modo* pone el valor ético. Podemos disponer de criterios sustentables para ese discernimiento de lo bueno o lo malo, necesario en lo que se refiere a la acción humana. Eso es lo que hace,

por ejemplo, Baruj Spinoza en su *Ética demostrada en orden geométrico* —uno de los clásicos mayores de la Ética—, y lo que supone ciertamente este párrafo de Manuel Castells, a propósito de algo bien actual:

La ingeniería genética, por cierto, muestra el error que supondría otorgar valor a cualquier revolución tecnológica extraordinaria sin tener en cuenta su contexto social, su uso social y su resultado social. No puedo imaginarme una revolución tecnológica más fundamental que la de disponer de la capacidad para manipular los códigos de los organismos vivos. Tampoco puedo pensar en una tecnología más peligrosa y potencialmente destructiva si se disocia de nuestra capacidad colectiva de controlar el desarrollo tecnológico en términos culturales, éticos e institucionales (en: Pekka Himanen, *La ética del hacker*, p. 177).

Los primeros renglones de esta cita dan un ejemplo bien claro de lo que es atribuir valor de manera indebida. Los tres finales ilustran lo que es hacer las cosas de modo que se les deba otorgar valor, poner valor en ellas. A eso se refiere la definición de Sennett: al ejercicio de una capacidad individual, que no existe sin relación con una capacidad colectiva, de ordenar los propios deseos y las propias relaciones hacia otros de tal manera que el resultado es

reconociblemente bueno. Por eso Sennett trae de inmediato, como ilustración, lo que recuerda que alguna vez escribió el poeta Horacio sobre el carácter. Si conseguimos dar a nuestros deseos una disposición estable que favorece y consolida un modo positivo de actuar que enriquece el mundo en el que vivimos con otros, hemos de reconocer a la acción y a sus efectos el valor que han adquirido por eso. Dos cosas mueven a Sennett a realizar sus investigaciones asumiendo la validez de la perspectiva del valor ético para garantizar el alcance crítico de la sociología: a) el hecho de percibir ciertos fenómenos sociales como desafíos para los destinos posibles de la condición humana; b) la clara convicción de que el valor ético de las relaciones entre los seres humanos no es una añadidura de algo no real a la realidad, ni es la añadidura de algo que nace de normas heterónomas o de quién sabe qué fuentes extranaturales o ilusorias, sino que es algo puesto por la acción humana cuando crea condiciones indispensables de posibilidad para ciertas formas de relación positivas para la convivencia humana; y es algo reconocido como real por la experiencia humana. No es algo distinto a eso lo que supone el párrafo citado de Castells.

De inmediato, Sennett afirma que «el carácter se centra de modo particular en la dimensión de largo plazo de nuestra experiencia emocional». Eso es lo que hace que se considere predecible la orientación general de ciertas de-

ciones y de la acción de las personas cuyo carácter es reconocido. Decir eso, que no es una innovación, pone el aspecto afectivo, emocional (*emotional experience*) en el primer plano que le corresponde. No se trata de lo emocional confuso o difuso. No es lo sentimental indeterminado. Sennett dice en qué se manifiesta:

El carácter se expresa por la lealtad y la confianza mutua, o en la prosecución de objetivos de largo plazo, o por la práctica de la gratificación postergada en vista de un fin futuro. Pasada la confusión de sentimientos en la que todos nos encontramos en un momento particular cualquiera, nos entregamos a salvar y sostener algunos de ellos; estos sentimientos sostenibles abastecerán nuestro carácter. El carácter concierne a los rasgos personales que valoramos en nosotros y por los que queremos ser valorados por otros (p.10).

Tendremos que volver más adelante sobre este párrafo que dice varias cosas en forma tan condensada. Por ahora, llamo la atención sobre algunas de ellas. El núcleo principal es la frase que está en el medio, la segunda. Es una descripción sorprendente, porque captura vivo el instante de una transformación sin la que el carácter es impensable. Alguien se encuentra en una confusión emocional momentánea en la que se mezclan de improviso,

por ejemplo, miedo, asombro, amor a la verdad, perplejidad, orgullo. Desde allí se pasa a la decisión que «abastece» algo del carácter (la valentía y la honestidad, por ejemplo). Esa descripción ilustra la dinámica del carácter, es decir, esa actividad inmanente que es su existencia misma. ¿Qué la mueve? El deseo, en cualquiera de sus formas posibles. El deseo, que no es siquiera pensable sin las múltiples relaciones de una persona consigo misma y con los demás. De allí que el carácter se exprese, de acuerdo con Sennett, en esas formas interrelacionadas de las que habla la primera frase de la cita. De allí también que el carácter sea presentado en relación con esos «rasgos personales que valoramos en nosotros mismos» y por los que *deseamos* ser valorados. Alguien *se desea así* y *desea* que el reconocimiento de los otros tenga que ver con eso. Es la forma radical de la lealtad. Ante todo, lealtad de una persona consigo misma. En ese sentido, es posible decir que el carácter es el resultado siempre en acto de un trabajo de la persona sobre sí para conseguir que sea sostenida y sostenible la disposición de lo emocional, sentimental, afectivo, en las relaciones consigo misma y hacia los demás. De nuevo: un trabajo que no es siquiera pensable sin las múltiples relaciones de esa persona con otras. En esta concepción de las cosas, lo afectivo es fuente de abastecimiento del carácter. Lo afectivo: «lo deseante» en el ser humano, según escribió Aristóteles.

Ahora hago notar que, en mi modificación a la traducción castellana, opté por la expresión «nuestras relaciones *hacia* los demás» para poder registrar implícitamente el hecho de que, en nuestras sociedades complejas, mantenemos muchas relaciones que no son directas, pero que no son indiferentes (por ejemplo, las relaciones que se dan *hacia* los demás en las acciones u omisiones que producen o evitan distintas formas de contaminación ambiental, o las que se dan en los usos del lenguaje que implican o excluyen discriminación negativa, o en los modos de usar bienes a los que también otros han de acceder o tendrían que poder acceder).

Sennett no presenta la definición de carácter como suya y estipulativa (como si dijera: «cada vez que yo use el término carácter se ha de entender que me refiero a...»). La definición está formulada como la condensación o la aceptada sedimentación de una muy larga herencia que él comparte. Y lo es. Desde el tiempo de los antiguos griegos y romanos, pasando por los siglos de los clásicos ingleses —incluidos los de la Ilustración escocesa—, hasta los años del entrenamiento de Sennett como joven sociólogo y hasta estos años en los que leemos estos tres escritos suyos, hay algo que siempre apareció y aparece como igualmente reconocible. Es algo humano a lo que se otorgó y se otorga el valor habitual de las decisiones y de las acciones de ciertas personas. Se trataba y se trata

de gente en la que la organización de los sentimientos y la firme constancia de esa organización es la fuente de una acción sin duda humanamente valiosa.

Para la comprensión del libro y, en general, de la obra de Sennett, es imprescindible tener en claro por qué él otorga tanta importancia a la continuidad de la concepción y de la valoración del carácter, es decir, a la prolongada tradición descriptiva y valorativa. Si no se comprende eso, no se puede entender la crítica de Sennett a los efectos de la «reingeniería», de las nuevas formas de trabajo, del *flexible capitalism*. Si no se comprende eso, no se puede entender a Sennett, la perspectiva propia de su trabajo y lo que aquí llamo sociología de lo ético. Esa continuidad acerca de lo que se entiende por carácter y del valor tan especial que se le ha reconocido es un patrimonio valioso de la condición humana. Contra eso atenta, según Sennett, todo lo que él critica. Eso es lo que los seres humanos han reconocido como respuesta práctica a la pregunta acerca de cómo habríamos de vivir. Y ésa es la pregunta básica, original, generadora de la reflexión ética. En esa respuesta práctica han coincidido distintos momentos de la historia, lejanos entre sí pero no desligados del todo. Con respecto a esto hay que tener en cuenta que estamos tratando de una continuidad estudiada aquí sólo en la memoria de Occidente.

Tercera: Lo que dijeron aquellos escritores de la antigüedad, aquellos viejos hablantes de inglés y lo que dice Sennett

Para tratar de aclarar y así entender mejor lo que escribe Sennett sobre el carácter y su definición, conviene recurrir a algunos de aquellos a quienes él evoca sin nombrar (además del brillante Horacio y del Virgilio autor de las *Geórgicas* a quien recurre en el texto). No está demás la tarea de informarnos un poco acerca de cómo tenían en claro el valor ético que nosotros, *con ellos*, reconocemos en nuestros deseos y en nuestras relaciones. El ensayo de Sennett es parco al dar las pistas, pero ni siquiera son necesarias. Hay clásicos que son firmes antecedentes porque supieron decir cosas no olvidadas. No sabemos con absoluta precisión quiénes eran todos los autores ingleses en los que pensaba Sennett al escribir lo de esa cita. Pero en general su obra nos hace estar seguros de que es suficiente con recurrir a algunos escritos de los siglos XVII o XVIII (sus autores son hoy suficientemente «viejos»). En lo que respecta a la lejana antigüedad, nos bastará una referencia no mezquina a Aristóteles, el gran sistematizador del pensamiento sobre el *ethos*, es decir, sobre el «carácter». Habrá que llamar la atención sobre los nexos entre lo que todos esos antepasados entendían por «carácter» y la definición dada por el autor del libro que denuncia su corrosión actual.

a) Comencemos por la antigüedad

Ya que Sennett menciona al latino Horacio, del siglo I a.C., recordemos aquí la soberbia hipóbole de los versos con los que aquel poeta epicúreo describió la estabilidad inquebrantable del hombre de carácter, del «varón justo y de propósito tenaz» (*Iustum et tenacem propositi virum*, palabras con las que comienza la oda): «Si en pedazos se desplomara el universo, / impávido lo herirían las ruinas». Pero, entre todos los antiguos, el pensador inevitable sobre el tema es Aristóteles (siglo IV a.C.). Ante todo, porque fue el primero en tratarlo de manera sistemática y amplia. A pesar de todas las diferencias entre nuestro mundo y el de la Grecia clásica que fue el suyo, lo que Aristóteles pensaba con respecto al carácter resulta ser un antecedente especialmente valioso para el asunto que tiene concentrado a Sennett en este ensayo. Jonathan Lear, del *Committee on Social Thought* de la Universidad de Chicago, lo sugiere en estas líneas de su confiable libro *Aristóteles*:

Un sistema como el [de Aristóteles] no sólo responderá a preguntas acerca de cómo actuar, sino que también será justificable por la referencia a la vida tal como se la vive en este mundo. Aristóteles creía que la ética se basaba en el estudio del deseo humano. [...] Tiene sumo interés ver si un estudio

del deseo humano podría tener conclusiones manifiestamente éticas acerca de cómo deben actuar los humanos (p. 182).

Conservamos grandes obras de Aristóteles dedicadas a los procesos de formación del *ethos*, es decir, del carácter, de sus distintos rasgos, a partir de lo que él llamaba «lo deseante». Aristóteles, como sus contemporáneos hablantes de griego, llamaba *aretai* a eso a lo que, con otros modos de hablar, nos referimos aquí con la expresión «rasgos del carácter», que ciertamente no es la traducción literal. Pero esa palabra no sólo servía para designar eso sobre lo que estamos escribiendo, ni habrá servido para eso inicialmente. Habrá podido usarla y la habrá usado, por ejemplo, el adolescente Alejandro para referirse a cosas como el admirable comportamiento de sus caballos en el fragor de un combate o en las carreras. También le habrá servido al conversar con su maestro Aristóteles mientras leían y comentaban la edición de la *Iliada* que él le había preparado especialmente. En ese caso, habrán pronunciado la palabra *aretai* para referirse a esas formas admirables de actuación humana que son la valentía guerrera o la grandeza de ánimo o la lealtad. El singular de ese plural griego era *areté*, que significaba excelencia en una función o en una actividad: la excelencia de unos ojos que podían ver bien de cerca y de lejos,

la excelencia de un hablar persuasivo como el del anciano Néstor, la que se le reconocía a la famosa Helena de Homero para tejer y bordar o para preparar brebajes medicinales. Que de eso la palabra pasara sin esfuerzo al modo de hablar sobre el carácter tiene que haber sido un paso del que nadie se dio cuenta: *areté ethiké*, excelencia ética, excelencia del *ethos* (en los tiempos de Aristóteles, la palabra «ética» no era un sustantivo; era un adjetivo que calificaba hábitos, y también cuestiones, preguntas y preocupaciones acerca de todo lo que tenía que ver con el *ethos*).

Aristóteles describe y define las «excelencias» del *ethos* como disposiciones constantes del ánimo para la acción que es valiosa para quien la realiza y para otros. Disposiciones habituales de funcionamiento. Disposiciones adquiridas. En el listado aristotélico de esas disposiciones que «abastecen el carácter» (la expresión es de Sennett) figuran la valentía, la justicia, la equidad, la templanza o moderación, la liberalidad entendida como disposición habitual para la generosidad en el manejo de los bienes económicos propios (abundantes), la disposición para el trato humanitario y sociable, y de una manera singular y en formas variadas, la amistad. Son diversos aspectos que se pueden considerar en el *ethos*. Todos arraigan en lo que Sennett llama la experiencia emocional, los sentimientos y deseos.

Hay al menos dos pasajes de la obra de Aristóteles que conviene recordar aquí, a propósito de las preocupaciones de Sennett, como indicaciones de modos de percibir a una persona de carácter. Ambos están en la *Ética a Nicómaco* (o *Ética nicomaquea*), que es la más completa de sus obras éticas. El primero se encuentra en el libro primero. Al referirse a un hombre de vida valiosa para sí y para otros, se dice allí que es alguien que «jamás hará lo que es vil y aborrecible» (I, 1100b, 34). El otro lugar está en el libro noveno: «este hombre nada tiene de qué arrepentirse» (IX, 1166 a 29). Una distancia de tantos siglos no impide que coincidan, en esto y en culturas distintas, el lenguaje de Aristóteles, el de Freud, el de Sennett y el que nosotros entendemos y compartimos.

Los antiguos romanos tradujeron el término griego *areté* al latín con la palabra *virtus*, que usaban para nombrar el valor, la energía, la capacidad. *Virtus* dio lugar a *virtù*, a *virtue*, a «virtud» en distintas lenguas modernas. En cada una de ellas, la palabra designaba originariamente cosas humanas fuertes, enérgicas, duras y constantes. En su obra *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bernard Williams —el más notable y estimulante filósofo británico de las últimas décadas— afirma que esa palabra es la que mejor se presta para significar *an ethically admirable disposition of character*, a pesar de haber caído en un desuso y hasta en un descrédito de

los que habría que rescatarla (p.10). Por eso, más adelante, después de las consideraciones históricas, en vez de «rasgos del carácter» o de «excelencias del carácter» usaré el término «virtudes». En la actualidad se llaman técnicamente «éticas de las virtudes» las filosofías centradas en el valor del carácter y de sus rasgos.

b) Pasemos a los antecedentes ingleses

Sennett opinó en su libro *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* que «los venecianos de Shakespeare son caballeros ingleses [del siglo XVI] haciendo negocios» (p. 231). Se refiere a los personajes que nos salen al encuentro en *El mercader de Venecia*, escrito tal vez hacia 1598. Entre ellos, Antonio es la viva encarnación de la lealtad a la palabra dada, y de la compasión (restringida por el antisemitismo). En más de un aspecto, Antonio se acerca a la descripción de la liberalidad que hace Aristóteles al comienzo del libro IV de la *Ética a Nicómaco*. Pero no habría podido ser una verdadera ilustración de esa virtud en esta obra tan alejada de la más mínima admiración hacia los mercaderes. Aún así, es difícil decidir cuánto más material se podría encontrar, para una descripción confiable del carácter de aquellos caballeros, en esta obra caracterizada por la ambigüedad, según Sennett (p. 269), «obra incesantemente irónica», según el *Shakespeare* de Harold Bloom. De todos modos, el autor y todo su

mundo de figuras no son ajenos a la preocupación de Sennett por el carácter.

A distancia de poco más de un siglo, otro prestigioso lugar lo ocupa Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713). Su obra *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, publicada en tres volúmenes en 1711, fue la que más reimpresiones tuvo en Inglaterra durante el siglo XVIII. Ella es algo así como el eslabón inicial de lo que será el pensamiento de Francis Hutcheson y de los ilustrados escoceses David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson, preocupados por hablar y escribir un cuidadoso inglés. En el primer volumen de esa obra de Shaftesbury se encuentra el «tratado» *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (Sentido común: un ensayo sobre la libertad de ingenio y humor). Allí, unas brillantes páginas sobre el «carácter virtuoso» comienzan con esta observación: ningún cómico pone en ridículo la real valentía o la generosidad o la templanza auténtica, que son *tres ingredientes del carácter admirable*. Alguien tendría que ser decididamente grotesco si quisiera ridiculizar la sabiduría, la honestidad, las buenas costumbres (Shaftesbury pensaba que el ridículo somete a prueba la verdad y el valor de las cosas). Cualquier persona que tenga un sentido justo y razonable de lo que es bueno o es malo, es decir, que tenga lo que Shaftesbury llamaba

«sentido moral» sabe cómo obra o cómo no obra a alguien de reconocido carácter:

Un hombre de consumada buena educación, quienquiera sea, es incapaz de realizar una acción ruda o brutal. Puesto en la situación, nunca *delibera* ni considera la cosa según reglas prudenciales de interés propio o de ventaja. Actúa por naturaleza, de manera necesaria y sin tener que reflexionar. Si no lo hiciera así, le sería imposible responder a ese carácter o ser reconocido en toda ocasión como hombre bien educado. Lo mismo pasa con el *hombre honesto*. No le es posible deliberar en una situación de manifiesta villanía. Un *cargo* bien remunerado no es para él una tentación. Se ama a sí mismo y se siente tan satisfecho que no necesita cambiar su corazón por el de uno de esos corruptos que entre ellos dan ese nombre [el de «cargo»] a una redonda suma de dinero ganada por rapiña y saqueo de los bienes públicos. Quien quiere gozar de *libertad de espíritu* y ser de veras *dueño de sí mismo*, debe estar por encima de la idea de encorvarse hacia lo que es villano o bajo. Por el contrario, quien tiene corazón para inclinarse hacia lo bajo, debe desistir necesariamente de la ideas de *hombria, resolución, amistad, mérito*, y de un *carácter consigo mismo y con otros* (p. 81. El énfasis es siempre de Shaftesbury).

Notemos tres cosas. Ante todo, esta seguridad de Shaftesbury al hablar de una persona de carácter: «se ama a sí mismo y se siente tan satisfecho que no necesita cambiar su corazón [...]». Según esto, la definición del carácter excluye la baja estima de sí. En segundo lugar, prestemos atención a esto: «quien tiene corazón para inclinarse hacia lo bajo [...]». Ya sabemos que también Sennett quiere hacernos ver que lo del carácter es, en lo más hondo y firme, cuestión de la orientación de los deseos y los sentimientos, del «corazón». Por último, advirtamos que eso mismo es lo que hace que Shaftesbury aparte de la idea de carácter toda deliberación ante cualquier disyuntiva neta entre lo recto, lo bueno, lo generoso, por un lado y, por otro, lo brutal, lo vil pero pretendidamente ventajoso para uno mismo. Ante tales disyuntivas, las disposiciones habituales de los deseos y sentimientos de quien tiene carácter no dan lugar para la deliberación, es decir, para una argumentación que calcula: quien tiene carácter, dice Shaftesbury, «actúa por naturaleza, de manera necesaria y sin tener que reflexionar». Esta convicción sobre la imperturbable estabilidad del hombre de carácter es una fuerte herencia entre los lectores frecuentes de Horacio, como Shaftesbury, y se traducirá en la afirmación sin matices de que quien tiene carácter no delibera. Más adelante tendremos que volver sobre este punto.

Si pudiéramos extendernos para explorar el tema, sería provechoso considerar aquí las obras del célebre contemporáneo de Shaftesbury, Daniel Defoe (1660?-1731): *The True-Born Englishman* (1701), *Robinson Crusoe* (1719), *Moll Flanders* (1722), *The Complete English Tradesman* (1726). Un poco más adelante nos vendrá bien entrar en una breve confrontación entre ambos escritores.

No se aleja de la sustancia de todo que leímos de Shaftesbury lo que escribió sobre sí mismo David Hume al final de su autobiografía, en abril de 1776, unos cuatro meses antes de la muerte que ya sabía cercana:

Para concluir históricamente con mi propio carácter: soy, o más bien era (porque éste es el estilo que debo usar ahora al hablar de mí mismo, el que más me anima a expresar mis sentimientos); era, digo, un hombre de disposición suave, de control de mi temperamento, de un humor abierto, social y amable, capaz de apego, pero poco susceptible de enemistad, y de gran moderación en todas mis pasiones. Aun mi amor de la fama literaria, mi pasión dominante, jamás agrió mi temperamento, a pesar de mis frecuentes decepciones (*Autobiography*, pp. xv-xvi).

Habitual y perdurable disposición de sentimientos que orienta la acción. Forma de relación con los de-

más. Eso es lo que destaca Hume al hablar de su propio carácter. Y esa manifestación tan llamativa: deseaba la fama literaria, ésa era su «pasión dominante»; pero ella siempre fue regulada por una disposición amable del ánimo.

Dos meses y medio después de la muerte de Hume, Adam Smith describía en una carta a William Strahan los rasgos del carácter que habían distinguido a su gran amigo: generosidad ejercida aún en épocas en las que la escasez de medios y el deseo de independencia le imponían una habitual frugalidad, gentileza constante, firmeza de ánimo, estabilidad de sus decisiones, buen humor siempre discreto, severa aplicación al trabajo, el más extenso aprendizaje, gran profundidad de pensamiento, la más comprehensiva capacidad en todo sentido (*Ibidem*, xxiii-xxv). Diecisiete años antes, en 1759, Smith había publicado su *Teoría de los sentimientos morales*. Las dos primeras secciones (pp. 377-423) de la parte VI de esta obra, dedicadas al carácter, van precedidas y anunciadas por esta breve introducción: «Cuando consideramos el carácter de cualquier individuo, lo enfocamos naturalmente bajo dos aspectos diferentes: primero, en lo que puede afectar a su propia felicidad, y segundo, en lo que puede afectar a la de otras personas» (p. 377). A esos dos aspectos atiende Smith al describir el carácter de David Hume, el amigo admirable.

c) Los antecedentes y lo que Sennett quiere salvar

Si confrontamos lo que escribe Sennett sobre el carácter con lo que escribieron estos antepasados, nada cuesta encontrar las coincidencias. Todos ellos llaman carácter a un conjunto de rasgos constantes, activos y perdurables, que consideramos como realidad humana especialmente apreciable y recomendable en la vida de una persona, y beneficiosa para otras. Un conjunto de «ingredientes», como decía Shaftesbury, que son lo valioso que reconocemos en los sentimientos, en las decisiones y acciones ajenas o nuestras, y que hacen predecible el obrar de una persona. Un conjunto de disposiciones excelentes de los sentimientos, de virtudes o de cualidades, como decían los ilustrados escoceses del siglo XVIII. Ya hemos visto que la definición de Sennett centra el «valor ético» (*ethical value*) en los deseos y en las relaciones hacia los otros. Esa expresión, con ese mismo sentido, habría sonado en los oídos de Shakespeare, de Shaftesbury, de Defoe, de Hume y de Smith como el equivalente preciso de «valor del carácter».

Hagamos ahora el sencillo ejercicio de confrontar lo que dice sobre el carácter uno de esos escritores con lo que Sennett presenta como fundamental, para percibir una diferencia significativa, que no es una oposición. Volvamos, por ejemplo, al amable Shaftesbury, quien comienza por asegurar que son tres los rasgos que consti-

tuyen un carácter virtuoso (*these three Ingredients make up a virtuous Character*): valentía, generosidad, templanza. Pero que enseguida añade la prudencia (*wisdom*), la honestidad, las buenas maneras (*good manners*). Ahora recordemos esta afirmación de Sennett que ya hemos visto más arriba: «El carácter se expresa por la lealtad y la confianza mutua, o en la prosecución de objetivos de largo plazo, o por la práctica de la gratificación postergada en vista de un fin futuro». Parecería que registrara de modo explícito sólo dos rasgos, dos virtudes — lealtad y confianza— y que añadiera de inmediato las condiciones necesarias para salvar y consolidar los sentimientos en los que cuajará cualquiera de las virtudes enumeradas por Shaftesbury o por los otros autores que hemos recordado. Ellas serían: a) tender hacia objetivos de largo plazo; b) la disposición constante para hacer a un lado satisfacciones inmediatas que pueden distraer de la busca de esos objetivos apreciados como bienes futuros más valiosos. Así lo entendí por un tiempo. Pero al confrontar eso repetidas veces con el recomendable libro de Pekka Himanen, *La ética del hacker*, comprendí que lo que en realidad hace allí Sennett es afirmar que las *expresiones básicas* de un carácter son siempre signos de su continuidad, de su persistencia: lealtad, confianza, adhesión a objetivos no inmediatos, capacidad de postergar fuertes atractivos cercanos en vista de cosas consideradas más

valiosas. Las llamo *expresiones* porque creo haber entendido por qué vale la pena tomar al pie de la letra (y del espíritu) estas palabras que escribió Sennett, y que vuelvo a citar, después de haberlo hecho ya en la nota anterior, añadiendo ahora el énfasis:

El carácter *se expresa por* la lealtad y la confianza mutua, o en la prosecución de objetivos de largo plazo, o por la práctica de la gratificación postergada en vista de un fin futuro. Pasada la confusión de sentimientos en la que todos nos encontramos en un momento particular cualquiera, nos entregamos a salvar y sostener algunos de ellos; estos sentimientos sostenibles abastecerán nuestro carácter. El carácter concierne a los rasgos personales que valoramos en nosotros y por los que queremos ser valorados por otros (p.10).

Al escribir eso, Sennett no está haciendo exactamente lo mismo que se propuso hacer Shaftesbury cuando determinó cuántos y cuáles eran los «ingredientes» del carácter. Sennett se concentró en algo que todos sus ilustres antecesores (Shaftesbury incluido) daban por supuesto, pero que este sociólogo quiere y necesita poner en un primerísimo plano en estos años nuestros: esa continuidad de lo ético, del carácter, que es precisamente lo que piensa que las nuevas formas de trabajo

hacen imposible. Vamos salvando y sosteniendo algunos sentimientos, algunos deseos. Lo hacemos al afirmarlos y al organizarlos en cierto modo persistente al que somos leales. Al abastecer así el carácter, nos tenemos confianza y nos la tienen. La lectura del primer capítulo de *La cultura del nuevo capitalismo* lleva a pensar que las condiciones para que eso sea posible son culturales, en el sentido antropológico: prácticas, instituciones, valores. Unas condiciones son más favorables que otras; algunas son francamente adversas, al menos para muchísima gente. Tal vez, para el común de la gente.

Mientras volvía a leer una vez más esas páginas de Sennett, la Nochebuena me trajo el volumen de *Cuentos populares italianos*, preparado por Ítalo Calvino. Leí enseguida la introducción, en la que asegura que «los cuentos de hadas son verdaderos» porque son «una explicación general de la vida». Son «un catálogo de los destinos que pueden padecer un hombre o una mujer, sobre todo porque *hacerse con un destino es precisamente parte de la vida [...], para confirmarse como ser humano*». En el «exiguo diseño» de esos cuentos —añade allí Calvino— se encuentra todo y, en ese todo, «estar determinado por fuerzas complejas e ignoradas, y el esfuerzo por liberarse y autodeterminarse entendido como un deber elemental, junto al de liberar a los otros, al punto de no poder liberarse solo, el liberarse liberando; *la fidelidad a un empeño*

y la pureza de corazón como virtudes básicas...» (p. 19; los subrayados son míos). Tuve la impresión viva de que esto que afirma Calvino se encontraba con lo leído en Sennett. «Estar determinado por fuerzas complejas e ignoradas» se unía a «la confusión de sentimientos en la que todos nos encontramos en un momento particular cualquiera», de la que nos habló Sennett. El «esfuerzo por liberarse y autodeterminarse entendido como un deber elemental» aparecía como equivalente a lo dicho por Sennett: pasada la confusión de los sentimientos, «nos entregamos a salvar y sostener algunos de ellos, (los que) abastecerán nuestro carácter». Para completar, «la fidelidad a un empeño», que Calvino presenta como virtud básica, es lo que *La corrosión del carácter* propone como la imprescindible continuidad de lo ético. La pureza de corazón no es algo significativamente distinto de la confianza. Nada de lo que en esa introducción dice el escritor italiano es extraño para lo que piensa Sennett sobre «los destinos» de los que se ocupa en su libro. No creo siquiera que él tendría dificultades en admitir que los cuentos y las leyendas forman parte de los archivos que recogen, en «exiguo diseño» firmes creencias sobre el carácter. *La corrosión del carácter* se propone mostrar cómo las nuevas formas de trabajo son adversas, en general, a la necesidad de «hacerse con un destino para confirmarse como ser humano».

d) Carácter y variedad

Sennett y nosotros no ignoramos que entre un carácter valioso y otro no menos valioso siempre hay diferencias. En todo carácter hay distintas virtudes (o como queramos llamarlas), distinta composición de virtudes, infinitos modos distintos de realizarlas. Unas pueden ser más notables que otras. Según las épocas y las culturas, unas pueden ser más apreciadas que otras. Varía o puede variar entonces el rango que las distintas virtudes tienen en los listados que podríamos compilar en obras de distintos tiempos y de distintos orígenes. Cuando una sociedad cambia, cambia la jerarquía de las virtudes. ¿Pueden desaparecer algunas? ¿Puede alguna dejar de ser valiosa del todo? Algunas dejan de estar de moda, por así decir. O cambian de nombre. O se modifica en algo su descripción. El modo de entender algunas y los modos de practicarlas dependen mucho de la cultura de una época o de un grupo. Además, el carácter y las virtudes están siempre coloreados por el temperamento, por la historia personal: un hombre sosegado y un hombre vehemente pueden empatar en auténtica generosidad excepcional; una mujer extrovertida, vivaz, y una mujer reservada, poco expresiva, pueden vivir vidas enteras de igual valentía y lealtad. No sé decir cómo y en qué las diferencias de género marcan diversamente el carácter y el ejercicio de las virtudes. Es posible que estudios como

los de Carol Gilligan y los de sus críticos contribuyan de manera significativa a pensar esto. Es posible que una contribución no menos buena pueda venir de los cuentos y de novelas inolvidables.

Como hemos visto, Sennett no se ocupa de virtudes o de listados de virtudes. En su indagación, está totalmente preocupado por todo lo que las hace posibles y por lo que les es adverso, lo que corroe la leal y generosa continuidad. En apariencia, nuestra época tampoco se dedica a considerar eso que merece el nombre de virtudes; y también en apariencia, no registra listados. Sin embargo, la cosa está presente en los frecuentes lamentos sobre la desaparición de los valores y en las fervorosas denuncias del ascenso de la corrupción. En esos lamentos y en esas denuncias podríamos rastrear los ítems que permitirían hacer una lista contemporánea de añoradas virtudes (o rasgos del carácter). Deberíamos hacerlo. Se me ocurre que no sería imposible o inútil incorporar en las investigaciones éticas una exploración sobre las virtudes que, en distintas formas del lenguaje cotidiano, la gente valora. Por eso incorporo lo que abarca este literal.

Es posible que el listado que presenta Shaftesbury en *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* se pareciera en unas cuantas cosas a un listado de la época de Shakespeare, aunque Shaftesbury no perteneciera a

la ya entonces lejana época isabelina. Pero dejemos que esta conjetura en borrador descanse en paz. Si quisiéramos comparar dos perspectivas entre sí contemporáneas, y hasta coetáneas —la de Shaftesbury y la de Defoe—, saltarían a la vista las diferencias entre ambas. Las dos coinciden en incluir en la definición del carácter esas *expresiones básicas* registradas por Sennett, y que cité unos párrafos más arriba. Las repito para ahorrar la búsqueda: lealtad, confianza, adhesión a objetivos no inmediatos, capacidad de postergar los atractivos cercanos en vista de cosas consideradas más valiosas. Signos de continuidad. Pero ambas perspectivas dan lugar a listados que se diferencian por los rasgos registrados o por los no registrados, por la jerarquía distinta que en cada lista organiza las virtudes, por la virtud que debería encabezar cada lista (y de la que se seguirían las otras) y por el número mayor o menor de virtudes enumeradas. En un comentario al *Robinson Crusoe*, Virginia Woolf asegura que las virtudes más recomendables de la ordenada e industriosa clase media británica, a la que habría pertenecido por nacimiento el mítico personaje de Defoe eran: templanza, moderación, tranquilidad y salud (*The second Common Reader*, pp. 50-58, y *Robinson Crusoe*, p. 286). Pero tal vez —aventuro una hipótesis— la diferencia más radical entre esos dos hipotéticos listados esté dada por los objetivos (más o menos implícitos) de largo plazo, es decir, por los bienes futuros considerados más valiosos,

por las satisfacciones inmediatas aplazables o ignoradas. No es de creer que Shaftesbury y Defoe coincidieran en todo eso. Shaftesbury no pertenecía a esa industriosa clase media que recuerda con suficiente ironía Virginia Wolf. Era un miembro de la nobleza. Éste es un aspecto complejo que debe ser tenido en cuenta en toda investigación sobre el carácter en determinadas situaciones. Dentro de la cultura (en sentido amplio) de una región, de una ciudad, hay valoraciones distintas de las virtudes éticas.

Desde los antiguos griegos hasta nosotros, los ítems de los listados reales o posibles de esos rasgos no ofrecen grandes novedades en cuanto a nombres. Si nos atuviéramos sólo a eso, habría que decir que en cuestión de vicios y de virtudes los humanos no hemos podido inventar algo original. Pero eso sería convertir las coincidencias nominales más en «tablas sin contenidos» que en «tablas de contenidos». Las virtudes expresan siempre aspectos de la experiencia emocional humana, que nunca se dan sin referencia a situaciones concretas en las que se juegan de manera distintas las relaciones con los semejantes, con «los otros», con *the fellow-creatures*. Y esos semejantes, esos «otros» —cada «yo» es un otro para todos los demás— no son realidades universales y atemporales. Las virtudes cambian de registro, de rango, de intensidad, de frecuencia, de formas de manifestación en las distintas culturas, en los distintos grupos, en los distintos contextos de una misma época y

de una misma sociedad amplia, en la siempre cambiante naturaleza de las situaciones. Siempre están allí como signos de una perdurable y reconocible condición humana; pero también están siempre como signos de la modificabilidad, de la mutabilidad, de la «perfectibilidad» (como habría dicho Rousseau) de esa condición humana.

Pongo una ilustración antigua y siempre nueva. Al oír el término griego más o menos correspondiente a nuestra palabra «valentía», algunas griegas y algunos griegos de la antigüedad habrán tenido ocasión de pensar que Aristóteles exageraba cuando pretendía que «valiente» en sentido estricto era sólo quien sabía afrontar la muerte en «las circunstancias más bellas», que se dan «en el más grande y hermoso peligro», que es el de la guerra. Aristóteles pensaba, en efecto, que quienes enfrentan sin miedo otros peligros graves sólo son valientes «en sentido figurado» (*Ética a Nicómaco*, III, cap. vi). El hecho de que él se haya tomado el trabajo de hacer cuidadosas distinciones en el lenguaje para sostener su opinión, es señal clara de que sus contemporáneos usaban el término de manera más amplia. Tanto entonces como ahora, hubo y hay quienes ponen la valentía guerrera, combatiente, en el rango más alto entre las virtudes de un carácter admirable. Conveniría no olvidarlo cuando decidimos qué película iremos a ver. Conveniría no olvidarlo al tratar de comprender a protagonistas de las violencias más perturbadoras del país.

Además, el lenguaje político de estos meses y lo que dejan suponer ciertas encuestas recientes son algo más que indicios de que esa jerarquización funciona. Por el contrario, en los diccionarios actuales de nuestras lenguas, el significado de «valentía», «bravery», «coraggio», «Mut», etc., es ilustrado con la firmeza de ánimo con la que alguien enfrenta el peligro de una delicada intervención quirúrgica o la información médica de que la propia muerte está cercana, o con la de quien se expone al peligro para salvar a alguien de un incendio, o asume los riesgos graves de investigar y denunciar actos de corrupción de personas o grupos poderosos. La referencia al combate armado no aparece entre esas ilustraciones actuales o, si se encuentra, nunca en primer plano. Sin embargo, el sentido del término «valentía» o de sus equivalentes siempre corresponde a la disposición real de ánimo que es más decisiva que el miedo en una circunstancia apta para generarlo como inhibidor de la acción deseable, valiosa y admirable. Por eso es que lo que sí se puede decir es que, en cuestión de pasiones, de vicios y de virtudes, los seres humanos no hemos podido inventar algo *del todo* original.

Aristóteles, Shaftesbury, Freud son tres lugares prestigiosos, distantes entre sí en el tiempo, en los que se encuentran las mismas expresiones. Y podríamos recurrir a muchos otros y de distintas épocas y lugares. Pero el Freud que cité habla del carácter de Thomas Mann, un

notable de la literatura occidental. Shaftesbury pensaba seguramente en el carácter de indudables varones de la nobleza de su época. Aristóteles hablaba del carácter de varones griegos libres y notables, que probablemente podrían haber conversado con Pericles, con Sócrates y con Platón. En *La corrosión del carácter*, en cambio, Sennett está ocupado en lo que le pasa o le puede pasar al carácter de mujeres y de hombres del común, gente que trabaja día a día para ganarse la vida en trabajos que tienen que conseguir y que tratan de mantener o de cambiar por otros mejores. Siempre cercano a Freud, a Shaftesbury y a Aristóteles, y a muchos otros, en lo que se refiere a la sustancia de lo que es el carácter, a su definición, Sennett puede ser percibido como un tanto más cercano a *La teoría de los sentimientos morales*, de Adam Smith, no sólo porque ésta es una obra dedicada a la experiencia emocional, sino porque la mente de su autor estaba orientada hacia el estudio del trabajo, de la pobreza y de la ética en la riqueza de las naciones.

Pero éste es el lugar para decir por qué he recordado a Daniel Defoe, a sus obras, a su posible lista de virtudes. No es por su célebre *Robinson Crusoe*, inevitable para padres fundadores como Marx y como Weber, recomendado en el *Emilio* de Rousseau como el único libro que debería leer un muchachito que está entrando en la adolescencia y el único que tendría que tener en cuenta el educador

del muchachito (esto yo no lo sabía al releerlo y volver a leerlo incontables veces cuando tenía once o doce años; probablemente tampoco lo sabía Zulema Lebrón, la maestra que me lo dio entonces como premio del todo inusitado a no sé qué cosa). He recordado a Defoe porque me lo sugirió la reminiscencia de la lectura de su *Moll Flanders*. Es una novela en la que resulta inolvidable cómo, para tantas mujeres y tantos hombres del Londres de la época, era imposible realizar las virtudes elogiadas por Shaftesbury y hasta las ilustradas por el mismo Defoe. Allí, la miseria asediante se encargaba de la corrosión del carácter. La miseria era entonces, exactamente como lo es ahora, la ausencia de condiciones para la formación de un carácter. Es un buen trasfondo para la insistencia de Sennett en que, en estos años recientes, una nueva forma del «fantasma de la inutilidad» produce la corrosión del carácter incluso en gente que ha tenido acceso a una buena formación universitaria y que ha podido adquirir desarrollados conocimientos tecnológicos. En *La cultura del nuevo capitalismo*, en el capítulo titulado «El talento y el fantasma de la inutilidad», escribe:

La economía de las habilidades sigue postergando a las mayorías; para decirlo más refinadamente, el sistema de educación culmina en una gran cantidad de jóvenes educados a los que es imposible

dar empleo, o al menos imposible en los campos para los que se han preparado (p. 78).

Un modo de experimentar lo que es el carácter de otros (no el temperamento, sino el *ethos*) queda expresado con fuerza en un diálogo de la novela de Vita Sackville-West, *Toda pasión concluida*. Una chica inglesa con vocación literaria, conversando con su bisabuela de más de ochenta años, le dice:

[...] en lo íntimo de las personas que a mí me gustan, encuentro algo duro y concentrado, áspero, casi cruel. Una especie de carozo de honestidad. Como si estuvieran resueltas a toda costa a ser fieles a aquello que consideran importante. Es evidente que yo sé que son, por decirlo así, miembros muy inútiles de la sociedad (p. 196).

La muchacha habla de gente común y con fuerte decisión de vida, con la que se ha relacionado por fuera del mundo habitual de su familia. La anciana es la viuda de un virrey de la India. Desde la silenciosa ironía con la que ve desde hace muchos años a ese mundo de la nobleza británica, incluidos sus hijos y sus nietos, le responde: «Tienen su utilidad; actúan como una levadura». Ambas mujeres están conversando sobre gente que, como dijo alguna vez la autora de la novela, presenta «un interés

simplemente humano». No es gente que sea importante para los medios o en el mundo del poder y de la fama. El apellido de la novelista, Sackville, tiene siglos de prestigio; es el apellido de una familia de la nobleza británica, ya muy conocida en los tiempos de Hume, de Smith, de Ferguson. Pero la abuela de Vita Sackville fue una bailarina gitana, de familia española bien popular, que despertó y mantuvo el interés apasionado de esa nieta escritora, amiga íntima de Virginia Woolf. Esa cita de *All passion spent*, con su manera de iluminar lo que sentimos como un carácter y, de modo especial, la reflexión de la anciana nos llevan al epígrafe que encabeza el otro libro de Sennett, *El respeto*:

Que el bien aumente en el mundo depende en parte de actos no históricos; y que ni a vosotros ni a mí nos haya ido tan mal en la vida como podría habernos ido se debe, en buena parte, a todas las personas que vivieron con lealtad una vida anónima y descansan en tumbas que nadie visita.

Estas palabras de reconocimiento por el valor humano de tanta y tanta gente se deben a esa otra gran novelista inglesa que fue la autora de *Middlemarch*, Mary Ann Evans (1819-1880), quien quiso ser conocida con el nombre masculino de George Eliot. En sus novelas

aparecen descripciones de vidas comunes y corrientes, y *Middlemarch* es considerada, entre todas sus obras, como un lugar de referencia para los debates más o menos actuales sobre las relaciones entre literatura y ciencias sociales (Ver: Frederika Randall, «Why Scholars become Storytellers» en *The New York Times*, January 29, 1984). Si releemos con atención este párrafo y el de la joven de *Toda pasión apagada*, nos encontraremos con la lealtad y la confianza que tanto le interesan a Richard Sennett y que tanto buscamos todos, siempre.

e) No siempre el carácter exige de la deliberación

¿De qué personas se dice, en sentido propiamente ético, que son gente de carácter? La pregunta no es nueva, aunque hoy tenga o pueda tener novedad de planteamiento. Hay por lo menos en dos lugares de la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, algo equivalente a esa pregunta —aunque no se refiera al carácter—, y es más que interesante cómo está respondida. En el libro VI, el capítulo quinto comienza así: «Podremos comprender qué es la sabiduría práctica si tenemos en cuenta cuáles son las personas a las que consideramos dotadas de esa sabiduría». Avanzado el capítulo, Aristóteles propone una clara ilustración para la respuesta: pensamos —dice— que Pericles y hombres como él tienen sabiduría práctica porque pueden ver lo que es bueno para sí mismos y lo que es bueno para los hombres en

general. Un poco antes, Aristóteles había descrito esa sabiduría como la capacidad de deliberar con acierto respecto de las cosas que conducen a los hombres hacia una vida buena, valiosa. Es insistente la advertencia de que no se trata de una capacidad de deliberar sobre lo que es bueno en aspectos delimitados de la vida y especialmente de la vida personal. Tal vez son esos los espacios en los que el carácter decide por lo general sin más, sin necesidad de deliberar. Aristóteles presenta a los hombres de sabiduría práctica como reflexivos, como capaces de deliberar y de tomar decisiones acertadas. Insisto en que allí él no está hablando del carácter en el sentido estricto que le otorga al término en su *Ética*, o de un rasgo del carácter. Trata de una «excelencia» intelectual. Pero señalo este pasaje del libro VI porque nuestra consideración —y la de Sennett— incluye aspectos que tienen mucho que ver con él. En los cursos de ética, los casos que se consideran llevan siempre a examinar procesos de deliberación y de toma de decisiones. Es conveniente remitirnos al pasaje mencionado de Aristóteles porque llama la atención sobre cosas que siempre hay que tener presentes en las indagaciones éticas. En primer lugar, para salir al encuentro de la posible generalización idealizadora como la que se encuentra en el texto de Shaftesbury que hemos visto más arriba, o en muchos otros, y en juicios apresurados no ausentes de nuestras conversaciones: la persona de carácter no necesita deli-

berar; decide de inmediato como en fuerza de una segunda naturaleza infalible. Pero Shaftesbury se refiere a situaciones donde lo bueno y lo malo se oponen entre sí como dos alternativas netamente contrarias, sobre todo en la vida personal. Su ejemplo del ofrecimiento de un ventajoso «cargo» lo ilustra bien. Alguien que es honesto y recto y está contento de serlo, escucha la propuesta de acceder a un cargo que le permitirá enriquecerse con fraude y corrupción. No necesita deliberar. Sabe, siente y experimenta que eso es algo opuesto a lo que él es. Si Aristóteles presenta a Pericles como una ilustración de sabiduría práctica, es porque piensa en las múltiples situaciones en las que las cosas no se oponen como la luminosidad a las tinieblas. Sea por la complejidad de todo lo que está en juego y que implica a otros, sea por las circunstancias no previstas, la situación obliga a la reflexión, a considerar consecuencias, a pensar en los valores o en los derechos que se oponen allí o que pueden entrar en composición antes nunca pensada. Entonces, también la persona de carácter consolidado tiene que construir una decisión que, al menos a veces, es totalmente inédita. Su carácter no le basta para la decisión, aunque es un apoyo muy valioso. Tomemos el caso del «cargo» del que habla Shaftesbury. Imaginemos que el ofrecimiento es hecho a una persona recta, honesta, que necesita con urgen-

cia una fuente de ingresos. Imaginemos que la persona, basada en ciertas experiencias confiables, piensa que podrá ejercerlo sin necesidad de incurrir en comportamientos indebidos. Allí intervendrá una deliberación orientada por el *ethos*. Volvamos a la ilustración de más arriba, la de la persona de carácter leal ante la palabra dada o el compromiso o el contrato. Con toda su lealtad intacta y disponible, esa persona puede encontrarse en una situación en la que cumplir con un compromiso o con un contrato implique consecuencias graves no previstas, violación de derechos previamente inexistentes, conflictos con instituciones inviolables que al principio no habían aparecido en el horizonte, exponerse o exponer a otros a la deslealtad insidiosa, a la malignidad, a la peligrosidad de la contraparte. A esa persona le toca ponderar todo lo que está en juego para tomar la decisión que mejor contemple el bien humano de sí y de otros. Siglos después de Pericles, el mayor maestro espiritual de Occidente aconsejó a sus discípulos que fueran mansos como palomas y astutos como serpientes. Combinar ambas cosas en vista del bien humano propio y de otros puede exigir deliberación, así sea inevitablemente veloz y riesgosa, incluso a la persona del más admirable carácter. La ventaja de ese carácter estaría en favorecer una mayor frecuencia de decisiones acertadas.

Cuarta: Lo escondido en la metáfora actual de la flexibilidad

Flexibilidad y fuerzas que doblegan

Al final del primer párrafo de «Flexible», capítulo tercero de *La corrosión del carácter*, nos detiene esta afirmación: «las prácticas de la flexibilidad se centran principalmente en las fuerzas que doblegan a la gente» (p. 47). ¿Cuáles son esas fuerzas? Ciertamente, son las que, según el título del libro, corroen el carácter. Pero ¿qué forma adquieren? Antes de buscar la respuesta, volvamos a leer el comienzo del párrafo, que nos introduce a una reflexión sobre la flexibilidad desde el recuerdo de una imagen viva: «aunque el viento podía doblar un árbol, sus ramas volvían a la posición original». ¡Ah, si uno pudiera ser como algunos árboles, que ceden y se recuperan, son puestos a prueba por los vientos pero tienen la capacidad de restaurar su forma! Parafraseo a Sennett en su página 47, para hacer notar cómo vincula el sentido de la idea de flexibilidad con lo que es el carácter, una «forma» hecha de capacidades, una forma siempre fiel a sí misma. «En condiciones ideales —escribe—, una conducta humana flexible debería tener la misma resistencia a la tensión: adaptable a las circunstancias cambiantes sin dejar que éstas lo rompan». Sennett dice que ese sentido de flexibilidad para referirse al carácter se introduce en la lengua inglesa del siglo XV.

Podemos añadir que el uso metafórico de flexibilidad se encuentra en la antigua literatura latina de la época áurea, pero con variables sentidos de la relación entre «ser flexible» y «quebrarse». Un ejemplo ya lo encontramos al haber citado más arriba al poeta Horacio: el varón justo y de propósitos tenaces ni se dobla ni se quiebra. En otros ejemplos aparece que es preferible quebrarse antes que doblarse; pero hay también algunos textos en los que la flexibilidad garantiza contra el riesgo de quebrarse, sin dejar la lealtad. Éste es el sentido al que se refiere Sennett cuando escribe sobre una cualidad del carácter —una virtud— «en condiciones ideales». Lo malo que tienen las prácticas del trabajo en el nuevo capitalismo es que tienden de por sí a obstaculizar esas condiciones. Eso es lo que quiere decir la intencionada precisión de su escritura, con el adverbio «principalmente» en la frase que nos detuvo al final del párrafo: lo malo de las prácticas de la flexibilidad es el hecho de que se centren *principalmente* en fuerzas que doblegan a la gente y no, *principalmente*, en las fuerzas que hacen posible las condiciones ideales.

Uno podría ver un indicio de cierto apresuramiento de Sennett en el desliz, real o aparente, en el que incurre al pasar desde *the simple observation that though a tree may bend in the wind —un árbol—*, a esta generalización: «Flexibility» names the tree's capacity both to yield and to recover [...] (edición original, p. 46). No es lo mismo «un árbol» que

«el árbol». Ilustra esa distinción una leyenda, no muy antigua, que quiso explicar el sentido del yudo con una anécdota ejemplar. En una fría mañana, Jigoro Kano, el pacifista creador de ese arte marcial, salió a su jardín para contemplar la espesa nevada que había caído durante la noche. Vio que un fuerte cerezo se había quebrado por el peso de la nieve y que un sauce, en cambio, se mantenía entero gracias a que la flexibilidad de sus ramas había hecho deslizar el mismo peso hasta el suelo. Eso habría hecho nacer en la mente de Jigoro Kano la idea del yudo (ver: <http://es.wikipedia.org/wiki/Judo#Historia>). La página virtual advierte a sus lectores que se trata de una leyenda. Pero es buena como ilustración que ayuda a discernir. Hay gente que, bajo la nieve de las circunstancias, es como los cerezos; hay gente que, bajo la misma nieve, es como los sauces. ¿Dónde están las condiciones ideales? Una buena metáfora refresca el pensamiento, decía Wittgenstein. Pero toda metáfora esconde algo. En una obra posterior, *El respeto*, Sennett reconocerá que no todas las desigualdades pueden ser superadas o suprimidas.

Después de haber leído y releído —como acabamos de hacerlo—, esos diez renglones de Sennett, avanzamos por otros tres párrafos en los que se condensan la historia de la idea de flexibilidad en la economía, y de su valoración ética. Al final encontramos la respuesta explícita a la pregunta sobre cuáles son las fuerzas que *principalmente*

doblegan a la gente. El recorrido partió de Adam Smith, de su teoría de los sentimientos morales. Para que entendamos por qué ése ha de ser el inicio del recorrido, Sennett evoca a Hume y a Locke, maestros en el arte de reconocer la importancia de todo lo que «dobla» al yo, sacudiéndolo para un lado o para el otro. Desde ahí, el recorrido pasa rápido por las mutaciones del siglo XIX, llega hasta hoy, y la respuesta es ésta: «Aún estamos dispuestos a pensar que así es —que es el comportamiento flexible lo que genera la libertad humana, [...] que estar abiertos al cambio y ser adaptables son cualidades del carácter que se necesitan para una acción libre [...]». Pero, «la repugnancia a la rutina burocrática y la búsqueda de flexibilidad han producido *nuevas estructuras de poder y control* en lugar de crear las condiciones de liberación» (p. 48; el énfasis es mío).

Las fuerzas que doblegan son un nuevo sistema de poder, territorio privilegiado para las investigaciones de la sociología. Ese sistema está compuesto por las tres fuerzas en las que *principalmente* se apoyan las prácticas que critica Sennett: a) *reinención discontinua de las instituciones*, b) *especialización flexible de la producción*, c) *concentración del poder sin centralización* (p. 48).

En las páginas dedicadas a exponer los efectos fuertes de la tecnología en las instituciones —dedicadas por tanto a las relaciones entre tecnología y sociedad— hay que atender bien a lo que Sennett dice sobre la transformación de la percep-

ción del tiempo. Según él, los tres elementos señalados y las relaciones a las que dan lugar generan una discontinuidad entre el pasado y el presente de las instituciones y de las personas. Como consecuencia, no hay ya continuidades significativas para las lealtades y para el compromiso. Según eso, hay que prestar atención a lo que pasa o a lo que puede pasar con eso que Sennett reconoce, afirma y defiende como las condiciones básicas necesarias para todo carácter: la fuerza movilizadora de los objetivos de largo plazo que nos proponemos, y la capacidad constante para postergar aquellas satisfacciones inmediatas que actúan como turbulencias en la activa orientación hacia esos objetivos.

Pensemos estas dos cosas desde nuestra historia reciente. Las últimas dos décadas de Colombia han ido sedimentando en nuestro lenguaje habitual un modo de explicar el desvanecimiento de las lealtades y de la capacidad de postergar satisfacciones. Nos hemos acostumbrados a decir, y tal vez a pensar, que el afán del enriquecimiento fácil y la impaciencia del éxito rápido tienen como causa única o principal la casi omnipresencia del narcotráfico. Estas páginas de Sennett no se refieren para nada a ese fenómeno. Por eso mismo, hacen que nuestra atención gire hacia una realidad más amplia y menos simple: el deseo de cambio rápido, muy presente en las organizaciones, nace del movimiento actual de los mercados, que aumenta para los inversionistas el incentivo de los beneficios a corto plazo,

del retorno veloz. Eso incide con fuerza, y sin que nos demos cuenta, en la modificación de nuestras representaciones del tiempo. Por supuesto, en ese vastísimo espacio de «los mercados» impacientes es donde también tiene su lugar y sus complicadas relaciones criminales el mercado del narcotráfico (y el de las armas). Como todo mercado, él se sostiene y se expande por obra y gracia de la demanda. Esa demanda nace del deseo de vivir, que es infinito (dijo el perspicaz Aristóteles) y que, acosado por un tiempo fragmentado, fugaz, mezquino en sentido de la vida, no encuentra el espacio de lealtades duraderas en el que la gente entreteje la trama de ese sentido. La alianza de codicia y de prohibición de la droga hace lo demás.

Lo éticamente neutral en la montaña mágica de Davos

En este mismo capítulo, para llamar la atención sobre cómo cada sociedad define el bien común, y cómo permite determinados males para alcanzar los bienes que persigue, Sennett compara, con respecto a la flexibilidad, las economías políticas de los llamados «régimen renano» y «régimen angloamericano» (p.54-56). Hay después un aspecto del capítulo que es lo que mejor incita a explorar a fondo el tema: es la consideración de Sennett sobre las reuniones del Foro Económico Mundial en Davos, ese pueblo alpino que Thomas Mann eligió como escenario para *La montaña mágica*, recuerda

Sennett. En la década de los noventa él asistió a algunas de esas reuniones. Declara que lo hizo casi como un ejercicio de resentimiento familiar y de su generación. Tomemos esta declaración como rasgo de esa «reflexividad» que hoy se exige del trabajo etnográfico. Es precisa y vivaz esta descripción: «la corte de Davos rezuma energía, defiende los grandes cambios que han marcado nuestro tiempo: nuevas tecnologías, el ataque a las burocracias rígidas, las economías transnacionales» (p. 63). Para el gran público, el «hombre de Davos» por excelencia estaba (y está) encarnado en Bill Gates. Sennett advierte con toda claridad que sería fatal considerarlo a él y a las otras grandes figuras de las reuniones de Davos «como a simples malvados»; parece dispuesto a admitir que los hombres del Foro Económico Mundial, Gates incluido, pueden ser implacables y codiciosos; pero no acepta que esas dos «cualidades animales» expliquen de manera suficiente lo que caracteriza a fondo a esa gente (p. 64). Muchos de los que hasta allí han llegado deben su ascenso «a la práctica de la flexibilidad» y dos son los rasgos del «carácter flexible»: la capacidad de desprenderse del pasado y la seguridad para aceptar la fragmentación, es decir, para no perder la confianza en medio del desorden y la dislocación. Sennett asegura que, al descender desde «la montaña mágica» en la que converge esa gente, al llano de sus investigaciones sobre los efectos del trabajo en los demás hombres observó que

esos dos rasgos del régimen flexible suelen ser autodestructivos en la gente común (p. 64-65). Vale la pena registrar esta distinción que reconoce Sennett.

Estando así las cosas, resulta que el término «carácter» ya no significa en ese mundo simbolizado en Davos lo mismo que Sennett suponía que entendíamos en el comienzo, junto con los viejos hablantes de inglés y con los antiguos griegos y romanos. En la referencia a los protagonistas de la nueva montaña mágica, «carácter» no designa el valor ético que reconocemos en nuestros deseos y sentimientos y en los de los demás, sino que aun «en el mejor de los casos», es algo «éticamente neutral» (*ibid*). Hay aquí, o parece haber, una ambigüedad del lenguaje. Esa ambigüedad, o como se la quiera llamar, puede ser tomada como un modo muy notable de apuntar hacia dificultades actuales para proponer cuestiones éticas. Sentimos que Sennett tiene en su mira una cuestión nada fácil cuando, al hablar de la «corte de Davos» y de la «sociedad red», al referirse a figuras como la de Bill Gates, señala rasgos éticamente «neutrales». ¿Qué es y a qué responde una neutralidad ética que tiene efectos tan poderosos en el mundo de la globalización? No es una pregunta que pueda ser eludida por las indagaciones éticas. Pero aquí nos encontramos con cuestiones que merecen un tratamiento más largo. Son, como escribía Felipe van der Huck al co-

mentar estas últimas líneas, «puntos problemáticos que tal vez revelarían la dificultad, pero al mismo tiempo lo estimulante, de una sociología de lo ético».

Antes de poner punto final, quiero agradecer a Rosa Bermúdez su lectura de todo el trabajo y, en particular, el pertinente llamado de atención que originó, en la introducción, buena parte de mi justificación de la nota tercera y algunas cosas que añadí en la nota misma. Agradezco a Felipe Van der Huck sus lecturas y las observaciones a las que me referí más arriba; debo agradecerle además otras observaciones suyas que decidieron varias modificaciones en puntos precisos. Quiero agradecer también a otros colegas que, en un ya casi lejano «taller de lectura», hicieron buenas críticas y observaciones a un primer borrador de este escrito

Bibliografía

Richard Sennett, *The Corrosion of Character. The personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York-London, 1998. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

—*Respect in a World of Inequality*, New York, W.W. Norton, 2003. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona, Anagrama, 2003.

—*Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 1997.

—*La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

Ítalo Calvino, *Cuentos populares italianos*, Madrid, Ediciones Siruela, 1993, 2004.

André Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Paidós, 1998 (la edición original *Petit traité des grandes vertus*, de Presses Universitaires de France, es de 1995).

Sigmund Freud, *Epistolario II*, Barcelona, Plaza y

Janés, 1971.

Manuel Castells, «Informativismo y la sociedad red», en Pekka Himanen, *La ética del hacker*, Buenos Aires, Ed. Planeta, 2002.

David Hume, *Autobiography*, en *An Enquiry concerning Human Understanding, (with Hume's Autobiography and a Letter from Adam Smith)*, Open Court, La Salle, Illinois, 1966.

David S. Landes, *La riqueza y la pobreza de las naciones*, Buenos Aires, 1999.

Jonathan Lear, *Aristóteles. El deseo de comprender*, Madrid, Alianza, 1994.

Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Indianapolis, Liberty Fund., 2001, 3 vols.

Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 2001.

Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1998.

Virginia Woolf, *Robinson Crusoe*, New York/London, 1994.

Vita Sackville-West, *Toda pasión apagada*, (Título original: *All passion spent*, 1931. Otra edición castellana lleva el título: *Toda pasión concluida*, México, Factoría Ediciones, 2000.)