

CONFERENCIA DE CLAUSURA

La filosofía ante la precariedad

Victoria CAMPS

Universidad Autónoma de Barcelona

Si la filosofía ha de tener alguna incidencia en el mundo contemporáneo, los filósofos no podemos dejar de cuestionarnos lo que hacemos y plantearnos cuál es la mejor forma de hacer filosofía hoy, en el siglo XXI, después de veinticinco siglos de reflexión filosófica. El móvil originario que llevó a los presocráticos a filosofar no ha variado mucho desde entonces. Lo que ha cambiado es el conocimiento sobre la realidad. Puede que ya no sea sencillamente la admiración lo que estimule el saber filosófico, sino el anhelo de “comprender” -como insistía Hannah Arendt- lo que ninguna de las ciencias particulares llega a explicar. El afán de comprender e ir más allá de las ciencias no significa que la filosofía resuelva los problemas o clarifique las zonas oscuras de la realidad de forma satisfactoria. Hace tiempo que repetimos que lo nuestro es plantear preguntas, más que responderlas. En efecto. Pero el cuestionamiento constante cubre una necesidad que no es a la que atiende el resto de las ciencias. Cada una de ellas tiene su campo más delimitado que la filosofía. Lo cual confiere a los filósofos una mayor libertad, aunque también el riesgo de no concretar y perdernos en las generalidades.

Somos especialistas en todo *-tuttologos*, dicen los italianos-, es cierto. No obstante, a la filosofía se le reconoce una cierta habilidad en “producir conceptos” y, más aún, en analizarlos. Nuestra función es acuñar y desmenuzar los conceptos que nutren las representaciones del mundo. En tal sentido, un sentido modesto del filosofar, la filosofía puede ser un buen complemento de las ciencias sociales, cada vez más empíricas y cuantificadoras de lo que ocurre. Como ha dicho Frédéric Lordon, un economista con veleidades filosóficas, las ciencias sociales “tienen objetos sin conceptos”, mientras la filosofía aporta los conceptos para pensar los objetos. En unos tiempos como los actuales en que los problemas se multiplican y ninguno se resuelve, todo debe ser repensado. Es ahí donde la filosofía puede aprovechar su saber ancestral.

Me propongo hablar de la precariedad, un concepto en principio sin tradición filosófica, muy apegado a la realidad, pero que nombra un gran problema de nuestro tiempo. A la precariedad en sentido amplio se han referido ya otros filósofos (la más reciente, si no me equivoco, Judith Butler). Mi mirada sobre el concepto va a ser limitada. Quiero referirme mayormente a la precariedad laboral, no exactamente para discurrir sobre las causas y las maneras de la misma, sino como una situación que posiblemente esté determinando una forma nueva de autocomprensión del sujeto.

Para decirlo de una forma rápida, sólo como punto de partida, la precariedad, en todas sus formas, aparta al ser humano de la vida social, lo excluye y lo margina. Lo cual, en principio, es problemático y habría que evitarlo, aunque no conviene descartar que esa nueva forma de estar en el mundo pueda ser también una oportunidad. Quisiera profundizar en la idea de que tal vez se esté construyendo una subjetividad distinta de la surgida del primer capitalismo y de la ideología liberal: la que dio lugar a la autocomprensión del individuo como un ser autónomo, capaz de hacerse a sí mismo y de decidir qué debe hacer. En una palabra, el individuo ilustrado al que Kant insta a atreverse a pensar y saber por sí mismo.

La subjetividad moderna responde a lo que Kant llamó “giro copernicano”, y que de forma sistemática ya había instaurado Descartes con el *cogito* como punto de partida metodológico. Pensar desde el individuo, desde el yo, supone considerarlo como un ser cuyo atributo básico es la libertad: de pensamiento, de religión, de asociación. Ahí empezará el desarrollo de los derechos humanos y se establecerá el fundamento de la democracia moderna, más apoyada en la soberanía del sujeto que en la cohesión del *demos*, como ocurría con la democracia griega. Dado que la concepción de la libertad moderna nace con el primer capitalismo, el desarrollo del comercio y la economía de mercado, el derecho a la libertad moderna estará vinculado al derecho de propiedad. Sólo los propietarios son seres libres, una condición que les permite empezar a tener derechos políticos. Locke se refiere al derecho de propiedad como el derecho del individuo sobre su propio cuerpo y sobre el fruto de su trabajo. Pocos pensaron en el siglo XVII que ese derecho de propiedad, aún minoritario, no podría extenderse a todos a medida que el motor económico produjera más riqueza. No entraba en las mentes de los primeros liberales que la acumulación de la riqueza acabara siendo el gran obstáculo para que la economía de mercado libre redundara en beneficio de todos. Un obstáculo que Marx ya señaló como intrínseco al capitalismo y que hoy ha adquirido proporciones desorbitadas. En el mundo económicamente más desarrollado, cada vez son más las personas que no pueden hacer uso del derecho de propiedad sobre el fruto de su trabajo porque no tienen la oportunidad de trabajar. Por ello, y siguiendo a Robert Castel, esa nueva condición social de trabajo escaso, la precariedad, nos obliga a repensar qué significa “ser propietario de uno mismo”.

“Precariedad” tiene la misma raíz que “plegaria”. Lo que se pretende obtener a través de la plegaria es algo cuya duración o solidez no están asegurados, algo inestable, incierto, fugaz y frágil. Algo que nadie puede conseguir por sí mismo. Es paradójico que nos invada la precariedad precisamente cuando la autonomía personal se convierte en uno de los principios en que se asientan las éticas aplicadas, o cuando se habla de la necesidad de “empoderar” al individuo para que actúe por sí mismo. La precarización va en sentido contrario. Nos obliga a analizar las figuras de la incapacidad humana, que tan bien caracterizó en su momento Paul Ricoeur: no tener nada significa no poder hacer nada y no tener voz.

Introducir la idea de una subjetividad nueva derivada de una contingencia como la precariedad no debería ser un modo cómodo de aceptar lo que hay. No se trata de hacer de la necesidad virtud. Mi propósito, en la línea de lo apuntado más arriba, es analizar a fondo los

elementos de la precariedad y ver si de sus dimensiones puede extraerse algo que marque un cambio no necesariamente contrario a la emancipación del sujeto. A lo largo de la historia, la relación del hombre con el trabajo ha merecido valoraciones diversas y mayoritariamente negativas. La percepción humana del trabajo es deudora de la condena bíblica por la que Yahvé castiga a Adán a ganarse el pan con el sudor de su frente. Una visión que se corresponde con las invectivas platónicas contra los zapateros, los herreros, los comerciantes, “mercenarios viles, miserables sin nombre que son excluidos por su estado mismo de los derechos políticos”. La división entre un trabajo intelectual y digno y un trabajo servil se mantiene a lo largo de la modernidad. Sólo el marxismo se propuso redimir la necesidad de trabajar de la alienación que padecía para convertir el trabajo en la actividad específicamente humana que debía ser, un proceso creativo y libre, transformador de la naturaleza. Un *desideratum* que, por cierto, nunca se cumplió. Más acertado que las previsiones de Marx fue el manifiesto sarcástico de su yerno, Paul Lafargue, proclamando el “derecho a la pereza” a la vista del inevitable envilecimiento de la persona por causa del trabajo en las sociedades capitalistas. Trabajar es, para todos, una obligación, dijo, por su parte, Max Weber inspirándose en la doctrina puritana calvinista y con la intención de extraer de ella las virtudes del burgués. El trabajo bien entendido puede llegar a ser una bendición divina, enriquecerse no es condenable, siempre que no dé pábulo al despilfarro, al anhelo de lujo ni al uso irracional de la riqueza con la única aspiración de ser más rico.

Ninguna de esas visiones del trabajo cuadra en las circunstancias actuales. Habría que preguntarse qué tipo de ética correspondería hoy a la del burgués capitalista dibujada por Weber. El cambio fundamental es que burgueses, en teoría, somos todos, y el acceso al trabajo se nos presupone como un derecho. Hacer uso de ese derecho ha convertido al trabajo en un bien deseable, aunque sólo sea como la condición necesaria que se nos ofrece para poder elegir una vida buena. Convertido en derecho, el trabajo pasa a ser uno de los componentes de la equidad. No poder trabajar no sólo priva de una renta necesaria para obtener otros bienes, sino que arroja a la persona a una situación dramática al excluirla de algo que es la fuente de la mayoría de derechos sociales y un elemento esencial de la dignidad humana. Si la dignidad consiste, como escribió Pico della Mirandola, en la capacidad del ser humano para elegir cómo vivir, la falta de trabajo elimina dicha capacidad. Elimina, para decirlo en términos rawlsianos, una de las “condiciones sociales para la autoestima”, uno de los bienes primarios que contiene el principio de justicia. Efectivamente, de acuerdo con Rawls, la autoestima consiste en poder trazar un plan de vida y tener a mano los medios para realizarlo. El desocupado ve de golpe suprimida esa capacidad, ve suprimida una de las condiciones imprescindibles para querer y respetarse a sí mismo.

El caso es que los ciudadanos de los Estados de derecho han visto cómo las estructuras que amparaban los derechos fundamentales se iban agrietando progresivamente. Ahora les embarga una sensación de vulnerabilidad (¿sinónimo de precariedad?) a propósito de todo lo que concierne a sus derechos. Temen que se privaticen los servicios sanitarios y dejen de cubrir lo que siempre habían cubierto, temen que se deteriore la educación de sus hijos, temen por la viabilidad de su pensión cuando envejezcan, y temen, por encima de todo, quedarse sin trabajo en el caso de que aún lo conserven. La desocupación laboral acarrea muchas otras precariedades, todas las que afectan al poder adquisitivo de las personas que, como su nombre indica, es la base de la economía de consumo. Cuando la renta falta o se ve gravemente reducida, las hipotecas y los créditos, los alquileres, las vacaciones, la alimentación y el vestido dejan de ser posibilidades factibles para convertirse en problemas cotidianos. Y el cambio fundamental es que todas esas pérdidas, que cada persona sufre en su propia carne, ya

no merecen la protección del Estado, como ocurría en épocas de mayor bonanza y de desarrollo creciente del Estado social. Los gobiernos, todos, han hecho suyos los principios neoliberales según los cuales es el individuo quien debe hacer frente a su condición precaria para salir de ella. A los dirigentes les interesa que la macroeconomía se recupere aún a costa de flexibilizar el mercado laboral desamparando al trabajador. De un modo u otro se quiere seguir creyendo en el principio liberal de que, si los más poderosos prosperan, de esa prosperidad se beneficiarán todos, por lo que la reducción salarial, la falta de seguridad en el empleo o la facilidad del despido deben ser bienvenidos si el resultado ha de ser la recuperación económica de todos y cada uno. Y es posible que el PIB nacional se recupere y empiece a crecer después de la crisis financiera, pero ello no implica que crezca al mismo tiempo el bienestar de los ciudadanos. La evidencia de las grandes desigualdades pone en cuestión desde su raíz el dogma liberal del *trickle down*.

Desde tales premisas, al sujeto precarizado se le recuerda que es, por encima de todo, un individuo autónomo y que debe hacer valer su autonomía. “¡Sed emprendedores!” es la consigna con que se les anima a introducirse en un mercado que no los reclama ni parece tener nada interesante que ofrecerles. El Estado, que hasta ahora sólo ha sabido hacer frente a las disfunciones del mercado por medio de la subvención, ante el crecimiento desorbitado del paro, traslada la responsabilidad a los ciudadanos y les sugiere que se busquen la vida. Bill Gates, Steve Jobs y tantos otros genios de la informática son el ejemplo a seguir del *self made man*, muestran que es posible construir un imperio a partir de unas ideas felices e ingeniosas forjadas por un grupo de amigos en los rincones de un destartado garage. La autonomía se utiliza adecuadamente cuando se compete porque la competencia es la condición del éxito. Saber competir es la primera lección que debe aprender el sujeto de nuestro tiempo. El *homo laborans* ha sido sustituido por el *homo competitor*. Por el contrario, buscar el amparo de la administración pública o de relaciones poderosas que faciliten el camino profesional son distorsiones que deben ser corregidas. Hay que hacer real la igualdad de oportunidades que se nos predica por la vía de propiciar que cada uno compita con los demás en igualdad de condiciones.

Como consecuencia de las reflexiones anteriores sobre el panorama que tiene ante sí el sujeto de un Estado de derecho, democrático, y bajo el dominio implacable de la economía de mercado, quisiera plantearme dos interrogantes. El primero, ya mencionado, qué características adquiere la subjetividad en un mundo que nos arroja a la precariedad. El segundo, qué tipo de propuestas cabe proponer en medio del oxímoron consistente en el reconocimiento del derecho al trabajo como un derecho universal y la realidad inexorable de que el trabajo es un bien cada vez más escaso.

La formación de las subjetividades depende de muchos factores, de entre los que es difícil excluir el de los grandes valores que han configurado al sujeto moderno: libertad, igualdad y fraternidad. De la asunción de dichos valores por parte de las ideologías y movimientos sociales más progresistas, ha emergido la conciencia de que somos sujetos de unos derechos que el Estado debe garantizar. En efecto, el sujeto moderno se sabe libre e igual a cualquier otro en dignidad, lo que le permite saberse a su vez acreedor de unos derechos que protegen las libertades y corrigen las desigualdades más inadmisibles. Ahora bien, en el contexto de la crisis social y política actual, la seguridad con respecto a los derechos ha ido perdiendo pie. El sujeto ha tenido que resignarse a vivir de otra forma, a ver cómo iba perdiendo beneficios que había dado por supuestos, a verse empobrecido y con cada vez menos capacidad para resistir. No han faltado teorías de cariz conspiratorio que han querido ver en las políticas de austeridad una coartada de lucha contra la crisis que de hecho ocultaba el interés por acabar con el

modelo social europeo. La “teoría del shock” de Naomi Klein es un ejemplo. Inmerso en esta realidad que le condena a la impotencia, al sujeto sólo le queda competir y hacerlo a pecho descubierto, en el contexto de un mercado laboral sin seguridades, sin negociaciones colectivas, donde las deslocalizaciones son fáciles y bien vistas, donde se propicia la movilidad a costa de la estabilidad. Es el individuo el que ha de espabilarse por sí mismo pues se le repite que en la competitividad está la clave del triunfo y del ascenso social. Como ha escrito Enrique Gil Calvo, la tríada de valores revolucionarios “libertad, igualdad y fraternidad” ha sido sustituida por esta otra: “libertad, igualdad, competitividad”. Ni atisbos de la fraternidad socialdemócrata, desbancada por la competitividad.

Esos son los elementos de la subjetividad actual: al individuo precarizado, al que ya no le es dado idear un plan de vida con mínimas garantías de que podrá llevarlo a cabo, a ese individuo resignado con su propia impotencia, se le llama a que resurja del desastre activando su capacidad para competir. No es el ascetismo weberiano, que manda aceptar el trabajo como un deber divino e incita a enriquecerse aunque “sin ánimo de lucro”, lo que ha de conducir al éxito personal. Hoy al éxito sólo es posible llegar con ánimo agresivo y competitivo. Trabajar es un fin en sí mismo, como lo es el dinero, no un medio para vivir mejor. Dado que el trabajo es un bien escaso, todo es válido para conseguirlo.

Si algo hay que concluir a la vista de la contradicción entre la proclamación teórica del derecho al trabajo y la precariedad frente a ese mismo derecho, es lo que los revolucionarios franceses ya supieron ver: que la libertad y la igualdad no podrían sustentarse si no se cultivaba al mismo tiempo el sentimiento de fraternidad entre los humanos, compelidos moralmente a repartirse unos bienes necesarios pero escasos. A estas alturas de la historia, el reconocimiento de la persona tiene como primera condición que le sea respetada su condición de sujeto de derechos. Algo que difícilmente ocurrirá si se pretende que conviva con el sostenimiento de un individualismo exacerbado que acepta sin críticas que el individuo está dotado de la capacidad suficiente para labrarse una vida digna y un cierto bienestar. El “individualismo posesivo” que, según explicó Macpherson, tiene su origen en la ideología liberal, no contempla que seamos seres dependientes unos de otros, como ha explicado bien Alasdair MacIntyre. La globalización ha dado origen a muchas redes, pero no las que unirían a las personas en relaciones fraternales. Sin solidaridad o sin fraternidad estamos a un paso de la barbarie.

Michael Hardt y Antonio Negri, en un texto publicado con el anodino título de *Declaración*, hacen una interesante descripción de las figuras de la subjetividad que son producto de la crisis social y política en la que estamos. A su modo de ver, nos hallamos ante un sujeto “endeudado”, “mediatizado”, “seguritizado” y “representado”. Apresado por esas cuatro características, al modo de imposturas que envuelven al sujeto, éste se ve empobrecido e impotente, incapaz de desarrollar todo su activo y, en definitiva, su autonomía. Son maneras de estar en el mundo derivadas del abuso y la dominación capitalista, que condenan al individuo a sentirse solo y “despotenciado”. Por eso debe reaccionar, pues “tan pronto como uno mira a su alrededor, ve que la crisis también ha tenido como resultado un estar juntos”. Lo que significa que está en nuestras manos librarnos de las condiciones de empobrecimiento y soledad si llegamos a “descubrir una fuerza que vuelva a conectar la acción con el estar juntos”.

No cabe duda de que esas características de la subjetividad actual aluden todas ellas a una radical precariedad que podríamos decir que se nos presenta como una de las formas de la “conciencia desgraciada”, consecuencia de la contradicción que padece el sujeto de derechos cuando se le abandona a su propia suerte. A diferencia de lo que pronosticaron Hegel y Marx,

ya no cabe esperar que una fuerza histórica dialéctica lleve por sí misma a la superación del estadio en que el sujeto se encuentra, hacia una forma de vida donde la libertad y la igualdad recuperen su significado auténtico. Es aquí donde debe intervenir la ética. Y debe hacerlo en dos sentidos distintos: 1) afirmando rotundamente el valor de los derechos humanos como elemento imprescindible de una sociedad decente; 2) fomentando una ética de las virtudes que propicie formas de vida compatibles con un reparto más efectivo de los bienes que deben garantizársele a todo ser humano.

Ahora bien, la virtud sola no nos salvará. Tiene razón MacIntyre cuando pone en duda que en el mundo contemporáneo, heredero de ideologías diversas y crisol de culturas contrapuestas, puedan florecer de nuevo virtudes del género de las aristotélicas. Aristóteles contaba con la ventaja de que hablaba para una élite de “animales políticos” cuyo *telos* en la vida estaba claro. No es el caso de las sociedades actuales. Volver a sociedades comunitarias, como propone el filósofo mencionado, es anacrónico, pero no lo es hacer de la necesidad virtud y sacarle partido a la precariedad para construir un supuesto distinto al del individuo atomizado y autónomo. O quizá una forma nueva de entender la autonomía.

Son varios los filósofos que abogan por un punto de vista que no es el que ha dado lugar al “individualismo posesivo”. El mismo MacIntyre lo hace poniendo énfasis en la dependencia como elemento intrínseco a la condición humana. Martha Nussbaum subraya nuestra realidad de seres vulnerables. Richard Sennet le reprocha al liberalismo el haber ocultado la realidad ontológica de la dependencia: “La dignidad de la dependencia no ha sido nunca vista por el liberalismo como un proyecto viable”. Guillaume le Blanc agarra por los cuernos la cuestión de la precariedad para considerarla no sólo desde la perspectiva sociológica, sino ontológica: toda vida es vulnerable, “ningún ser vivo es acabado”, como dijera Canguilhem.

A partir del nuevo punto de vista, se plantean preguntas filosóficas de calado. Así, cómo compaginar la vulnerabilidad con la autonomía, porque no se trata de renunciar a esa conquista de la Ilustración (el sujeto que piensa por sí mismo), sino de no pensarla sólo de modo que, ante las contingencias que se le oponen, el individuo se vea expulsado fuera de sí, fuera de la humanidad, dejándolo sin voz y sin rostro como empieza a ocurrirle al individuo precario. Al referirse a la “vida precaria” como la de aquellas personas que viven expuestas al insulto, a la violencia, a la exclusión, con el riesgo de ser privadas de la condición de sujetos reconocidos, Judith Butler concluye que no es posible reivindicar un derecho cuando de lo que se carece es precisamente del derecho a la reivindicación. En esta misma línea, Guillaume le Blanc se pregunta qué hacer para “deshacer la precariedad”, del mismo modo que Butler habla de “deshacer el género”. Hará falta una antropología nueva, una visión del ser humano sobre todo como “ser relacional”, y no como individuo autónomo, para conjurar la amenaza que se cierne ahora sobre las identidades sociales que no cumplen los requisitos de una existencia “normal”, entre ellos el de poder contar con la seguridad de un empleo y un salario. Será preciso dejar de ver la precariedad como algo anormal. Partir del supuesto de que la vulnerabilidad o la discontinuidad de las formas de vida (y, en concreto, la discontinuidad laboral) definen nuestra condición, implica repensar las identidades sociales a la luz de una multiplicidad de formas de vida inédita hasta ahora.

El cambio al que me refiero pasa inevitablemente por una transformación estructural que afecte a la función del trabajo en nuestras vidas. Deshacer la precariedad -dice Le Blanc- implica el rechazo de una forma de vida gobernada casi exclusivamente por el trabajo. O una redefinición del trabajo ampliando el concepto para incluir en él otros modos de trabajar, como el trabajo doméstico o las actividades del cuidado. Hay que repensar en serio la función del trabajo y extender el concepto a quehaceres hasta ahora no reconocidos como tales. Hay

que ir “más allá del trabajo” y no ver la identidad profesional sólo como “el ejercicio de una profesión o de un empleo determinado, sino como algo que engloba las diversas formas de trabajo que toda persona es susceptible de realizar a lo largo de su existencia” (Alain Supiot). Desde tal perspectiva, la noción de justicia social no queda reducida sólo a la asistencia social, sino que compromete a una “política de ciudadanía social” que responde a la realidad innegable de la vulnerabilidad y la dependencia.

La convicción de que es perentorio aceptar un nuevo paradigma de trabajo ha sido reiteradamente defendida por varios sociólogos en los últimos años, desde André Gorz, pasando por Jeremy Rifkin, a Ulrich Beck. A juicio de Rifkin, la reducción de horas de trabajo no es sólo un imperativo de la tecnología, sino “el primer requisito para la libertad”. Nos vemos impelidos a tener que elegir entre dos modelos: el de unos pocos trabajando mucho y el resto viviendo del subsidio, o el de avenirnos a compartir jornadas laborales más cortas para todos. El resto de tiempo, hasta ahora destinado al ocio, puede dedicarse a lo que el mismo Rifkin denomina “economía social” y Ulrich Beck llama “trabajo cívico”. Sería una forma de poner menos énfasis en la productividad (¿por qué la producción siempre ha tenido un valor que se le ha hurtado a la reproducción?), para ponerlo en las relaciones humanas, en la responsabilidad social o en el fomento de los vínculos de fraternidad. ¿Qué trabajo es una bendición?, ha escrito Rafael Sánchez Ferlosio, ¿el opuesto al ocio o el opuesto al paro?

Ulrich Beck advierte que será difícil seguir hablando de democracia si no es garantizable la sociedad de pleno empleo. Por eso, su propuesta se dirige a construir una sociedad de “ciudadanos activos” o de “seres comunales” que reactiven la democracia y la identidad ciudadana. Entramos en un paradigma distinto al que se ha mantenido desde la industrialización: el de la sociedad poslaboral, sociedad de ciudadanos que buscan la antítesis del trabajo tradicional. La ideología de la producción ha demonizado al hombre improductivo, en el sentido ya preconizado por San Jerónimo: “Trabaja para que el diablo te encuentre siempre ocupado”. No, el camino ya no es ese. La antítesis de la sociedad laboral a la vieja usanza no es tampoco la sociedad del ocio, sino “una sociedad política, dando a esta palabra un nuevo sentido”. Una política con mayor protagonismo para toda la ciudadanía, centrada en los derechos cívicos y en la crítica social, pues el trabajo cívico es necesario allí donde abundan los problemas y conflictos sociales.

Es cierto que el cambio es difícil, que cuenta con la oposición de quienes ven en él una forma simple de abaratar los salarios y dejar que el Estado se desentienda de sus obligaciones. Pero nadie afirma que dar paso a un trabajo civil y voluntario sea una empresa que pueda surgir sin apoyo económico de ningún tipo. El trabajo cívico supuestamente es espontáneo, pero toda espontaneidad que aspire a tener un recorrido largo debe organizarse.

Una de las consecuencias positivas de la crisis financiera es que la ciudadanía exige cambios. Enriquecerse y triunfar económicamente no puede ser el fin de una vida buena. Existen alternativas al modelo capitalista financiero que auguran formas de vida mejores para todos. Pero ponerlas en marcha implica agregar voluntades. La fraternidad, si aún significa algo, no puede quedar reducida a la beneficencia que acude en auxilio del desposeído porque nadie más lo hace. El Estado de bienestar tiene que ser algo más que un “Estado reparador”. Mientras las desigualdades crezcan y la minoría poderosa de los muy ricos mueva los hilos en función de sus intereses, la precariedad sumirá a muchos en la impotencia y la exclusión. Y tampoco eso conviene económicamente. Como Rawls repitió en toda su obra, ninguna sociedad es estable si la cooperación no forma parte del estilo de vida de los ciudadanos.

Por supuesto, la investigación sobre la precariedad y sus consecuencias para la auto-comprensión del sujeto no ha hecho más que empezar. Muchas de las grandes ideas en torno a las cuales se ha desarrollado la filosofía -democracia, justicia, autonomía- tienen que ser reconstruidas a la luz de las nuevas circunstancias. Vivir precariamente sugiere a la vez una renuncia a algunos de los valores más preciados y un reconocimiento más lúcido de la finitud y vulnerabilidad del ser humano. De saber conjugar ambos sentidos depende que el futuro sea un progreso en lugar de un retroceso.

Bibliografía

- Beck, Ulrich, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Butler, Judith, *Prearious Life*, London/New York, Verso, 2004.
- Castel, Robert, *L'insecurité sociale*, Paris, Seuil, 2003.
- Gil Calvo, Enrique, "La hegemonía de la competitividad", *La Maleta de Portbou*, nº 4, Barcelona, marzo/abril 2014.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Declaración*, Madrid, Akal, 2012.
- Le Blanc, Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007.
- MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 2006, 2ª ed. rev.
- Rifkin, Jeremy, *El fin del trabajo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Sennet, Richard, *Respect*, Paris, Albin Michael, 2003.
- Supiot, Alain, *Au delà de l'emploi*, Paris, Flammarion, 1999.

Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación FFI2012-33370 del Ministerio de Economía y Competitividad.