

MARÍA ANDREA VORIA

**Géneros contingentes. Luchas por
el reconocimiento en contextos
de crisis social**

TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR LA DRA. MARÍA JESÚS
IZQUIERDO BENITO

DEPARTAMENT DE SOCIOLOGIA

FACULTAT DE CIÈNCIES POLÍTiques I DE SOCIOLOGIA

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

MARZO, 2014

I.III NECESITAR, DESEAR, VIVIR EN CONTEXTOS DE CRISIS⁵

Este último capítulo teórico constituye un intento por pensar las luchas por el sostenimiento de la vida humana en una sociedad capitalista y patriarcal, atendiendo tanto a la dimensión material, como a la dimensión psíquica, en línea con nuestro desarrollo precedente acerca de las luchas por la supervivencia y el reconocimiento social en contextos de crisis. Para ello, consideramos fundamental pensar aunadamente el trabajo y el cuidado como dos dimensiones que garantizan la continuidad de la vida y que reflejan nuestra naturaleza precaria y vulnerable, que queda aún más en evidencia en escenarios de riesgo social. La operacionalización de las dimensiones teóricas aquí propuestas nos acercarán, a nivel empírico, al modo en que los sujetos producen y sostienen la vida relacionadamente, en un escenario de crisis social.

Necesidades y capacidades humanas según Marx

En relación a la dimensión material de la existencia, comenzaremos el capítulo revisando el concepto de necesidades y potencialidades humanas en Marx, a través de su idea del ser genérico, que nos ofrece un acercamiento antropológico y filosófico en su teoría sobre la figura del trabajo y, en última instancia, trasluce su concepción sobre la naturaleza humana social.

De acuerdo con Marx, el primer supuesto de toda historia humana es la existencia de individuos humanos vivientes, capaces de producir su subsistencia, produciendo así indirectamente su vida material en relación con el resto de la naturaleza.

“Este modo de producción no hay que considerarlo sólo en el sentido de que es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es más bien ya un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de exteriorizar su vida. Un determinado *modo de vivir*. Tal como los individuos exteriorizan su vida, así son ellos. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, no sólo con *lo que* producen, sino también con *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por lo tanto, de las condiciones materiales de su producción” (Marx, 2005: 37).

De este modo, Marx comienza constatando que

⁵ El título de este capítulo está directamente inspirado en el título del libro: RIECHMANN, Jorge (comp.), 1998. *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Madrid: Los libros de la catarata.

“los seres humanos tienen que ser capaces de vivir para poder ‘hacer historia’ [...] Pero para vivir se requiere, ante todo, comida, bebida, vivienda, ropa y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la creación de los medios para la satisfacción de estas necesidades, la producción de la vida material misma, y precisamente éste es un hecho histórico, una condición básica de toda historia, que aún hoy en día, tal como hace miles de años, tiene que realizarse cada día y cada hora simplemente para mantener vivos a los seres humanos” (Marx, 2005: 52-3).

Lo segundo es que la primera necesidad satisfecha, la acción de satisfacerla y el instrumento de satisfacción ya adquirido dan lugar a nuevas necesidades; y esta creación de nuevas necesidades es el primer hecho histórico, del cual el ser humano no ha logrado desprenderse jamás y es, en última instancia, lo que pone de manifiesto la naturaleza vulnerable de los seres humanos, así como también la capacidad humana de dar respuesta a ella.

La tercera relación que lleva al desarrollo histórico, es que los seres humanos, que cada día renuevan su propia vida, comienzan a procrear otros seres humanos, a reproducirse; es la relación entre hombre y mujer, padres e hijos, la *familia*. Esta familia es al principio, para Marx, la única relación social y, como veremos, sobre la que el autor comprende la naturaleza social de la especie humana.

Por lo demás, estas tres facetas de la actividad social no hay que concebirlas como tres fases distintas, sino como tres “momentos” que han coexistido desde el principio de la historia y desde los primeros seres humanos y que hasta hoy se hacen notar en la historia.

En consecuencia, no se trata entonces de una concepción instrumental de las *necesidades humanas* (A necesita X para obtener M), sino más bien una concepción fundante de la naturaleza humana, cuyo punto de partida es “la *vulnerabilidad humana* (rasgo que compartimos, claro está, con el resto de los seres vivos). En la medida en que somos seres vulnerables, frágiles, expuestos, dependientes, tenemos necesidades” (Riechmann, 1998:7).

Esta dimensión objetual de la producción humana es definida por Marx, en términos de valor de uso, es decir, en términos de su utilidad para satisfacer necesidades humanas. Según Marx,

“el *proceso de trabajo*, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y *abstractos*, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y

modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual” (Marx, 136).

Sin embargo, el proceso de objetivación en Marx pareciera ir más allá que la correlación sujeto-objeto:

“La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto [...] Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su obra* y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él” (Marx, 1993: 112).

Por tanto, entender el proceso de objetivación humana, según Marx, en términos de producción objetual es una visión algo acotada. “El proceso que el individuo lleva a cabo permanentemente en su devenir no es la obtención permanente de objetos, sino de objetivaciones, que a su vez le permiten erigirse en sujeto. La diferencia entre considerar al hombre como un productor de objetos y un productor de objetivaciones/subjetivación no es nimia” (Morresi y Amadeo, 2001: 107).

La crítica que le hacen a esta autora Morresi y Amadeo (2001) consiste en que la correlación que plantea Heller en términos de sujeto-objeto, se restringe al concepto marxista de *trabajo útil*, como creador de valores de uso. Sin embargo, el concepto de *trabajo* de Marx es más amplio y profundo. “El trabajo no es para el marxismo, como apunta Habermas en su *Discurso Filosófico de la Modernidad*, igual a producción material, sino a actividad de autoexpresión, proceso de objetivación del mundo y así de subjetivación de sí mismo. Pero “objetivación” no es “objetualización” (Morresi y Amadeo, 2001: 108).

En palabras de Marx:

“Como hemos visto, únicamente cuando el objeto es para el hombre objeto *humano* u hombre objetivo deja de perderse el hombre en su objeto. Esto sólo

es posible cuando el objeto se convierte para él en objeto *social* y él mismo se convierte en ser social y la sociedad, a través de este objeto, se convierte para él en ser.

“Así, al hacerse para el hombre en sociedad la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus propias fuerzas esenciales, se hacen para él todos los *objetos objetivación* de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos *suyos*, esto es, *él mismo* se hace objeto” (Marx, 1993: 149).

Y continúa más adelant“La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria tanto para hacer *humano* el *sentido* del hombre como para crear el *sentido humano* correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural” (Marx, 1993: 150).

Sin embargo, Israel (citado por Ritzer, 2001) advierte que el proceso de objetivación constituye una expresión del potencial humano siempre que se den las siguientes condiciones (Israel, 1971: 39). *Primero*, que la conciencia de los actores esté implicada en la actividad. *Segundo*, que los actores expresen sus capacidades de una manera comprensiva. *Tercero*, que expresen su carácter intrínsecamente social en el proceso de objetivación. Y *cuarto*, que el proceso de objetivación no constituya simplemente un medio para lograr otros fines (es decir, ganar dinero). En términos generales, esto significa que la objetivación debe entrañar la expresión de las capacidades creativas de los individuos.

Por último, señalaremos que las necesidades tienen, característicamente, una doble dimensión: carencia y potencia, privación y capacidad. Privación, carencia, dependencia, insatisfacción por un lado; potencialidad, capacidad de cumplimiento y de florecimiento por otra parte.

“Las necesidades revelan de la manera más apremiante el ser de las personas, ya que éste se hace palpable a través de ellas en su doble condición experimental: como carencia y como potencialidad. Comprendidas en un amplio sentido, y no limitadas a la mera subsistencia, las necesidades patentizan la tensión constante entre carencia y potencia tan propia de los seres humanos” (Max-Neef, 1993: 49).

“Concebir las necesidades tan sólo como carencias implica restringirlas a lo puramente fisiológico o subjetivo, que es precisamente el ámbito en que una necesidad asume con mayor fuerza y claridad la sensación de “falta de algo”. Sin embargo, en la medida en que las necesidades comprometen, motivan y movilizan a las personas, son también potencialidades y, más aún, pueden llegar a ser recursos. La necesidad de participar es potencial de participación, tal como la necesidad de afecto es potencial de recibir afecto pero también de darlo” (Max-Neef, 1993: 50).

Trabajo: entre necesidades, potencialidades y deseos

Partimos de una concepción del *trabajo* que se desprende de los escritos del joven Marx, en especial de los *Manuscritos de economía y filosofía* (1993), en los que el autor señala las condiciones que hacen posible la realización del ser humano desde una aproximación antropológica.

Nos orientamos, así, hacia una concepción del trabajo que pone de manifiesto la naturaleza humana -inacabada pero perfectible- del sujeto que, guiado por el deseo, así como por las limitaciones impuestas por el medio, emprende la búsqueda de la supervivencia -fisiológica y material-, como así también la búsqueda de su felicidad y el reconocimiento social.

Nos focalizaremos en analizar lo que Izquierdo desarrolla como la triple dimensión del trabajo desde la concepción antropológica marxista: en primer lugar, como actividad a través de la cual producimos nuestros medios de vida; en segundo lugar, como proceso mediante el cual nos producimos a nosotros mismos; y, en tercer lugar, como actividad social que se realiza en colaboración con otros y que expresa, así, nuestra dependencia mutua.

(a) Con respecto a la primera dimensión del trabajo, en tanto actividad humana productora de objetos, es fundamental, siguiendo a Marx en sus *Manuscritos*, la relación establecida entre el sujeto y la naturaleza, porque el ser humano no se realiza en la contemplación, sino en la acción, en la actividad práctica. En este sentido, el trabajo sería la expresión de libertad por excelencia, ya que sujeta al dominio de la voluntad las fuerzas naturales, y para empezar, la propia naturaleza. El trabajo es también la forma de relación que el ser humano tiene con la naturaleza (Izquierdo, 1998). 272

Ritzer (2001) distingue tres componentes de la relación entre los seres humanos y la naturaleza: la percepción, la orientación y la apropiación. La *percepción* es el contacto inmediato que tienen las personas con la naturaleza a través de sus sentidos. Se requiere un proceso de *orientación* que organice, modele e imponga un marco a las diversas percepciones del mundo. Una vez percibido el mundo y organizada esa percepción se procede a la *apropiación*, por la que los actores emplean sus capacidades creativas para actuar sobre la naturaleza con el fin de satisfacer sus necesidades.

Según Ritzer, la capacidad creativa y consciente de los seres humanos sólo tiene sentido para Marx cuando se la considera en relación con la percepción, la orientación y la apropiación de la naturaleza. No es sólo que la naturaleza de las capacidades y

necesidades de las personas configure la forma de la percepción, la orientación y la apropiación, sino que la forma que éstas adoptan en los distintos entornos sociales influye, a su vez, en la naturaleza de estas capacidades y necesidades. Esto refuerza según Ritzer la idea de que, para Marx, la naturaleza humana no era algo petrificado, sino que dependía enormemente de la naturaleza del entorno social.

De este modo, la naturaleza exterior y la naturaleza del sujeto se ponen en interacción a través del proceso de trabajo, determinándose y definiéndose mutuamente. “El trabajo es, en primer término, un proceso entre el hombre y la naturaleza, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina” (Marx, 2007: 215).

Así, el trabajo se constituye para Marx en el vehículo de comunicación e intercambio entre la naturaleza exterior y la naturaleza humana, concibiendo ésta última en íntima vinculación con la naturaleza que lo rodea, lo limita y a su vez lo constituye, que garantiza la satisfacción de sus necesidades y a su vez le da la posibilidad de desarrollar y expresar su potencial humano. De algún modo, el trabajo en este sentido constituye una actividad vital a través de la cual el ser humano reconoce los límites impuestos por la naturaleza que lo rodea, y de la cual a su vez es parte.

(b) La segunda dimensión del trabajo pone el énfasis en la producción del sujeto, a través del doble mecanismo de la *realización* y la *aspiración*. Entre estos dos extremos de la aspiración y la realización humana, se pone de manifiesto que los seres humanos son seres en proceso, inacabados, que se hacen al realizar sus actividades, produciendo su felicidad o su insatisfacción (Izquierdo, 1998). Por tanto, el trabajo como proceso vital media entre las necesidades para la supervivencia humana, y las aspiraciones y deseos humanos de felicidad, en cuyo proceso de consecución pueden encontrar expresión las potenciales humanas, en interacción con el entorno que rodea y constituye al ser humano.

Ese proceso de consecución no es un proceso acabado, que lleva al sujeto a alcanzar lo deseado de modo inmediato y automático, sino que es una actividad humana que

intercede entre el peso de la realidad y las capacidades humanas, siendo necesario para alcanzar los resultados deseados, que el sujeto establezca medios, discipline su conducta y desarrolle su creatividad.

Según Izquierdo, aquello que hace del trabajo una actividad de humanización, no es la necesidad, la utilidad, el uso de instrumentos, ni la perfección de la obra realizada, en tanto dichas cualidades se destacan en algunas especies animales, sino justamente “la imperfección de lo que hacemos, el hecho de que las cosas puedan estar mejor realizadas de lo que están, que nosotros y nosotras mismas seamos perfectibles, es lo que hace de los seres humanos productos históricos y del trabajo una actividad específicamente humana” (Izquierdo, 1998: 272).

Lo que caracteriza al trabajo humano es que el proceso de trabajo arranca en el *deseo*, formulado a través de un objetivo, poniendo en juego nuestras capacidades intelectuales, mediante las cuales satisfacemos imaginariamente el deseo, formulamos nuestros objetivos, y lo ideamos, lo construimos mentalmente, así como también prevemos el proceso gracias al cual esa realidad mental se convertirá en realidad práctica (Izquierdo, 1998). 272

De ahí en adelante, el proceso de trabajo comporta el ejercicio de la disciplina, poniendo en juego el control consciente de nuestras fuerzas pulsionales, para que las mismas no nos aparten de nuestros objetivos. La disciplina que comporta es lo que hace del trabajo un ejercicio de autodeterminación y por ello de libertad. “Responder a nuestros deseos o a los deseos de los demás no marca la frontera entre la libertad y la determinación, lo que marca esa frontera es la reflexión sobre esas demandas, y la decisión de realizarlas o no, teniendo en cuenta las implicaciones que tendrá la decisión tomada” (Izquierdo, 1998: 272-3).

“Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado” (Marx, 2007: 216).

Por tanto, siendo el trabajo una actividad humana, tiene una finalidad subjetiva. Quien lo realiza manifiesta quién es y a qué aspira en el esfuerzo. Expresa al mismo tiempo al

servicio de qué fines usa sus capacidades. Pero los objetivos no hallan su realización en modo inmediato, sino que para alcanzarlos es necesario utilizar las capacidades intelectuales, las cuales permitirán establecer un cálculo, una valoración de los medios necesarios para alcanzar los fines propuestos. También se requiere el uso de las capacidades intelectuales para desarrollar las técnicas, o determinar cuáles son las más convenientes. Finalmente, las capacidades intelectuales permiten anticipar las acciones que posibilitan satisfacer las aspiraciones en el origen de todo proceso de trabajo (Izquierdo, 1998).

En última instancia, el ejercicio de la disciplina sobre nosotros mismos permite conocer quiénes somos al realizar prácticamente nuestros objetivos.

“Porque nuestras cualidades se objetivan en nuestros productos, los cuales no son algo ajeno a nosotros, sino la exteriorización de nuestras cualidades [...] A las aspiraciones se oponen las propias limitaciones y las condiciones del medio. Realidad exterior y limitaciones propias son obstáculos que nunca se llegan a vencer del todo” (Izquierdo, 1998: 274).

(c) Finalmente, la tercera dimensión del trabajo establece que se trata de una actividad social. Trabajamos junto a otras personas, recibimos conocimientos de generación en generación y los aumentamos. En nuestro quehacer dependemos de los demás, el trabajo es impensable sin la colaboración (Izquierdo, 1998).

En *Trabajo asalariado y capital* (1974), Marx establece que:

“En la producción, los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que actúan también los unos sobre los otros. No pueden producir sin asociarse de un cierto modo, para actuar en común y establecer un intercambio de actividades. Para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones, y a través de estos vínculos y relaciones sociales, y sólo a través de ellos, es como se relacionan con la naturaleza y como se efectúa la producción.

“Las relaciones sociales en que los individuos producen, las relaciones sociales de producción cambian, por tanto, se transforman, al cambiar y desarrollarse los medios materiales de producción, las fuerzas productivas. Las relaciones de producción forman en su conjunto lo que se llaman las relaciones sociales, la sociedad, y concretamente, una sociedad con un determinado grado de desarrollo histórico una sociedad de carácter peculiar y distintivo La sociedad antigua, la sociedad feudal, la sociedad burguesa, son otros tantos conjuntos de relaciones de producción, cada uno de los cuales representa, a la vez, un grado especial de desarrollo en la historia de la humanidad.

“También el capital es una relación social de producción. Es una relación burguesa de producción, una relación de producción de la sociedad burguesa. Los medios de vida, los instrumentos de trabajo, las materias primas que componen el capital, ¿no han sido producidos y acumulados bajo condiciones sociales dadas, en determinadas relaciones sociales? ¿No se emplean para un nuevo proceso de producción bajo condiciones sociales dadas, en determinadas relaciones sociales? ¿Y no es precisamente este carácter social determinado el

que convierte en capital los productos destinados a la nueva producción?”
(Marx, 1974: 163).

A lo largo de su obra puede observarse, así, que Marx maneja una doble concepción del ser humano, en tanto que producto histórico, tiene una naturaleza variable dependiente de las condiciones en las que se produce su existencia. Pero a la vez también utiliza una aproximación antropológica a partir de la cual prescribe las condiciones que hacen posible la realización del ser humano. La relación entre las condiciones históricas y las antropológicas es de negación, cuando el ser humano afirma su ser histórico, niega su ser esencial, la realización de su ser esencial requiere la negación de su ser histórico (Izquierdo, 1998).

Para considerar las relaciones sociales desde un punto de vista marxista, Izquierdo considera pertinente abordar la concepción de este autor acerca de las relaciones hombre/mujer, situándolas más allá de la historia y de la sociedad, y al mismo tiempo más acá.

De acuerdo con Izquierdo, Marx considera las relaciones hombre/mujer *más allá de la historia* en el sentido en que la naturaleza social del ser humano se manifiesta en especial en lo que hace al vínculo entre el hombre y la mujer. La relación mujer/hombre permite apuntalar, así, las relaciones sociales como una necesidad humana, manifestando que el ser humano no es posible sin los demás, que para el ser humano los seres humanos son una necesidad.

Aclaremos que Marx no sostenía un concepto de naturaleza, por así decirlo, “naturalista”, sino que utilizaba este concepto para referirse al aspecto pasivo de las relaciones que los seres humanos establecen entre sí y con su entorno, aquella parte de sus acciones que no responden a su voluntad, lo que hacen sin querer hacerlo, lo que se les impone, y aquellos resultados de sus acciones que no coinciden con lo proyectado. Lo que ocurre sin que lo hayan previsto ni deseado. La naturaleza humana es anterior al ser humano individual y señala los límites en los que su autonomía tiene lugar. Al mismo tiempo es histórica, ya que los límites de lo que es capaz de controlar o desea se van modificando (Izquierdo, 1998).

A su vez, los planteamientos de Marx le hacen pensar a Izquierdo, en unas relaciones hombre/mujer *más acá de la historia*. Serían aquellas en que se superan las actuales limitaciones históricas que mueven a producir las relaciones sociales en términos de cosificación y de instrumentalidad. Un ser humano solo lo es si establece relaciones con otros seres humanos y en tanto se relacione con ellos porque los necesita, como

humanos, como sujetos, no como instrumentos. Las diferencias sexuales serían anteriores a la historia, el elemento material de que disponemos para comprender ese hecho, y posteriores a ella, porque condiciones histórico-sociales desnaturalizan ese vínculo, volviéndolo de explotación y sumisión. En su existencia histórica, las relaciones entre los sexos y generaciones niegan sus características esenciales (Izquierdo, 1998).

“La relación inmediata, natural y necesaria del hombre [ser humano] con el hombre [ser humano], es *la relación del hombre con la mujer*. En esta relación *natural* de los géneros, la relación del hombre [ser humano] con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre [ser humano], del mismo modo que la relación con el hombre [ser humano] es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación *natural* [...] En ella se muestra en qué medida la conducta *natural* del hombre [ser humano] se ha hecho *humana* o en qué medida su *naturaleza humana* se ha hecho para él *naturaleza*. Se muestra también en esta relación la extensión en que la *necesidad* del hombre [ser humano] se ha hecho *necesidad* humana, en qué extensión el *otro* hombre [ser humano] en cuanto hombre [ser humano] se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo (Marx, 1993: 142).

De este modo, el trabajo humano desde la concepción marxista es fundamentalmente ambivalente, ya que encarna al mismo tiempo el momento de un sometimiento presente y el soporte de una emancipación futura.

“Esta ambivalencia esencial encontrará una expresión perdurable en el concepto de alienación, foco que irradia aún hoy y a la luz del cual siempre pueden leerse algunos debates actuales. Para Marx, el trabajo representa en su momento positivo la autoproducción de la humanidad por sí misma. A través de él, el hombre se expresa, encuentra al otro y transforma la naturaleza. Dicho de otra manera, las tres relaciones fundamentales del hombre –consigo mismo, con el prójimo, con el mundo- son mediatizadas por el trabajo. La humanidad no se convierte en lo que es más que a través del trabajo que constituye su esencia. Pero esta esencia es un devenir, la consumación del proceso histórico de realización de la humanidad del hombre. El trabajo real, el trabajo en la sociedad capitalista, es la negación de esta esencia porque es un trabajo alienado, un trabajo-mercancía que se vende y se compra. Produce una riqueza de la que el trabajador es desposeído y funda las relaciones de propiedad. Es con este trabajo alienado, preso en la lógica de los intercambios mercantiles, con el que hay que romper. Para Marx, en ello reside toda la ambivalencia del trabajo: somete, pero al mismo tiempo oculta un enorme potencial de emancipación; crea un vínculo de subordinación en el mismo momento en que abre el camino al advenimiento de un individuo perfectamente autónomo y libre, arrancado de sus propias contingencias y de las de la naturaleza” (Fitoussi y Rosanvallon, 2006: 181-2).

Sostener la vida en un sistema en crisis

En este apartado pondremos en discusión el modo en que hombres y mujeres sostienen la vida en un sistema patriarcal capitalista, el cual los posiciona en una

estructura de relaciones dependientes (pero no recíprocas), según una lógica de complementariedad, tanto a nivel material (según la lógica de la división sexual del trabajo), como a nivel psíquico y emocional.

Aclaremos que entendemos por *estructura* una matriz de relaciones entre posiciones, psíquicas o sociales, que crea relaciones de necesidad entre las mismas, y sólo es viable en la medida en que sean ocupadas por distintos sujetos. La posición social *hombre* es viable por la existencia de la posición *mujer*, y ambas posiciones quedan definidas por la división sexual del trabajo. De modo equivalente, la posición psíquica *masculina* es viable y se sostiene por la existencia de la posición psíquica femenina (Izquierdo, 2011).

Por tanto, plantearemos nuestro desarrollo en base a esta doble dimensión que estructura y sostiene el patriarcado en las sociedades capitalistas: por un lado, la dimensión socio-económica del patriarcado que garantiza el sostenimiento de la vida en términos materiales a través de un sistema de inclusión/exclusión que genera relaciones de dependencia de carácter estructural; así como, por el otro, la dimensión psíquica-emocional que se constituye en el mecanismo por excelencia de orientación del deseo, en respuesta a las exigencias estructurales (Izquierdo, 2001b).

Retomemos que entendemos por patriarcado y capitalismo:

El *patriarcado*, por un lado, para Izquierdo es un modo de producción y recuperación de las fuerzas vitales que reproduce la clasificación por sexo y por edad, que se basa en la explotación sexual, económica y generacional por parte del *patriarca* sobre su mujer y sus hijos, en tanto supone la pérdida de control económico de los productos de las mujeres y la decisión arbitraria sobre el ingreso en la edad adulta de los hijos. La particularidad es que se trata de una relación familiar significada por la emoción del *amor* (Izquierdo, 1998, 2001).

Mientras que, por el otro lado, “el capitalismo se funda en la división social del trabajo, y funda la separación entre el *trabajo* –encarnado en el grueso de la población desposeída de los medios para producir la vida– y el *capital* -encarnado en el propietario de los mismos-, la relación que se establece entre ambos se significa como de *interés* (Izquierdo, 2001: 23).

Sin embargo, dichas posiciones no tienen realidad más allá de su sostenimiento a través de la performatividad de los sujetos, en el marco de una red de relaciones necesarias, por tanto “el capitalismo no es algo que los capitalistas hacen a los trabajadores, sino algo que los unos y los otros producen conjuntamente; es el producto

de sus relaciones. De igual modo ocurre con el patriarcado: es el efecto de las relaciones que se establecen entre las mujeres los hombres y su descendencia” (Izquierdo, 1998: 219-220).

Es decir, entonces, que en el marco de relaciones de producción capitalistas patriarcales, la moderna división sexual del trabajo se sostiene a través de la práctica vital de los seres humanos y del proceso de relacionarse capitalistas y trabajadores, hombres y mujeres, padres e hijos. Que dichas relaciones se sustenten a través de nuestra práctica cotidiana, es lo que las vuelve tan precarias y a la vez tan consistentes (Izquierdo, 1998).

En este sentido, “las conductas se acercan a estereotipos asociados a rasgos de la estructura social, siendo productos de la misma y facilitadores de su reproducción. Y esto no solo vale para los colectivos oprimidos. También es aplicable a los opresores. Cada una y cada uno es un producto patriarcal a su manera” (Izquierdo, 1999b).

Como ya dijimos, patriarcado y capitalismo se vinculan y sostienen a través de la división sexual del trabajo que, en el marco de la familia fusional moderna, divide tareas, responsabilidades y espacios (doméstico/público), entre un sujeto proveedor y una ama de casa. Esta división responde al modelo de ciudadanía moderna, que requiere de una infraestructura doméstica - sostenida a través de la explotación de las mujeres - para el desarrollo de un individuo autónomo y productivo. Si la mujer no se ajustara a ese papel, la concepción de la ciudadanía como hecho individual devendría problemática (Izquierdo, 2003a).

Carole Pateman, partiendo de la idea ficcional del contrato social, ya advertía que “la esfera “natural” privada y de las mujeres y la esfera civil pública y masculina se oponen pero adquieren su significado una de la otra [...] Lo que significa ser un “individuo”, un hacedor de contratos y cívicamente libre, queda de manifiesto por medio de la sujeción de la mujer en la esfera privada” (Pateman, 1995: 22).

Por tanto, el propio estatuto de ciudadanía se apoya en la división sexual del trabajo, lo cual supone la exclusión de las mujeres del estatuto de ciudadanas. Dicho estatuto sólo puede tener lugar a expensas de colectivos que en la misma definición de ciudadanía quedan excluidos. Esta última cuestión, según Izquierdo, problematiza la lucha de las mujeres por adquirir el derecho de ciudadanía, en tanto dicha reivindicación constituye en sí misma una validación del actual modelo de ciudadanía. De este planteo se deduce que el colectivo de mujeres, entendido como sujeto político, a lo que se enfrenta no es

a la *exclusión social*, dado que no hay vida posible que no sea social, sino más bien a su participación social en posición de *subordinación y dependencia* (Izquierdo, 2001).

En palabras de Anne Phillips, «nuestro estatus “político” como ciudadanas se basa en unas premisas o acuerdos de desigualdad sexual. Si los hombres “ganaron” su ciudadanía como soldados y trabajadores, mientras que las mujeres “ganaron” la suya como madres y educadoras de sus hijos/as, cabrá convenir que el acuerdo legitimó la división sexual del trabajo” (Phillips, 1996: 84-5).

En el marco de la tensa vinculación entre patriarcado y capitalismo, cabe preguntarnos qué sistema condiciona a cuál. Siguiendo a Izquierdo (1999b), la respuesta no es unívoca y puede plantearse desde distintos ángulos. Por un lado, podemos plantear este interrogante desde el punto de vista del desarrollo del sujeto, en el que las diferencias anatómicas entre los sexos se significan en forma de relaciones de poder y dependencia en el seno de las relaciones familiares, reproduciéndose a nivel público y social. Desde esta óptica, el patriarcado estaría condicionando al sistema capitalista. Sin embargo, el marco en el que se constituyen las familias es el de la división social del trabajo, entre poseedores de los medios de producción y poseedores de la fuerza de trabajo, y la organización de la producción que le es afín, fundamentada en la especialización funcional, en la división técnica del trabajo. De modo que, pensado en estos términos, el capitalismo condicionaría la conformación del patriarcado. En consecuencia, Izquierdo (1999b) concluye esta discusión planteando que la familia es fabricada socialmente y, a la vez, la familia fabrica las subjetividades que requieren confinación fuera de las cuatro paredes del hogar, siendo patriarcado y capitalismo dos sistemas mutuamente dependientes en el curso de la modernidad.

Es en la confluencia del sistema patriarcal y capitalista donde podemos pensar a nivel estructural el sostenimiento de nuestra vida material, a partir tanto de la división sexual del trabajo en el seno de la familia patriarcal, como de la división social del trabajo entre los propietarios de los medios de producción y los/as trabajadores/as.

Justamente es la opresión de las mujeres en la modernidad la que muestra el nexo clave entre patriarcado y capitalismo. Las mujeres, a través de su trabajo doméstico, se convierten en piezas clave de la obtención de ganancias por parte de los capitalistas, en la medida que son ellas las encargadas de brindar los cuidados necesarios para el sostenimiento de la mano de obra trabajadora. Como señala Young, a través de este vínculo de *explotación* se transfiere, a través de un proceso sostenido, los resultados del trabajo de las mujeres en beneficio de los hombres. Estas relaciones se producen y

reproducen a través de un proceso sistemático, pero no recíproco, en el cual las mujeres se dedican por completo a mantener y aumentar el poder, categoría y riqueza de los hombres (Young, 2000).

Por tanto, analizar la dimensión material del patriarcado supone pensar desde una perspectiva de género no sólo el modo en que las personas producen sus vidas, sino también el tipo de relaciones sociales que establecen para producirlas; es decir, en qué consiste el trabajo, quién hace qué y para quién, cómo se recompensa el trabajo y cuál es el proceso social por el cual las personas se apropian de los resultados del trabajo, dado que esto, según Young nos permite vislumbrar las relaciones de poder y desigualdad entre los géneros, que desembocan en relaciones estructurales de explotación (Young, 2000).

Se trata de una explotación de carácter patriarcal, porque es la relación cabeza de familia / ama de casa, y ser hombre o mujer, la que fundamenta la explotación (Izquierdo, 2011). Este vínculo de explotación, Izquierdo (2007) lo entiende como de transferencia sistemática de recursos por parte de las mujeres hacia los hombres, cuya consecuencia paradójica es contribuir a aumentar el poder de los hombres sobre ellas mismas, a través del fruto de su propio trabajo. Esta interpretación de la subordinación de las mujeres parte de la esfera de las relaciones económicas, como raíz de la desigualdad de las mujeres, la cual supone no que las mujeres carezcan de recursos, sino que transfieren a los hombres los recursos que producen. Mientras que el término de *carencia* describe un estado en el que se carece de un objeto X, el concepto de *transferencia* analiza una relación, en términos analíticos, entre A y B que genera la carencia de una de las partes y al empoderamiento de la otra, cuyo resultado es un juego de suma cero.

Young concluye,

“las injusticias de la explotación no se eliminan a través de la redistribución de bienes, ya que mientras no se modifiquen las prácticas institucionalizadas y las relaciones estructurales, los procesos de transferencia volverán a crear una desigual distribución de beneficios. Hacer justicia donde hay explotación requiere reorganizar las instituciones y las prácticas de toma de decisiones, modificar la división del trabajo, y tomar medidas similares para el cambio institucional, estructural y cultural” (Young, 2000: 93).

Por tanto, patriarcado y capitalismo nos remiten a estructuras de relaciones que generan formas de desigualdad específicas en torno a la producción y el sostenimiento de la vida humana. Ambos sistemas coinciden a nivel estructural en plantear las relaciones sociales en base a posiciones sociales mutuamente referidas, no en términos

recíprocos, sino en base a un criterio de explotación, donde los trabajadores transfieren su capacidad de trabajo a favor de los capitalistas, y donde las amas de casa transfieren su esfuerzo y tiempo de vida a favor de los proveedores. Ambos sistemas no tienen más resolución que un juego de suma cero, donde para garantizar el poder, el reconocimiento y el prestigio de unos, otros (y otras) deben sacrificarlo. Sin embargo, su sostenimiento gravita en la práctica vital de seres humanos, en el marco de una matriz de relaciones, que a la vez que garantiza su consistencia, vuelve a ambos sistemas contingentes.

La estructuración del sostenimiento de la vida

El sostenimiento de la vida en el marco del sistema patriarcal-capitalista, supone una matriz de relaciones estructurales, que genera relaciones de dependencia entre distintas posiciones ocupadas necesariamente por distintos sujetos, de tal modo que la posición social *hombre* es viable por la existencia de la posición *mujer*, y ambas posiciones quedan definidas por la división sexual del trabajo (Izquierdo, 2011).

La construcción de las categorías *hombre* y *mujer* son el principal efecto del sexismo, determinando así las posiciones que ocupa cada uno en la división sexual del trabajo, los modos de vida, y los estereotipos a partir de los cuales se anticipan sus capacidades y actitudes (Izquierdo, 2007).

De este modo, las implicancias del sexismo es dejar fuera del campo de posibilidades determinadas opciones de vida, tanto para ellas como para ellos. Es decir, “el sexismo estructura un sistema de relaciones que causa daños a las mujeres y a los hombres, y por tanto no puede ser definido como un problema sectorial de las mujeres, sino que tiene carácter general cuya raíz es la estructuración social” (Izquierdo, 2007: 4).

El concepto de *performatividad de género*, que ya hemos presentado, nos permite entender el paradójico potencial de la acción humana para sostener de modo reiterado la estructura del poder sexista, como a la vez generar fallas en esa ingeniería que es la estructura social, abriendo así un campo indeterminado de posibilidades de habitar la vida.

En este sentido, Izquierdo considera que,

“los condicionantes estructurales no tienen vida propia sino que se alimentan y persisten mediante el sometimiento consentido de las mujeres y de los hombres, lo cual es como decir que la estructura social adquiere vida con la vida de los hombres y mujeres que se someten a sus leyes, chupándoles la sangre. La estructura social es el momento de un proceso de acciones reiteradas. Mientras el sujeto de la acción son las distintas posiciones en la estructura, la acción es estructurante, reitera la estructura. Pero toda estructura

es fallida, la estructuración nunca es total, la estructura no es perfecta y por tanto es provisional, por más duradera que resulte. Sus desajustes producen despertares de un nuevo sujeto, momentos en que el sujeto ya no es la posición social sino deseo y conciencia que ni cabe ni colma la estructura” (Izquierdo, 2007: 11).

Considerar la estructura social desde la perspectiva de la acción implica pensar que la *posición ocupada en la producción de la existencia* se sostiene gracias a actuaciones de género que recrean las posiciones de *ama de casa* y de *ganador de pan*. Estas actuaciones de género se basan en acciones cotidianas, pero a la vez históricas, en tanto se desprenden de un marco de relaciones sociales estables que vincula históricamente y de forma aparentemente *necesaria* a hombres y mujeres.

Ser “mujer” para esta dimensión, consiste en ocupar la posición “ama de casa”: producir la propia existencia, realizando actividades productivas que satisfacen las necesidades de aquellas personas con las que se está vinculada por lazos de parentesco. En cambio ser “hombre” consiste en ocupar la posición “ganador de pan”, responsable de sostener económicamente su hogar, sometiéndose a la división capitalista del trabajo y a sus reglas de la acumulación (Izquierdo, 1998).

La masculinidad, en términos de su posición en la estructura social, conlleva adquirir y conservar un trabajo remunerado.

“Explotar económicamente a las mujeres en las relaciones personales, exige su propia explotación en las relaciones de mercado. Sólo consiguen los recursos que permiten la relación de dependencia económica de las mujeres, sometiéndose a una explotación previa. El beneficio de la masculinidad es de la misma naturaleza que su costexplotadores en una relación, explotados en la otra. Pueden explotar porque son explotados, los pueden explotar porque explotan” (Izquierdo, 2007: 13).

Así, para Ulrich Beck, el éxito del hombre está ligado esencialmente al éxito económico, profesional.

“Sólo unos ingresos seguros le permiten cumplir el ideal de masculinidad del “marido y padre de familia pródigo”. En este sentido, también la satisfacción duradera de las necesidades sexuales está unida al éxito mensurable económicamente. Al revés, esto significa también que para alcanzar estos fines y cumplir estas expectativas el hombre ha de dar «lo mejor» en el trabajo, ha de interiorizar las obligaciones de la carrera, ha de entregarse, «explotarse» [...] Quien tiene que mantener a una esposa y dos hijos hace lo que le diga” (Beck, 2006: 177).

Producir la vida relacionalmente

Tomando como punto de partida los planteamientos de Polanyi y el desarrollo que hace de los mismos Mingione (1993), considero que las relaciones que establecemos en

la producción de nuestras vidas se pueden tipificar en seis modalidades: la redistribución, la reciprocidad, el mercado, el autoabastecimiento, el don o regalo y el robo.

Karl Polanyi, en su influyente libro *La gran transformación*, sostiene que subordinar la sociedad a las relaciones mercantiles es incompatible con la supervivencia de la propia sociedad, por tanto, no ha de sorprendernos que junto al creciente peso del mercado se produzcan relaciones sociales reparadoras de los daños que causa la competencia, y que a la vez la hacen posible. El orden económico no es, ni tiene por qué serlo, el resultado de los mecanismos del mercado, sino que hay comportamientos que en principio no se asocian a la economía y en cambio implican regulación económica: se trata de la reciprocidad y la redistribución.

La reciprocidad requiere *simetría*, el emparejamiento de relaciones individuales que favorece la circulación de bienes y servicios. Comporta que de los bienes o servicios producidos, al menos una parte sea para que los consuman otros, con los que nos une una relación personal de mutua ayuda. La mutua ayuda no implica necesariamente una compensación inmediata... De lo que se trata es que haya una devolución, pero la devolución se puede producir de muchos modos.

La redistribución requiere *centralidad*, la figura de un jefe que centralice los bienes y servicios producidos y los distribuya. Una parte importante de la actividad redistribuidora puede ir encaminada a preservar la posición de poder que se ocupa.

El intercambio mercantil implica la mediación del dinero. A cambio de dinero se producen bienes o y parte de bienes, y con ese dinero se obtienen otros bienes en cuya producción no se ha intervenido y con cuyos productores no hay otro vínculo que el intercambio de dinero por productos. No hay intereses comunes, sino opuestos.

El autoabastecimiento sería la producción directa de bienes y/o servicios, para la satisfacción de las propias necesidades. Entrarían dentro del autoabastecimiento los cuidados personales y también la producción de bienes para nuestro propio consumo o uso individual

Con el regalo no se establece equivalencia entre lo que das y lo que recibes. Para que el regalo lo sea, requiere sacrificio, pérdida. Dejar de tener sin esperar compensación, o más allá de cualquier compensación que se pueda recibir. El regalo, como el autoabastecimiento es una declaración de autonomía, pero el autoabastecimiento no requiere testigos y si los requiere el regalo... La expresión extrema del regalo es la entrega

amorosa al otro, no ya dar la vida como ocurre cuando se tiene un hijo o una hija, sino dar la propia vida. Dar es sacrificar de sí y manifestar poder, recibir un don es contraer una deuda permanente, ya que no se acordó término de intercambio.

El regalo y el robo tienen muchos elementos en común, sin embargo interviene un factor decisivo que los diferencia. En el caso del regalo es fundamental la voluntad del donante, mientras que en el robo no hay donación, sino expolio producido mediante el engaño y, sobre todo, mediante la fuerza, o consiguiendo obediencia por haber legitimado la posición de poder.

Nuestras relaciones sociales, vistas desde una perspectiva económica—entendida ésta como la conciencia de que los recursos son escasos y las necesidades humanas crecientes— pueden ser contempladas según el modo en que se utilizan los recursos materiales y emocionales. Supone ver en qué se consume la vida, cuanto se desarrolla y amplia, y qué grados de bienestar, satisfacción, felicidad obtenemos de resultados del uso de nuestras energías.

Las relaciones de mercado son garantes de la reproducción de las clases sociales ampliando el número de los desposeídos, porque habida cuenta del excedente de población que producen, como regla general, el salario siempre se situará por debajo del valor de la riqueza producida por el trabajador.

El concepto de desposesión no se refiere a bienes y servicios, aunque también se produce para algunos colectivos, cada vez más numerosos, sino de los medios de producción, cuya posesión permite controlar la capacidad de trabajar.

En esa jungla se desarrollan la mayor parte de actividades de los ganadores de pan, los cuales no tienen elección sobre las condiciones de producción de sus vidas; la pérdida efectiva de control sobre sus vidas, sufrimiento que se sostiene por sentir que están obligados a mantener a su familia, va acompañada de una posición de poder, respecto del resto de los miembros de su familia, jamás igualada.... Los ingresos que obtiene son en calidad de cabeza de familia. El punto de partida para fundar relaciones de redistribución es un cabeza de familia que administra no solo sus ingresos, sino la totalidad de recursos familiares.

Las relaciones de mercado quedan compensadas por la redistribución familiar y la tarea redistributiva del Estado, el cual puede reforzar o debilitar el patriarcado o el capitalismo. Refuerza el patriarcado, al tomar como unidad de derechos un modelo de ser humano familista, o uno individualista que suponga al individuo-cabeza-de-familia.

Si entendemos que el ama de casa forma parte del patrimonio del patriarca, es muy difícil sostener que la relación entre el ama de casa y el ganador de pan sea de mutualidad, o en todo caso, para que se produjera mutualidad en la relación, se requeriría eliminar el componente de poder en las relaciones, que el hombre no fuera ganador de pan ni la mujer ama de casa. En cambio, el ama de casa si entra en relaciones de mutualidad, solo que diferidas en el tiempo y con ejercicio de la reciprocidad respecto de terceras personas. Como el ganador de pan también entra en relaciones de mutualidad similares. Se trata de las que se producen entre las madres y las hijas, y los padres y los hijos, que dotan de continuidad las relaciones sociales, siendo la base de la socialización... Pero en definitiva, la relaciones de reciprocidad, cuando se ajustan al modelo aplazado en el tiempo y desplazado a otra persona distinta de la que se recibió el cuidado o la a ayuda, son un mecanismo de reproducción social.

En cuanto al regalo y el robo se trata de dos tipos de relación en que el intercambio puede quedar institucionalizado de modo que no se vea como lo que es. En ambos tipos de intercambio se establecen relaciones de poder e impotencia en formas que no son directamente visibles. El robo es una modalidad de relación que adopta formas institucionalizadas, y por ello aceptadas, y que está sujeta a procesos de resignificación política. La plusvalía, siendo la forma de robo más importante, se resignifica en la institución del trabajo libre, al establecer la libertad del trabajador para enajenar su fuerza de trabajo.

En las relaciones mercantiles, el dinero tiene la virtud de pagar las deudas, prácticamente de cualquier tipo, cosa que se manifiesta por la creciente tendencia a sustituir o combinar las penas por las indemnizaciones. Sin embargo, la objetivación que proporciona el dinero, niega lo subjetivo.

La normativización del sostenimiento de la vida

La normativización diferencial por género que supone la ética del trabajo y la ética del cuidado - que analizaremos a continuación -, constituye el producto de esa mutua dependencia entre el sistema capitalista y patriarcal de las sociedades modernas, que a nivel de la *praxis* de los sujetos vuelve dependientes (pero no de un modo recíproco) a empresarios y trabajadores, a jefes de familia y amas de casa.

Tanto la *ética del trabajo* como la *ética del cuidado* suponen una normatividad social diferenciada según criterios de género, en el marco del capitalismo patriarcal, donde la figura antropológica del *trabajo*, analizada a comienzos de este capítulo, pierde la

capacidad de expresión tanto de las necesidades como de las potencialidades humanas, orientadas no sólo a garantizar la supervivencia, sino también a alcanzar la realización personal, convirtiéndose en un medio para garantizar la mera supervivencia, engrosando el poder de un Otro, representado en el sistema patriarcal en la figura del hombre-proveedor, y en el sistema capitalista en la figura del hombre-capitalista.

Por tanto, a la división sexual del trabajo según criterios capitalistas y patriarcales, se le suma un criterio ético normativo, que refuerza dicha división en términos sancionatorios, que no sólo regula el contenido y la forma de trabajo, sino que también disciplina y le otorga valor a la propia vida del sujeto. Todo aquello que interfiera en la consecución de estas normas, no sólo pone en jaque la identidad de los hombres como *trabajadores* y de las mujeres como *amas de casas*, sino más aún, en el caso de ellos se pone en crisis su identidad como hombres, como padres, como jefe de familias, y en el caso de ellas como mujeres, como madres y como esposas.

En consecuencia, esta división normativa que garantiza la reproducción de la existencia de la sociedad capitalista patriarcal, no sólo establece las funciones y los ámbitos diferenciales para el sostenimiento de la vida por cada género, sino que además le otorga un valor distintivo por lo cual los hace *reconocibles* frente al otro, regulando y restringiendo, en última instancia, los caminos de la felicidad y la dignidad humana de mujeres y hombres.

Pero esta división funcional y normativa según criterios sexistas, no sólo divide y organiza funcionalmente el sostenimiento de la vida, sino que también jerarquiza tanto la actividad como el producto del trabajo de hombres y mujeres, de acuerdo a un criterio de relevancia también sexista. “Según el modelo dominante se pretende que la supervivencia no es posible sin producción de bienes sean materiales o inmateriales, por lo que el cuidado de las personas se subordina a la producción de medios de vida. Los fines, la vida humana, quedan subordinados a los medios de vida” (Izquierdo, 2007: 12).

Aún más, lo que se jerarquiza es el valor distintivo de la propia vida, con el riesgo siempre latente de que “la persona, y lo que constituye el núcleo de su subjetividad: deseos, necesidades, aspiraciones, quede aplastada bajo el peso de relaciones de poder en que los deseos, necesidades y aspiraciones de unos o unas, se realizan a expensas del sufrimiento y suspensión de subjetividad de otras u otros” (Izquierdo, 2003c).

Lo interesante respecto a este tema es hacer una revisión de esta normatividad hegemónica - todavía hoy en nuestra sociedad, a pesar de su continua metamorfosis - en dos sentidos: por un lado, otorgarles más allá de la dimensión ética, un carácter

político, en tanto coarta el recorrido vital de los sujetos femeninos y masculinos, generando costes y beneficios para ambos géneros. Mientras que, por el otro, su contenido ético exige ser revisado en términos de responsabilidad recíproca, y no en términos del carácter subsidiario que se le adjudica a los hombres respecto al cuidado de las personas dependientes, y a las mujeres respecto a su participación en el mercado de trabajo.

Aclaremos que estamos desplazándonos en un terreno analítico, y no descriptivo de las subjetividades individuales, donde pueden convivir rasgos propios de la feminidad y la masculinidad. Ahora bien, “si podemos hablar de sexismo es porque tendencialmente, en las mujeres predomina un cierto tipo de rasgos y se espera de ellas que los tengan, mientras que en los hombres son otros los rasgos que prevalecen y se espera de ellos que les caractericen” (Izquierdo, 2003a: 3).

De la ética a la democratización del cuidado

La ética del cuidado, tal como ha sido entendida por la modernidad, supone una situación de dependencia unidireccional, donde ubica en posiciones fijas a la figura de *cuidadora* y a la persona *objeto de sus cuidados*. No se concibe, dice Izquierdo, que todos en toda relación somos a la vez cuidadores y objetos de cuidado.

Sobre la base de la división sexual del trabajo, se establece el modo en que las mujeres deben dedicar sus esfuerzos y su tiempo, advirtiendo que la normativización sobre el tiempo de las mujeres tiene consecuencias insoslayables sobre su recorrido vital: “gestionar el tiempo es gestionar la propia vida” (Izquierdo, 2003c). Pero no sólo se trata del modo en que las mujeres hacen viable la vida humana a través de un modo de cooperación social en relación a las demandas de cuidado – propias de la especie humana -, sino también el modo en que queda expuesta su subjetividad a los mandatos estructurales que direccionan sus deseos a satisfacer las necesidades ajenas. De este modo, como advierte Izquierdo, “esta disposición comporta que el otro, además de ser objeto de preocupación, sea instrumento de realización y de confirmación de la valía de la mujer” (Izquierdo, 2003a: 2-3).

La ética del cuidado ha venido a depositar en una parte de la población, específicamente en las mujeres, la responsabilidad unilateral sobre lo que tenemos de humano los sujetos: la vulnerabilidad y la dependencia mutua, que el sistema imperante ha venido negando sobre la base de la ficción de la autonomía y la autosuficiencia del individuo liberal moderno. Sin embargo, “esta concepción de la persona no es sostenible por sí sola, ya que no soporta la prueba de realidad” (Izquierdo, 2003a: 5).

Se requiere de una fuerte maquinaria de ingeniería social para alimentar en el ámbito público el mito del individuo/ciudadano - masculino y proveedor - libre y autónomo, sostenido en el ámbito doméstico por una estructura familiar basada en una lógica moral bien distinta, donde predominan valores como la responsabilidad y la solidaridad, y que recaen bajo la figura femenina de *ama de casa*. Evidentemente, esta tensión entre dependencia e independencia no puede sostenerse más que a fuerza de *segregaciones* y *exclusiones*, bajo la férrea división moderna entre ámbito público y privado, como así también a través del mecanismo de la *explotación*, donde los sujetos femeninos cargan con la responsabilidad de sostener la vida, transfiriendo sus esfuerzos, su energía y su tiempo, en favor de aquel individuo/ciudadano masculino y proveedor. En consecuencia, “el cuidado se fundamenta en la división sexual del trabajo, y su existencia es la condición que sustenta al ciudadano concebido como individuo” (Izquierdo, 2003a: 6).

“Por libres, poderosos, autosuficientes que sean esos individuos/ciudadanos, la realidad se impone, tardamos en crecer, a lo largo de nuestras vidas padecemos enfermedades más o menos graves que demandan atenciones, si tenemos suerte llegamos a viejos o viejas, y lo hacemos cada vez con más edad. Por añadidura, algunos nacemos con limitaciones severas o nos sobrevienen en algún momento de la vida, necesitando cuidados constantes. De hecho, siempre necesitamos de los demás en algún grado. Sostener la idea contraria a toda evidencia de que somos independientes y autosuficientes, es un modo de negar que no podemos prescindir de los demás. No aceptar las deudas que se contraen a lo largo de nuestra vida, recibir sin reconocer que se ha recibido y por tanto no verse requerido a establecer vínculos de reciprocidad, permaneciendo sordos a los requerimientos de ayuda que nos puedan hacer, fantaseando que somos nuestra propia obra, rasgos que corresponde a un imaginario de autosuficiencia que no soporta las pruebas de realidad que hay en cualquier biografía. La idea del *selfmade man*, de ese hombre que no le debe nada a nadie puesto que se ha hecho a sí mismo es una fantasía omnipotente que forma parte de la mitología de las democracias modernas [...] es un indicio de un modo peculiar de socialización que lleva a las personas a no ser capaces de reconocer el peso de las circunstancias y de la historia, a censurar una parte de su biografía” (Izquierdo, 2003a: 5-6).

Izquierdo nos advierte, así, que la ficción pública del individuo-ciudadano-hombre y proveedor, se recrea sobre la base de una infraestructura logística y de cuidado a cargo de la figura de mujer-ama de casa. De modo que, “si la mujer no se ajusta a ese papel la concepción de la ciudadanía como hecho individual deviene problemática” (Izquierdo, 2003a: 7).

Podemos pensar como hipótesis, que en contextos de crisis sociales, donde suelen quedar al desnudo las ficciones sobre las que se sostiene la sociedad liberal moderna, lo que queda es luchar por la supervivencia y el sostenimiento de la vida, de modo que son las mujeres (o quizá, la posición femenina) las que se incorporan al mercado de

trabajo, aun en las peores condiciones, convirtiéndose muchas veces también en protagonistas de las demandas públicas y las manifestaciones políticas a favor de garantizar la vida, como ha sucedido en Argentina en la crisis alrededor del año 2001.

La división sexual del trabajo es una característica de la organización de las actividades productivas, y es también un mecanismo de socialización. Teniendo en cuenta que las actividades designadas como femeninas van encaminadas a la satisfacción directa de las necesidades humanas, los bienes o servicios que producen tienen un valor que se manifiesta en el uso y se mide por la satisfacción que proporcionan. Y en este caso predomina la relación de las personas con las personas o con las cosas. De este modo, la producción de la mujer adquiere su valor de un modo contextual o concreto, al momento en que las personas encuentran satisfacción en las tareas de cuidado recibidas, con lo cual no se establece un patrón de valorización universal, sino que más bien depende de las circunstancias, el tipo de relación, las emociones que predominan en el vínculo, etc.

Esta ubicación (y segregación) de la mujer al terreno de lo *particular*, limita el recorrido no sólo de sus actividades, sino también de sus disposiciones emocionales, los principios éticos sobre los que se sostiene, sus capacidades cognitivas. Así también se restringen a lo particular las fuentes de su reconocimiento, que depende, en última instancia, del hecho de ser reconocida por el Otro, en el marco de los encuentros cara a cara cotidianos. Se trata, entonces, de un reconocimiento a merced de criterios parciales, circunstanciales y subjetivos, que hacen de la subjetividad de las mujeres una subjetividad vulnerable a las valoraciones arbitrarias ajenas. En consecuencia, “tiene acceso a visiones particulares de sí misma construidas a partir de la respuesta de las personas próximas” (Izquierdo, 2003a: 10).

Sumado a eso, debemos considerar que la ética del cuidado supone un tipo de actividad que por ser imprescindible, requiere una atención constante, permanente, incondicional, lo cual más allá del efecto evidente sobre la gestión del tiempo de vida de las mujeres, supone en quien lo recibe la pérdida progresiva de sensación de satisfacción y bienestar, y por tanto de reconocimiento a su valor. “Hacer visible el trabajo de las mujeres y que sea valorado, es una reivindicación y es también una pregunta. Es la afirmación de que las mujeres son productivas y necesarias y en la misma medida la duda sobre cuán productivas y necesarias son” (Izquierdo, 2003a: 11).

Nos queda también por advertir que esas prácticas vitales y la subjetividad que las sostiene, viene acompañada por cierta disposición ética femenina hacia el cuidado que

supone un alto compromiso en las relaciones personales, por medio de la responsabilidad, la solidaridad, la incondicionalidad y la receptividad hacia las necesidades de los seres más próximos. Esa disposición “other directed” femenina que define Diemut Bubeck (citado por Izquierdo, 2003a), hace vulnerables a las mujeres a la explotación, en tanto anteponen los intereses ajenos a los propios.

Carol Gilligan llega a considerar que las mujeres tienen un desarrollo moral propio basado en la *ética del cuidado*, que se distingue de la *ética de la justicia*, masculina y liberal. En contra de los valores individualistas liberales, defiende un conjunto de valores basados en la experiencia de las mujeres *como mujeres*, es decir, la experiencia de la maternidad y del cuidado que llevan a cabo en el ámbito privado de la familia (Mouffe, 1993).

De acuerdo a su posición, las convenciones que dan forma al juicio moral son distintas entre las mujeres y los hombres, dado que ellas plantean los problemas morales en términos de cuidado y responsabilidad. En cambio, considera que la concepción de la moralidad como justicia relaciona el desarrollo moral con la equidad y la reciprocidad (Izquierdo, 2003). Posiciones feministas como las de Carol Gilligan, suponen pugnar por un tipo de política guiada por los valores específicos del amor, el cuidado, el reconocimiento de las necesidades y la amistad (Mouffe, 1993).

Mary Dietz ha aportado una crítica a esta visión, argumentando que las virtudes maternas no pueden ser políticas puesto que emergen de una actividad especial y distintiva. Son la expresión de una relación desigual entre madre e hijo la cual es también una actividad íntima, exclusiva y particular. La ciudadanía democrática, por el contrario, debe ser colectiva, inclusiva y generalizada (Mouffe, 1993).

Un camino alternativo al de Gilligan es el que toma Joan Tronto. Cuestiona la pertinencia de una “ética del cuidado” en la que se correlacionen el cuidado y la feminidad. A pesar de que está interesada en preservar la ética del cuidado, tiene interés en hacer de la misma una ética de alcance universal y no sólo una ética particular de las mujeres. De esta forma, dar y recibir cuidados serían componentes universales de las relaciones humanas, y no específicos de la vinculación de las mujeres con el mundo (Tronto, 1987; Izquierdo, 2003).

Por otro lado, Tronto resitúa la discusión manifestando que las diferencias entre hombres y mujeres no tienen tanto que ver con el género, sino más bien con una cuestión de desigualdad social.

El interés de las aportaciones de Tronto radica, principalmente, en que logra poner en evidencia el componente de poder subyacente a las relaciones de cuidado. Es decir, que una parte de la población descargue sus responsabilidades de cuidado sobre otra es una clara manifestación de poder de los hombres sobre las mujeres (Tronto, 1987; Izquierdo, 2003).

Consideremos ahora las aportaciones de Diemut Elisabeth Bubeck en su libro *Care, Gender and Justice*. Una de sus contribuciones es haber podido superar la contraposición entre justicia y cuidado, rescatando la importancia de los cuidados públicos (Izquierdo, 2003).

Bubeck define al cuidado de modo tal que lo convierte en la actividad social por excelencia. Se trata de un tipo de interacción que pone el acento en la precariedad y vulnerabilidad de los sujetos, y en el hecho de no ser autosuficientes. Al poner el acento en la dependencia, logra diferenciar lo que son los “cuidados” - necesidades que no puede satisfacer por sí sola la persona necesitada - de los “servicios” - la persona objeto de atención podría si quisiera hacerse cargo de sus propias necesidades (Izquierdo, 2003).

Según Bubeck, la justicia y el cuidado, que comúnmente se presentan como alternativas contrapuestas, están necesariamente conectadas. Por una parte, los principios de justicia juegan un papel importante en la aceptabilidad de una ética del cuidado. Por otra parte, al advertir que el cuidado no tiene lugar únicamente en la familia sino también en la esfera pública, pone en evidencia la importancia de las generalizaciones, ya que la práctica del cuidado no se puede limitar al conocimiento individualizado de las necesidades, sino que requiere principios generales, como los que provee la ciencia (Izquierdo, 2003).

Por último, en este breve recorrido heterogéneo de la teoría feminista en relación a la cuestión del cuidado, Mouffe considera que un modelo de ciudadanía radical y plural no necesita un modelo de ciudadanía sexualmente diferenciado en el que las tareas específicas de hombres y mujeres sean valoradas con equidad, sino una concepción verdaderamente diferente de qué es ser un ciudadano y de cómo actuar como miembro de una comunidad política democrática. Postula, así, una nueva concepción de ciudadanía en la que la diferencia sexual se convierta en algo efectivamente no pertinente, lo cual requiere de una concepción de agente social basada en la articulación de un conjunto de posiciones de sujeto, correspondientes a la multiplicidad de las relaciones sociales en que se inscribe. Esto implica luchar contra las diversas formas de

subordinación que existen, y no sólo contra aquellas vinculadas al género. Este tipo de proyecto democrático permite comprender la diversidad de maneras en que se construyen las relaciones de poder y permite revelar las múltiples formas de exclusión presentes en todas las pretensiones universalistas y esencialistas (Mouffe, 1993).

Para concluir este apartado referido a la división sexual del trabajo, nos interesa destacar que “el problema del cuidado es de todos y cada uno, como lo es el de la producción de bienes. Todos somos objeto de cuidados y cuidamos, todos somos productivos y consumimos o usamos nuestras producciones” (Izquierdo, 2003a: 30). De esta afirmación de Izquierdo se desprende la idea que tanto las actividades productivas femeninas como las masculinas son relativas a la vida humana (Izquierdo, 1999b).

La distinción que Izquierdo realiza respecto al trabajo es que se puede tomar como actividad de producción *del* ser humano (darle de comer, curarlo, educarlo) y *en* el ser humano (brindarle calidad de vida, bienestar, etc.). Sin embargo, considera que, en última instancia, de lo que se trata, no es tanto de producir *al* ser humano o *en* el ser humano, sino de producir-*se*, en el ser humano. La reflexividad del ser humano, llevaría en este caso, como una condición de necesidad, la relación productiva *en el otro*, a través de la cual realizaría –en el doble sentido de darse cuenta, del término inglés *realice* y hacer realidad, del término castellano *realizar*– quién es. De tal manera que sea el otro el vehículo de nuestra objetivación como sujetos, al modo como lo expresa Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía* (Izquierdo, 1999b).

En conclusión, entendemos el proceso de producción del ser humano en términos de la producción física de su vida, de la producción de los medios que la hacen posible y, más aún, de la *producción de sentido* de su vida (Izquierdo, 1999b).

Esta última definición del proceso de producción de hombres y mujeres que propone Izquierdo es de una relevancia tal, que nos permite pensar y analizar el trabajo como una dimensión más compleja de la vida humana, que toma en cuenta no sólo el sostenimiento material de nuestra especie, sino también aquello que le da sentido a nuestro tiempo, a nuestro esfuerzo. Si a eso le sumamos la idea de pensar el trabajo en un sentido amplio en contextos de crisis, las implicancias parecen ser más abarcadoras de lo meramente material. De ahí nuestro interés, a la hora del análisis, de poner en permanente tensión la lucha por la supervivencia y el reconocimiento de los sujetos, frente a escenarios sociales desestructurantes, tal como fue planteado a nivel teórico en el anterior capítulo.

Reconsideraciones en torno al cuidado

En este apartado pondremos en discusión de un modo crítico una serie de consideraciones relativas al “cuidado” por parte de los estudios de género y el pensamiento feminista.

En primer lugar, propondremos una lectura crítica respecto a la consideración del trabajo doméstico como valor de uso y al trabajo remunerado como valor de cambio; en segundo lugar, al trabajo doméstico como de reproducción social y al trabajo remunerado como de producción social; y en tercer lugar, a la llamada “doble jornada de trabajo” de las mujeres.

Una consideración a problematizar es aquella que establece, incluso desde el pensamiento feminista, que el trabajo doméstico tiene valor de uso y el trabajo remunerado valor de cambio. En contraposición a esta idea, Izquierdo considera que el binomio valor de uso/valor de cambio no necesariamente coincide con el binomio trabajo doméstico/trabajo remunerado. Incluso, esta idea colabora en afianzar la concepción del trabajo doméstico como un fin en sí mismo, en el que la mujer no necesita nada de los demás y en el que, en cambio, los demás dependen de ella. De este modo, cuando los demás se refieren a ella como alguien que realiza un trabajo gratuito, “se produce la paradoja de que en la afirmación de su sometimiento se produce la afirmación de su omnipotencia, ya que se ignora que es un “ser-en-relación” al ignorarse el papel activo-productor del otro término, el marido, los hijos, o los padres viejos” (Izquierdo, 1999: 9). En consecuencia, al contrario de los análisis predominantes, para Izquierdo, el trabajo de las amas de casa no es ni remunerado ni gratuito, puesto que el ama de casa recibe los medios que hacen posible su subsistencia, aunque formalmente lo que reciba no sea a cambio de su trabajo.

Así también, la autora manifiesta su desacuerdo en la construcción teórica del binomio producción/reproducción, según el cual las mujeres llevan la carga del trabajo llamado reproductivo, mientras los hombres realizan el trabajo productivo.

Engels en el prefacio a la primera edición de *El Origen de la familia*, la propiedad privada y el Estado (2004) afirma que,

“Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en

que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra” (Engels, 2004: s/n).

En línea con el pensamiento de Engels, Izquierdo (1999) considera que tanto la producción como reproducción social están presentes en ambas dimensiones de la vida: la del cuidado, y la de la provisión y defensa.

Por un lado, ¿qué mecanismos de reproducción social operan, además de en el ámbito del cuidado, en la actividad capitalista? El mecanismo fundamental de reproducción del sistema es la valorización del plustrabajo de los trabajadores por parte de los capitalistas. Incluso otros mecanismos de reproducción del patriarcado en el ámbito de la provisión, operan a través de la extensión e intensificación de la jornada laboral remunerada, así como la exigencia de disponibilidad de los trabajadores asalariados, dado que favorece y refuerza la división sexual del trabajo en la casa, volviendo incompatibles las actividades asalariadas con el trabajo doméstico (Izquierdo, 1999).

Y, por el otro, ¿qué tienen de producción las tareas desempeñadas por las mujeres, según la división sexual del trabajo? Lo que las mujeres hacen no es necesariamente reproducir social o físicamente los seres humanos, porque reproducción quiere decir repetición de lo producido, y las mujeres están sujetas al cambio y también ellas mismas lo generan. Además, el hecho de atribuir la función reproductora a las amas de casa contiene una negación: implica suponer que los hombres no participan en la reproducción de la vida humana, o que las actividades que realizan los hombres no comportan reproducción física o social. En cambio, el acto de generación de la vida humana es un acto procreativo, porque no lo puede realizar una persona sola, y porque lo que se produce mediante la cooperación de dos, es un ser nuevo y diferente (Izquierdo, 1999).

La tercera cuestión a problematizar es la llamada “doble jornada de trabajo”, término que se utiliza para describir la naturaleza del trabajo que realizan las mujeres que se insertan en el mercado de empleo y continúan realizando el trabajo no remunerado en el hogar. La multiplicidad de roles que han asumido las mujeres, como receptoras de ingreso en un empleo, como principales responsables de las tareas del hogar y del cuidado de los menores y las personas mayores, y como agentes activos en sus propias comunidades, las han llevado a buscar la manera de ajustarse a esta presión sobre su propio tiempo (Rodríguez Enríquez, 2007).

Sin embargo, para Izquierdo (1999), hablar en términos de “doble jornada” o “doble presencia” de las mujeres entre su trabajo remunerado y doméstico, colabora en

alimentar el sentimiento de omnipotencia femenina, fruto de la estructura patriarcal, que las lleva a pensar que pueden estar mentalmente en todas partes. Su lectura, en cambio, considera que el narcisismo de las mujeres es, en última instancia, signo de su desigualdad social que no les permite desarrollarse plenamente en ninguno de los dos campos, a pesar que sientan que todo depende de ellas – así como ellas dependen de los demás para reafirmarse a sí mismas-. Justamente, la paradoja del sentimiento de omnipotencia es el sentimiento de impotencia.

Así, la doble participación de las mujeres en lo público y en lo privado se ha redefinido en términos de “doble presencia/ausencia” para simbolizar el estar y el no estar en ninguno de los dos ámbitos y el coste que la situación supone para ellas bajo la actual organización social sobre la que se sostiene la continuidad de la vida (Izquierdo, 1998; Carrasco, 2001, Pérez Orozco, 2006). Este concepto remite

“al conflicto estructural de lógicas; a la necesidad de que los ámbitos donde se resuelve la vida sigan siendo invisibles; a los problemas que aparecen cuando ambas lógicas se solapan en la experiencia cotidiana de las mujeres y a las mil estrategias individuales que las mujeres desarrollan para soportar la tensión en términos de gestión de tiempos, espacios, recursos... y que se basan, además, en una transferencia de trabajo de cuidados entre las propias mujeres en función de ejes de poder (Pérez Orozco, 2006: 25).

De la ética a la crisis del trabajo

Propongo comenzar por la definición de la *ética del trabajo* según Zygmunt Bauman (2008), quien considera que se trata una norma de vida según la cual, para vivir y ser feliz, es necesario hacer algo que los demás consideren valioso y digno de un pago. Dicha ética no concibe el trabajo de los hombres sólo como un medio para satisfacer las necesidades humanas, sino que le adjudica al trabajo un valor en sí mismo, de modo que es moralmente dañino conformarse con lo ya conseguido, en lugar de buscar más. Así, el trabajo aparece no sólo como una actividad noble y dignificante, sino también jerarquizadora.

A través de esta ética del trabajo, el sistema de producción capitalista, ha garantizado la vinculación de los hombres al mundo del trabajo, entendido éste último no ya en su vertiente marxista-antropológica, sino como una actividad por la cual el trabajador recibe un salario, más allá de las posibilidades para alcanzar su realización humana.

Bajo el sistema de producción capitalista, el trabajo como sabemos pierde su cualidad de fin en sí mismo, para convertirse en un medio no sólo de garantizar la supervivencia, sino también de sostener un sistema en el que unos sacrifican su realización y sus aspiraciones humanas, en favor de otros. Ello bajo el manto, paradójicamente, de una

ética que hace del trabajo un proceso de dignificación humana, no a través de la realización y la vocación personal, sino por medio del disciplinamiento y la obediencia al régimen de explotación y alienación capitalista.

La ética del trabajo selló, entonces, un compromiso recíproco entre el capital y el trabajo, indispensable para el sostenimiento de la sociedad capitalista, siendo “postulado como deber moral, misión y vocación de todos los miembros de la comunidad (en rigor, de todos sus miembros masculinos)” (Bauman, 2008: 37), alejando en su discurso todo rastro de imposición extraña y dolorosa sobre la vida de estos sujetos. Sin embargo, el sello de dicho compromiso tiene una sola cara, en tanto que

“explica los deberes de quienes luchan contra las dificultades de la supervivencia, pero nada dice sobre los deberes de quienes lograron escapar de la mera supervivencia y pasaron a tener preocupaciones más importantes y elevadas. Se trata de un pacto que niega que los primeros dependan de los segundos y libera a estos, por lo tanto, de toda responsabilidad hacia aquellos” (Bauman, 2008: 124).

Y lo que no advierte Bauman es que no hay acumulación del capital que no dependa de la capacidad de la fuerza productiva de generar valor a partir de su trabajo, con lo cual la dependencia es mutua, a pesar que la responsabilidad moral no lo sea.

En los inicios de la producción capitalista, la cruzada de la ética del trabajo consistió en imponer el control y la subordinación a la mano de obra trabajadora, despojándola no sólo del producto de su trabajo, sino también del sentido que ésta le adjudicaba a su actividad, bajo un manto de principios morales que le exigían una férrea disciplina y el sometimiento al capitalista. “Se trataba de una lucha por el poder en todo, salvo en el nombre; una batalla para obligar a los trabajadores a aceptar, en homenaje a la ética y la nobleza del trabajo, una vida que ni era noble ni se ajustaba a sus propios principios de moral” (Bauman, 2008: 21).

En esta línea, Bauman considera que la ética del trabajo deja en un segundo plano la realización personal y la distinción entre trabajos agradables y degradantes, considerando que toda tarea sirve por igual al fortalecimiento de la dignidad y a la rectitud moral, más allá del placer o displacer que suponga su realización. La satisfacción se deriva, en términos éticos, de la sensación del deber cumplido, lo cual logra igualar a todos los trabajadores, dejando el sentimiento de satisfacción a disposición de todos ellos. Así,

“el trabajo rico en experiencias gratificantes, el trabajo como realización personal, el trabajo como sentido de la vida, el trabajo como centro y eje de todo lo que importa, como fuente de orgullo, autoestima, honor, respeto y

notoriedad [...] En síntesis: el trabajo como *vocación* se ha convertido en privilegio de unos pocos, en marca distintiva de la élite, en un modo de vida que la mayoría observa, admira y contempla a la distancia” (Bauman, 2008. 60).

En este sentido, consideramos que la masculinidad en términos hegemónicos, no sólo reporta beneficios a los hombres que la encarnan, sino también costes y sufrimiento.

“Esto es particularmente cierto en buena parte del proceso de desarrollo del capitalismo, en que la constitución de una clase asalariada, debe resolver dos requerimientos, la incorporación consentida a unas ciertas relaciones de producción, por tanto, la construcción del consentimiento, dado que el trabajador es legalmente libre de vender o no su fuerza de trabajo. La subordinación de las mujeres a los hombres ocupa un lugar central en la construcción del consentimiento, en la construcción de unas relaciones de explotación consentidas” (Izquierdo, 2007: 13).

Por su parte, Christophe Dejours desde la perspectiva de la “psicodinámica del trabajo” - según la cual el trabajo se debate a nivel subjetivo entre el sufrimiento y el placer -, coincide también en pensar la realidad económica de nuestras sociedades en términos de desigualdad y de sometimiento, pero también de *praxis consentida*:

“Si esta maquinaria sigue desplegando su potencia es porque consentimos en hacerla funcionar, aunque nos provoque rechazo. ¡Aunque nos provoque rechazo! ¿Por qué? Los resortes subjetivos del consentimiento (es decir los que corresponden al sujeto psíquico) juegan acá un papel que considero decisivo, por no decir determinante [...] Con la mediación de este sufrimiento en el trabajo se va generando una actitud de consentimiento que implica participar en el sistema. Y cuando este consentimiento funciona, el sistema genera a su vez un sufrimiento creciente entre quienes trabajan. El sufrimiento crece porque quienes trabajan van perdiendo progresivamente la esperanza de que las condiciones de hoy puedan mejorar mañana. Los que trabajan sienten cada vez más que, finalmente, con sus esfuerzos, su compromiso, su buena voluntad y los “sacrificios” por la empresa, todo lo que logran es empeorar la situación” (Dejours, 2006: 11).

Esta perspectiva de análisis no remite, según este autor,

“a una lógica incoercible, sino a un encadenamiento que implica responsabilidades, lo cual para él significa que “este ‘proceso’ puede ser interrumpido, controlado, contrarrestado o intervenido por decisiones humanas, que por supuesto implicarían también responsabilidades. La aceleración o el freno de este proceso dependen de nuestra voluntad y de nuestra libertad” (Dejours, 2006: 18).

En términos de satisfacción, Dejours considera que, a nivel subjetivo, los esfuerzos del trabajador logran adquirir un *sentido*, sopesando sus angustias, sus decepciones y sus desalientos, al momento en que el trabajador logra ser reconocido por el Otro.

“Cuando se reconoce la calidad de mi trabajo, lo que adquiere sentido son mis esfuerzos, mis angustias, mis dudas, mis decepciones y mis desalientos. Todo ese sufrimiento no fue en vano y no sólo ha contribuido a la organización del trabajo, sino que, a cambio, ha hecho de mí un sujeto diferente del que era

antes del reconocimiento. El sujeto puede transferir ese reconocimiento del trabajo al registro de la construcción de su identidad” (Dejours, 2006: 30).

En el sistema de producción capitalista la dinámica del reconocimiento a la figura del trabajador se restringe - bajo los dictámenes de la ética del trabajo - a aquella actividad laboral por la que el trabajador recibe un salario, que adquiere su valor en el marco de relaciones laborales, de equilibrios o desequilibrios de poder entre los trabajadores y los empresarios, y también en el marco de relaciones sociales que establecen escalas salariales, según criterios de sexo y edad; es decir, según criterios patriarcales aplicados al sistema capitalista (Izquierdo, 2001).

De este modo, la noción de trabajo quedó restringida como aquel que se vende y que se compra, que tiene un valor en el mercado y, por lo tanto, puede exigir una remuneración monetaria, por medio de la cual el trabajador asegura su sustento para él y su familia. Así, a la par que el trabajo es restringido a determinadas prácticas vitales, posibles de ser intercambiadas por un salario en el mercado, sus implicancias en la vida social de los sujetos en vez de acotarse, se ampliaron, al punto que el trabajo se ha vuelto para los hombres en el principal factor de ubicación y jerarquización social, así como de evaluación individual.

El trabajo, según Bauman,

“definía quiénes eran los pares de cada uno, con quiénes cada uno podía compararse y a quiénes se podía dirigir; definía también a sus superiores, a los que debía respeto; y a los que estaban por debajo de él, de quiénes podía esperar o tenía derecho a exigir un trato deferente. El tipo de trabajo definía igualmente los estándares de vida a los que se debía aspirar y que se debía obedecer, el tipo de vecinos de los que no se podía “ser menos” y aquellos de los que convenía mantenerse apartado. La carrera laboral marcaba el itinerario de la vida y, retrospectivamente, ofrecía el testimonio más importante del éxito o el fracaso de una persona. Esa carrera era la principal fuente de confianza o inseguridad, de satisfacción personal o autorreproche, de orgullo o de vergüenza” (Bauman, 2008: 34).

Frente a esta paradoja en que el trabajo es acotado en el sistema de producción capitalista a la noción de *empleo*, y que se constituye a su vez en el principal eje identitario de reconocimiento de los sujetos masculinos, es relevante abordar la significancia del “salario” no sólo en términos de medio para garantizar la supervivencia del trabajador y su familia, sino también como un medio para afianzar la propia subjetividad, en términos de reconocimiento y realización personal. Según Izquierdo,

“con la magnitud del salario no está en juego el valor del trabajo, sino el valor de la persona y la valoración de su posición social. Cuando se establece el salario, lo que se pone en juego es el acceso a los medios de realización de las subjetividades. El problema mayor de un salario bajo no es que se tenga poco,

sino que se es poco, porque se carece de recursos para desarrollar el ser. El salario no describe el valor del trabajo que paga, sino que lo prescribe, determina el valor de la persona que lo realiza, y que la convierte en cabeza de una familia, en mujer que ayuda a cubrir los gastos de la familia, en hijo o hija que gana para sus gastos. Eso es lo que vemos cuando nos colocamos en disposición de prestar atención a los subtextos de género [...] La valoración de los puestos de trabajo, por más que revista ropajes técnicos, es una cuestión eminentemente política. Juego de fuerzas entre modelos de sociedad, y expresión del mismo” (Izquierdo, 2001: 70).

En otras palabras, “la subjetividad del hombre se expresa en lo que consigue por el hecho de trabajar, sólo secundariamente en el producto de su trabajo” (Izquierdo, 2003a: 14).

Así, las prácticas vitales y la subjetividad masculina dan pie a una disposición ética distinta y complementaria respecto de la que desarrollan las mujeres. Según la ética del trabajo, la buena vida tiene que ver con proporcionar a la familia todo lo que necesite, defenderla de las amenazas exteriores, triunfar ante las adversidades, vencer a los rivales, ser capaz de realizar los propios objetivos. Las virtudes cívicas de esta ética, ya no son la capacidad de entrar en conexión, de empatía, de cercanía respecto de los demás, sino la capacidad de resolución, de lucha, de eliminación de obstáculos, de riesgo y de fracaso, y cuando los conflictos amenazan con destruir la vida social, la justicia (Izquierdo, 2003a).

A esta altura, queda claro cuáles son los caminos rectos que impone la ética del trabajo para alcanzar la realización personal y el reconocimiento social, y cuáles son los barrancos escarpados que amenazan al hombre-proveedor con el desconocimiento, como la precariedad laboral y el desempleo. Es decir, definir una norma supone establecer y sancionar cuánto queda fuera de ella, de modo que la figura del pleno empleo, como máxima aspiración de la ética del trabajo, no sólo es entendida como derecho sino como obligación, cuya desobediencia pone en riesgo el reconocimiento del hombre, como proveedor y jefe de familia.

Crisis y entonces?

De acuerdo con Fitoussi y Rosanvallon (2006), a partir del fenómeno del desempleo masivo, el que sufre con ello una total conmoción es el modelo tradicional del trabajo. En ese contexto, cobra sentido plantear algunas posiciones sobre el porvenir del trabajo.

Según Fitoussi y Rosanvallon, los análisis contemporáneos sobre la crisis del trabajo retoman el hilo de una corriente de reflexión de los años setenta que, más allá de sus

divergencias, representaban una ruptura con una cierta idealización marxista de las fuerzas productivas.

Estos trabajos, que deseaban romper con cierto economicismo, se distanciaron del optimismo productivista de Marx. En contraposición a esta visión marxista, rechazaban conjuntamente la doble utopía liberal y socialista, según la cual el trabajo podría producir autonomía para el sujeto. Independientemente de que los medios de producción fueran privados o colectivos, para estos autores el trabajo seguía siendo un acto fundamentalmente subordinado a un objetivo que lo superaba: incrementar la producción y la riqueza. Por ello no podía estar sino dividido y ser abstracto y alienado.

El proyecto para estos autores consistía por lo tanto en superar la noción misma de trabajo para alcanzar la verdad de relaciones sociales libres. Este análisis recuperó una súbita actualidad con el crecimiento de la desocupación, lo que los llevó a plantearse si, en vez de ver en el aumento de la desocupación un achicamiento amenazador del lugar del trabajo en la vida social, no se podría, al contrario, convertirlo positivamente en una primera etapa de salida del orden mercantil. Así, en lugar de ansiar el retorno del empleo tradicional, se trataría más bien de “desencantar el trabajo”, para retomar la expresión de Dominique Méda. Se trata, entonces, de un proyecto de sociedad, que apunta a una relación del hombre consigo mismo, con el prójimo y con la naturaleza, fundada exclusivamente sobre su humanidad y no sobre el intercambio mercantil.

Pero, según Fitoussi y Rosanvallon (2006), para evaluar un proyecto de esta naturaleza hay que ir con cierto cuidado, advirtiendo sobre el gran peligro de ver cómo el desencanto en relación con el trabajo se pone al servicio de una aceptación fatalista de la desocupación masiva. Por tanto, para estos autores ni la evolución de la productividad ni la desaceleración del crecimiento permiten afirmar que haya que decir definitivamente “adiós al pleno empleo”.

Al contrario, puede estimarse que el trabajo recupera un valor más fuerte por el hecho mismo de su escasez y disminución. Por su lado, el debilitamiento del vínculo social conduce también a volver a dar consistencia a la visión tradicional del trabajo como lugar de sociabilidad y reconocimiento. La perspectiva de una reducción masiva del tiempo de trabajo a largo plazo modificará los modos de vida, pero no por ello reducirá una cierta centralidad del trabajo. Así, la propuesta de Fitoussi y Rosanvallon (2006) consiste en resistir de algún modo la “utopía de la resignación”, *reinventando* el trabajo asalariado y orientándose hacia una expresión del derecho al trabajo y hacia una reformulación del contrato salarial.

Es importante resaltar que la mayoría de las conceptualizaciones acerca de la sociedad del riesgo y de la crisis han sido tejidas sobre los debates acerca de la figura del trabajo, lo cual resalta su lugar medular en la estructuración social tanto del capitalismo como del patriarcado. Sin embargo, no han dado el mismo espacio ni la misma relevancia a la hora de considerar el impacto de la crisis en términos de posiciones y relaciones de género – cuestión sobre la que nos detendremos en nuestro análisis -.

Ulrich Beck, por su parte, conceptualiza *la sociedad del riesgo* en términos de una sociedad, producto de la nueva modernidad, cuyo destino para los sujetos está marcado por el peligro y el miedo. Según él, en la modernidad avanzada, la producción social de riqueza va acompañada sistemáticamente por la producción social de riesgos. Así también Richard Sennett (2000) coincide en pensar que en el régimen del capitalismo flexible, las dificultades cristalizan en un acto particular, a saber: el acto de asumir riesgos. Para él, la psicología del riesgo se centra, de un modo bastante razonable, en lo que podría perderse. “Vivir en continuo estado de vulnerabilidad es la propuesta” (Sennett, 2000: 86).

Para Beck la vivencia del riesgo está marcada por un proceso de agudización e individualización de las desigualdades sociales, entendiendo por *individualización* un proceso de cambio social dentro de la modernidad, en cuyo transcurso los seres humanos son liberados de las formas sociales de la sociedad industrial, como por ejemplo, las clases y las formaciones familiares. Paradójicamente, estos impulsos hacia la individualización compiten con experiencias de destino colectivo en el mercado de trabajo, como son el desempleo masivo, la precarización laboral, etc. En consecuencia, la individualización es entendida por dicho autor como un proceso de socialización históricamente contradictorio.

De este modo, los problemas del sistema son transformados y desmontados políticamente como fracaso personal. En las condiciones de la individualización, los seres humanos ya no son afectados por el desempleo masivo de una manera socialmente visible y colectiva, sino que han de cargar con él como con un destino personal. “Lo que antes fue asignado como destino de grupo hoy es repartido de una manera transversal biográficamente (con muchas limitaciones). Dicho esquemáticamente los contrastes de la desigualdad social reaparecen como contrastes entre períodos de vida *dentro* de una biografía” (Beck, 2006: 154).

Así, este proceso de individualización tiene claras consecuencias sobre la subjetividad de los individuos, transformando las causas estructurales y sociales del desempleo en

culpa propia, en fracaso personal. En términos de Beck, “es el calvario de la autoconciencia. En la exclusión continua de lo posible, el desempleo (que es algo exterior) se introduce paso a paso en la persona, se convierte en su propiedad. La nueva pobreza es sobre todo, pero no sólo, un problema material” (Beck, 2006: 154).

A partir de Marx sabemos la relevancia que adquiere en el marco del sistema de producción capitalista, no sólo lo que se produce, sino *cómo* se produce y en el marco de qué tipo de relaciones de producción. Con lo cual uno de los elementos centrales que entran en escena en contextos de crisis y desempleo masivo, es la inscripción social de sujetos sociales que, según Robert Castel (2002), quedan a la deriva.

Así, el autor plantea una fuerte correlación entre el lugar que el sujeto ocupa en la división social del trabajo y la participación en las redes de sociabilidad y en los sistemas de protección que lo resguardan de las inseguridades de la existencia.

Castel, de este modo, plantea una discusión sobre las condiciones de la cohesión social a partir del análisis de situaciones de disociación, bajo la figura metafórica de “zonas” de cohesión social que, según él, sirven como indicador privilegiado para evaluar la integración de un conjunto social en un momento dado. Una zona de integración estaría, entonces, caracterizada por la asociación “trabajo estable/inserción relacional sólida”. A la inversa, la ausencia de participación en alguna actividad productiva y el aislamiento relacional conjugan sus efectos negativos para generar exclusión o - como prefiere Castel definirla - *desafiliación*. Mientras que habría una zona intermedia de vulnerabilidad e inestabilidad social que conjuga la precariedad del trabajo y la fragilidad de los soportes de proximidad y que, en caso de una crisis económica, con ascenso del desempleo, la zona de vulnerabilidad se dilata, ganando terreno sobre la integración y alimentando la *desafiliación* (Castel, 2002).

Lo interesante de la propuesta teórica de Castel consiste en el dinamismo que le otorga a su análisis, dado que no se trata de un modelo estático que busca ubicar a los individuos en alguna de estas “zonas”, sino más bien de echar luz sobre los procesos que los llevan de una zona a otra. Por esta razón, en lugar de hablar en términos de exclusión, el autor propone el concepto de *desafiliación*, con el propósito de enfatizar el desenlace de un proceso, trazar un recorrido. Mientras la exclusión es inmóvil y designa estados de privación, la *desafiliación* para Castel (2002) permite captar los procesos que la generan.

“Hablar de *desafiliación*, en cambio, no es confirmar una ruptura, sino trazar un recorrido. El concepto pertenece al mismo campo semántico que la

disociación, la descalificación o la invalidación social. Desafiliado, disociado, invalidado, descalificado, ¿con relación a qué? Éste es precisamente el problema. Pero se advierte ya cuál ha de ser el registro de los análisis requeridos por esta elección. Habrá que reinscribir los déficit en trayectorias, remitir a dinámicas más amplias, prestar atención a los puntos de inflexión generados por los estados límite. Buscar las relaciones entre la situación en la que se está y aquella de la que se viene, no autonomizar las situaciones extremas sino vincular lo que sucede en las periferias y lo que llega al centro. Desde ya se adivina también que, en esta perspectiva, la zona de vulnerabilidad ocupará una posición estratégica” (Castel, 2002: 17).

En el marco de las discusiones sobre desafiación, desarrolla la categoría de “supernumerarios”, cuyo estatuto se distingue del que tenían incluso los sectores más desfavorecidos del sistema de producción capitalista tradicional, que seguían a pesar de sus condiciones de subordinación y dependencia, ligados al conjunto de los intercambios sociales. Es justamente el surgimiento de esta categoría social la que pone de manifiesto “la nueva cuestión social” para Castel, entendida como el derrumbe de la condición salarial.

“Los ‘supernumerarios’ no son ni siquiera explotados: para serlo hay que tener pericias convertibles en valores sociales. Son superfetatorios. No se advierte cómo podrían representar una fuerza de presión, un potencial de lucha, puesto que no gravitan en ningún sector neurálgico de la vida social. Sin duda, de este modo se inaugura una problemática teórica y práctica. Si ya no son ‘actores’ en el sentido pleno del término, porque no *hacen* nada socialmente útil, ¿cómo podrían *existir* socialmente? Desde luego, por ‘existir socialmente’ entendemos ocupar un lugar en la sociedad. Pues, al mismo tiempo, están muy presentes, y éste es todo el problema, ya que están de más” (Castel, 2002: 22).

Sin embargo, como bien lo reconoce este autor, a pesar que la nueva cuestión social se plantea en los márgenes de la vida social, pone en cuestión al conjunto de la sociedad, a través de un efecto bumerán en virtud del cual los problemas planteados por las poblaciones que encallan en los bordes de una formación social retornan hacia el centro. Es decir, que la condición de quienes están “out” depende de la condición de quienes están “in”. De modo que, según Castel (2002), integrados, vulnerables y desafiliados pertenecen a un mismo conjunto, aunque de una unidad social problemática.

Deseos, faltas y demandas

En este apartado, problematizaremos los desarrollos sobre necesidades, deseos y demandas desde una perspectiva psicoanalítica, que nos permita reflexionar acerca de la dimensión psíquica del patriarcado.

A partir de Freud, el psicoanálisis problematiza la noción de *necesidad* en relación al sujeto humano en tanto que, a diferencia del mundo animal, la demanda del niño hacia

el otro, no sólo consiste en ser alimentado, sino que el objetivo de su demanda es el Otro, más que el alimento. De este modo, el Otro no es un mero instrumento que porta los alimentos, sino un elemento estructurante en la vida del niño. Se trata de una *demanda* donde están tan implicados el amor y el hambre, al punto que el niño lo que demanda a través del alimento es el amor (Pereña, 1998).

Así, el psicoanálisis distingue las *necesidades* del *deseo*, entendiendo por necesidad las exigencias de la especie humana que vuelven imperiosa la búsqueda de un objeto adecuado para garantizar su supervivencia; mientras que el deseo, en el sentido freudiano, no es una función vital propia de la especie que pueda satisfacerse, sino que es un deseo singular de un sujeto, que es esencialmente insatisfecho, pues su surgimiento está marcado por la función de la pérdida (Castrillo Mirat, 2009).

Salecl (2002), por su parte, plantea que el concepto psicoanalítico de deseo está estrechamente ligado a la no-satisfacción; es decir, que deseamos las cosas porque están fuera de nuestro alcance y, para mantener vivo el deseo, necesitamos impedir su realización. En esta búsqueda del objeto imposible, el deseo está muy relacionado con el amor. Dicha autora en su libro *(Per)versiones del amor y del odio* (2002) plantea justamente que ese objeto puede ser percibido simultáneamente como algo que se admira y por lo cual uno es seducido y, a la vez, como algo que uno odia y que produce repulsión, lo cual pone de manifiesto la ambivalencia que guía al sujeto hacia su objeto de amor.

De algún modo, esta crítica psicoanalítica al concepto de *necesidad*, resitúa nuestro debate sobre las luchas de la supervivencia (hambre) y reconocimiento social (amor) en el plano social, y nos lleva a pensar enlazadamente ambas demandas, como expresiones de la vulnerabilidad humana.

Ya lo adelantábamos, y el psicoanálisis lo reafirma, que el sujeto humano es un sujeto estructuralmente social, donde la vida – no sólo en términos de supervivencia – está atada a un Otro, en quien deposita su demanda de amor y de reconocimiento, para *llegar a existir* a través del proceso de identificación. Hay algo que el otro tiene para ofrecerle, que el sujeto no puede dotarse por sí mismo. Por tanto, la *falta* es constitutiva de la existencia humana.

Esa falta que resulta estructural de la subjetividad humana está íntimamente enlazada al deseo, lo constituye, es su causa. Es decir, entonces, que el verdadero objeto del deseo no son los objetos que están delante del deseo, los objetos de la realidad exterior.

Por el contrario, el deseo freudiano se despliega sobre la nostalgia respecto a la escena del encuentro del niño con el pecho de la madre, que funda el proceso mismo del deseo, basado en la imposibilidad de reencuentro con ese objeto mítico de la primera satisfacción (Castrillo Mirat, 2009).

Butler se pregunta, ¿qué es lo que desea el deseo? Y responde,

“claramente [el deseo] continúa deseándose a sí mismo, si bien no está claro que el deseo que desea sea diferente del deseo que es deseado. Como mínimo están relacionados por ser homónimos, pero esto implica que el deseo se redobla a sí mismo; busca su propia renovación, pero para conseguirla debe cumplirse a sí mismo y convertirse así en algo más de lo que ha sido. No permanece en un lugar como un único deseo, sino que se convierte en otro diferente y toma una forma que está fuera de él. Además, lo que el deseo quiere es el Otro, cuando el otro se entiende como su objeto generalizado. Lo que el deseo también quiere es el deseo del Otro, cuando el Otro se concibe como un sujeto del deseo. Esta formulación implica la gramática del genitivo y sugiere que el deseo del Otro se convierte en el modelo para el deseo del sujeto. No es que yo quiera que el Otro me quiera, sino que quiero en la medida en que he aceptado el deseo del Otro y he modelado mi deseo según el deseo del Otro” (Butler, 2006: 198).

Esta idea del “deseo que desea al deseo” que plantea Butler, tiene una clara raíz en la concepción hegeliana del deseo, según la cual el deseo humano se dirige sobre otro deseo:

“Para que haya Deseo humano es indispensable que haya ante todo una pluralidad de Deseos [...] Mas para que el rebaño devenga una sociedad, la sola multiplicidad de deseos no basta; es necesario aún que los Deseos de cada uno de los miembros del rebaño conduzcan —o puedan conducir— a los Deseos de los otros miembros. Si la realidad humana es una realidad social, la sociedad sólo es humana en tanto que conjunto de Deseos que se desean mutuamente como Deseos. El Deseo humano, o mejor, antropógeno, que constituye un individuo libre e histórico consciente de su individualidad, de su libertad, de su historia y, finalmente, de su historicidad, difiere pues del Deseo animal (que constituye un ser natural, sólo viviente y que no tiene más sentimiento que el de su vida) por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real, “positivo”, dado, sino sobre otro Deseo. Así en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el Deseo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, si quiere “poseer” o “asimilar” el Deseo tomado en tanto que Deseo, es decir, si quiere ser “deseado” o “amado”, o más todavía: “reconocido” en su valor humano, en su realidad de individuo humano” (Kojève, 2006: 12).

En esta discusión acerca de la falta y el deseo, nos limitaremos a tomar de Lacan su aporte respecto a la figura del *lenguaje*. Según él, la pérdida está fundada en el ser parlante, en tanto el lenguaje impide la relación directa entre necesidades y objeto de necesidad, como sucede en el mundo animal. Por el contrario, las palabras perturban esa relación en la medida en que el sujeto, signado por la necesidad, se verá obligado a pedir, a demandar a otro, y el sentido de su solicitud resultará siempre inacabado. Así,

la necesidad originaria queda perdida al depender de la lectura de otro y del sentido que éste le adjudique a su pedido, convirtiéndose la necesidad en *demanda*.

En esta misma línea, Salecl afirma

“el amor no existe fuera del lenguaje los seres que no hablan no aman [...] El hombre no amaría si no le fuese dado hablar de ello” (Salecl, 2002: 30). En la medida en que el sujeto humano está marcado por una falta fundamental, es esta marca la que lo lleva al encuentro con el objeto que causa su deseo. Este objeto tiene para esta autora un estatus paradójico: es, a la vez, lo que al sujeto le falta, y lo que suple la falta. El encanto del amor radica en cómo el sujeto maneja, por un lado, su propia falta, y por el otro, la del amado. En consecuencia, el amor surge en el habla como una demanda que no está ligada a ninguna necesidad, sino que más bien constituye “un disimulo que esconde la falta radical del sujeto” (Salecl, 2002: 33).

El término *deseo* se puede situar como el resultado de esta sustitución de la *necesidad* por la *demanda*, en tanto que en la manifestación de la demanda se genera un resto inarticulado dado por las múltiples aperturas que plantea el sentido de lo dicho, convirtiéndose esa falta, ese indecible, en causa del deseo. Así, según Castrillo Mirat, el deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarrar de la necesidad, lo cual resume el trastorno aportado por la función del lenguaje sobre el sujeto.

Sabemos la vinculación estrecha entre el concepto de *deseo* y el concepto de *castración* que lo entendemos, siguiendo a Pereña (1998), como un hecho fundante que expresa un límite irreductible de lo humano, y es que el sujeto humano está estructuralmente constituido por la falta.

Tomaremos la distinción que plantea Pereña (1998) entre demanda y deseo, en el sentido que la demanda, en última instancia, es una *demanda de amor* que supone una demanda radicalmente intransitiva que no pide nada en concreto - es decir, no supone ningún objeto -, porque lo que pide es amor. Su fórmula podría ser: "no me importa lo que me des, si eres tú quien me lo da".

El deseo, en cambio, se diferencia de la demanda en que *opera con la falta*, con la castración; es decir, no con el acaparamiento, no con el querer tener todo lo del otro, no con el odiar al otro. El deseo establece un tipo de pacificación con el semejante que es de orden subjetivo, que no es de renuncia ni muchísimo menos, sino que supone *ir al encuentro del otro*, para encontrar en él algo distinto, algo que es un resorte de vida (Pereña, 1998).

El deseo es el modo en que esa *demanda* de amor cambia de estatuto para convertirse en una *posibilidad* de amor, la posibilidad de amor como posibilidad de encuentro con

el otro como otro. En el caso de la demanda esto nunca es posible porque siempre hay un desajuste y la demanda es insaciable demanda de amor y la demanda de ser nunca terminan, al carecer de un criterio que haga de límite, al desconocer el límite de la castración (Pereña, 1998).

El aporte del psicoanálisis a la discusión en torno a las necesidades, radica en que pone en evidencia que lo que se juega en el mundo humano no son las *necesidades* (si fuera así no habría hambre), sino que se juegan las *demandas*. Es decir: hay hambre en el mundo porque existen demandas intransitivas que no se transmutan en deseo, y de ahí el acaparamiento, la compulsión a la posesión. Para Pereña, “esto no es la ley de la necesidad, es el coste de un lazo social que en estos tiempos es particularmente perverso” (P1998: 170). Este autor considera que el capitalismo es el único sistema social conocido en la historia que está construido sobre el ataque al lazo social. En vez de que el individuo –como individuo social- se realice en la propia construcción cotidiana del lazo social, el capitalismo consiste precisamente en una propuesta de lazo social en la que el individuo se realiza como tal en su hacer *contra* el lazo social (Pereña, 1998).

Este planteo nos remite a la idea marxista acerca del *fetichismo de la mercancía*, en tanto que en la sociedad capitalista, las relaciones sociales son planteadas como relaciones entre cosas. A pesar que las personas son seres sociales, bajo el capitalismo las relaciones entre ellos están planteadas como relaciones entre objetos. Pereña identifica también la perversión del sistema capitalista en la figura del *trabajo*, considerado como elemento fundamental de identificación social, en el contexto paradójicamente de un sistema que genera desempleo masivo *estructural*. Es decir, el sistema capitalista “es estructuralmente perverso, porque convierte la relación con el otro en una propuesta tal que con su puesta en práctica obliga precisamente a romper ese lazo con el otro” (Pereña, 1998: 171).

Dimensión psíquica del patriarcado

Muchas veces se suele caer en el error de considerar a las dimensiones social y psíquica de nuestra vida, de modo independiente, tal como si no hubiera relación de intercambio entre ellas. Incluso, no se le suele reconocer al psicoanálisis su aporte acerca de la vinculación entre el desarrollo psíquico y el entorno social y afectivo que nos rodea, por lo cual se reafirma la autonomía de nuestro aparato psíquico en relación a otras estructuras.

Sin embargo, consideramos que la estructura psíquica depende en última instancia de la estructura social (Izquierdo, 1998). Por esta razón el psicoanálisis constituye un

aporte clave para las Ciencias Sociales, dado que, además del hecho de que nuestro psiquismo se desarrolla en base a características propias de nuestro contexto, en la vida social de cualquier sociedad se ponen en juego elementos inconscientes de nuestra psiquis.

Como dijimos, Izquierdo considera que el patriarcado está dotado de una infraestructura doble, la social y la psíquica inconsciente, por lo que los procesos de transformación de las relaciones patriarcales entrañan dificultades añadidas, ya que cuestionan la raíz misma de la identidad de las personas, y no sólo el lugar que ocupan en el mundo (Izquierdo, 1998: 223-4). De este modo, son estructuras que suelen reforzarse, una a la otra, con el objetivo de sostener la estabilidad del sistema, no sólo a nivel de posiciones sociales, sino de deseos y aspiraciones.

Según Izquierdo, nuestros deseos, nacidos en la división sexual del trabajo, buscan formas de relación que protejan y conserven el sexismo. La garantía de estabilidad del sistema radica en la participación del sometido, en la naturalización/normalización de la opresión, que lleva a considerar inimaginable cualquier otra forma de relación social. Nuestros propios deseos, más que cuestionarlo, confirman dicho orden (Izquierdo, 2001b).

Poner en cuestión el orden al que nos vemos sometidos, genera efectos, de algún modo, en ambas estructuras. Sin embargo, cruzar o transgredir el propio género, a un nivel u otro, no implica el mismo grado de dificultad, ni las mismas consecuencias. Los tiempos de la estructura psíquica no son, ni mucho menos, los mismos que los de la estructura social. Cuestionar elementos de nuestra estructura psíquica, implica, en última instancia, poner en cuestión componentes arcaicos, que han sido arraigados inconscientemente, en nuestro desarrollo psíquico, a través de figuras de autoridad (Superyó), que nos resultan altamente difícil poner en duda.

Cuando Izquierdo habla en términos de la estructura psíquica hace referencia a las dos dimensiones básicas de la acción: el *deseo* y el *modo de actuación* a través del cual se busca su satisfacción. La referencia a la *acción* afirma el interés de la autora por considerar al ser humano como construcción, como proceso, no como punto de partida o como resultado (Izquierdo, 1999b).

Por tanto, nuestra concepción del *deseo* tendrá a lo largo de este estudio una triple imbricación: en primer lugar, el deseo irá necesariamente acoplado a la acción de los sujetos. Recordemos en este sentido las palabras de Ricoeur: “el deseo es desear, y desear es hacer; por consiguiente, desear hacer es una parte de hacer” (Ricoeur, 1988:

31). En segundo lugar - como acabamos de ver en el apartado acerca de “Deseos, faltas y demandas” -, la entrada del deseo en el universo humano está marcada por su capacidad de habla: “lo deseable expresa la entrada de la energía pulsional en la esfera de la significación” (Ricoeur, 1988: 48). Y por último, el deseo contiene y conserva - parafraseando el título de una de las obras de Levinas (200) - la *huella del otro* en la falta constitutiva que conforma al individuo humano, de modo que no hay deseo sin alteridad. En consecuencia, nuestro estudio sobre el deseo estará apoyado teóricamente en torno a los conceptos de acción, lenguaje y alteridad, entendiendo, en última instancia, que se trata, en palabras de Pereña, de un resorte de vida.

Una instancia privilegiada en nuestra investigación para estudiar el deseo, en esta triple imbricación en torno al hacer y al decir en el encuentro con el otro, es el marco de conversaciones. Según Izquierdo, a través del diálogo, el sujeto traslada en el espacio y en el tiempo, la expresión de sus deseos, dándolos a conocer (u ocultándolos), aunque todavía no los haya realizado. De este modo, diferencia sus deseos de los del otro, pudiendo llegar entre ambos a un acuerdo -que suele implicar cierto grado de renuncia, en la medida que los deseos de uno y otro no coinciden-, o incluso sus deseos podrían entrar en conflicto. Por lo tanto, la conversación produce modificaciones en los deseos de ambos, una vez que son puestos en contacto con los del otro, respectivamente.

Sin embargo, como veremos a continuación, la dimensión psíquica del patriarcado estructura el deseo en torno a demandas de amor acaparadoras, que hacen del amor relaciones imposibles, en la medida en que transforman al otro en *objeto de deseo*, a partir de la negación de su falta y de sus deseos, que lo constituyen, en última instancia, como sujeto. Por tanto, hablar de una estructura psíquica propia del patriarcado supone considerar, según Izquierdo, que bajo ciertas circunstancias se debilita la dimensión del sujeto que remite, por un lado, a la posibilidad de autodeterminación y reflexión sobre el grado en que podemos alcanzar la autonomía; y por el otro, la posibilidad de un encuentro con la alteridad que permita construir democráticamente los deseos de ambos, afirmando su carácter de sujetos y no de objetos.

Tiempos y modos de la subjetividad genérica

Dado, como ya dijimos, que las conductas se acercan a estereotipos asociados a rasgos de la estructura social, siendo productos de la misma y facilitadores de su reproducción (Izquierdo, 1999), debemos preguntarnos, a continuación, acerca de las características que adopta nuestra estructura psíquica en un contexto capitalista patriarcal. Para ello Izquierdo plantea tres tiempos/modos de la subjetividad por medio

de los cuales se produce y expresa el sujeto en términos genéricos. Se trata de tiempos/modos no cronológicos, por tanto, pueden coexistir en una misma sociedad, y en una misma persona: el pregenérico, el genérico, el postgenérico.

El *tiempo/modo pregenérico* se refiere al momento previo en la constitución psíquica de sujetos sexuados. Este tiempo/modo pre-genérico coincide, en una primera instancia, con el período de *narcisismo primario* de la constitución del psiquismo, que constituye el primer grado de desarrollo del sentimiento yoico, bajo el cual “todo” es uno mismo, siendo los demás extensiones de uno mismo. Así, el proceso de constitución de la subjetividad comienza a instaurarse con el reconocimiento de la existencia de una realidad exterior, distinta de una o uno mismo. Esta diferenciación se construye en un primer momento mediante la proyección de todo lo “malo” —que se refiere al estar mal— y la introyección de todo lo “bueno” —que remite al estar bien—.

En términos de los tres yoes freudianos -que afirman nuestra naturaleza física, histórica y biográfica-, en una primera etapa del desarrollo psíquico, todo es *Ello*. Es aquello que nos define como especie, denotando las características psíquicas comunes de los seres humanos (Izquierdo, 1998). Constituye el reservorio de la libido, una energía de carácter constante que no está predeterminada, sino construida en la relación con los demás, lo cual significa que dada nuestra extrema dependencia en los primeros años de vida, las pulsiones sólo pueden dotarse de objeto y destino en relación con los demás (Izquierdo, 1996). Por tanto, los deseos (Ello), como vimos, no son intrínsecamente psíquicos o físicos, ni tienen un carácter innato, sino que, por el contrario, son sociales, dado que se asocian a experiencias placenteras pasadas, en relación con otras personas.

La cualidad dominante en el Ello es el inconsciente. Bajo dominio del Ello actúan los instintos orgánicos, formados por la mezcla de dos fuerzas primordiales: Eros (tiende a la unión) e instinto de muerte (tiende a la destrucción), que tienden a alcanzar su satisfacción. El Ello responde al *principio del placer*, por lo cual no tiene consideración por la seguridad personal, no conoce el miedo (Freud, 2001).

Luego pasamos de un yo primitivo, indiferenciado, a un yo en que el otro o la otra es reconocido como diferente al yo, pero no se lo toma como sujeto, sino como objeto generador de placer y displacer, que da paso del narcisismo primario al *amor objetal* (Izquierdo, 1998).

A medida que comenzamos a diferenciar yo/no yo a través del contacto con la realidad exterior, del Ello se desprende del Yo. Éste último se vincula con nuestra biografía personal que se da bajo circunstancias únicas, particulares, individuales (Izquierdo,

1998). El Yo, a partir de este momento, somete a su influencia sectores cada vez mayores y profundos del Ello, poniendo en consideración la seguridad y la autoconservación. Se rige, de este modo, por el *principio de la realidad* (Freud, 2001).

Según Izquierdo,

“el principio del placer conduce a unirse a aquello que se supone producirá satisfacción, el de la realidad nos confronta con las limitaciones y los obstáculos para alcanzar la satisfacción [...] La relación entre el principio del placer y el principio de la realidad no es en sí misma de antagonismo. Bajo el principio de la realidad, contemplamos la felicidad como un objetivo para cuya realización se requiere vencer obstáculos, practicar renunciaciones, y correr el riesgo de experimentar sufrimientos” (Izquierdo, 1998: 137).

Para Freud, la separación entre el yo y la realidad exterior, tiene su origen en la relación con la madre y en el modo en que la madre ha sido a su vez constituida en anteriores relaciones. Sin embargo, ni la madre ni la criatura pueden completar solas el proceso de separación de una respecto de la otra, por lo cual es necesario un tercero para que la criatura realice el paso definitivo. De esta forma, el *tiempo/modo genérico* se construye, en una primera instancia, en las relaciones con la madre y, en segunda instancia, en la complementariedad entre la madre y el padre (Izquierdo, 2001).

El padre es ese tercero en “discordia” que da paso a la resolución del complejo de Edipo. Con ello, el niño o la niña, pierde el lugar que creía tener, y conquista, aceptando la ley, su lugar en el mundo al aceptar su lugar en la familia. La criatura es ahora capaz de ver a la madre, no sólo separada de sí, sino como sujeto deseante de un tercero, y como objeto de amor para ese tercer sujeto. Así, La receta a los conflictos es la LEY (Izquierdo, 1998).

A partir de una diferenciación ulterior del yo, resultado de sentimientos ambivalentes respecto de la figura de autoridad, surge el *Superyó*. De no mediar el amor, esa figura sería sólo un poder que se nos opone, y por tanto no habría conflicto de ambivalencia, sólo el deseo de eliminarla como obstáculo. Pero al mediar el amor, esa figura representa también un ideal, un modelo de lo que deseáramos ser. Cuando los conflictos emocionales son irresolubles, y mientras no encontramos salida para ellos, se vuelven inconscientes. Esta es la parte de nuestro “yo”, que bajo tales circunstancias se convierte en *Superyó*, y que desandando el camino de la represión psíquica, podría volver otra vez a ser consciente (Izquierdo, 1998).

El *Superyó* es el “residuo” y la disolución del complejo de Edipo, y por esta razón es interpersonal. El desarrollo del *Superyó* conlleva y requiere la interiorización no sólo de los padres del individuo, sino también del pasado y de los preceptos contemporáneos

de la cultura en su conjunto, los cuales afectan poderosamente el carácter de nuestra experiencia “interna” (Flax, 1995).

En la fase preedípica, el psicoanálisis observó que niños y niñas no son distinguibles desde el punto de vista psíquico y que ambos sexos exhiben toda la gama de actitudes libidinales, activas y pasivas, desafiando las ideas de una heterosexualidad e identidad de género primordiales. En el caso específico de las niñas, su objeto de deseo, al igual que para los niños, es la madre y no demuestran desarrollos de su feminidad. Por tanto, antes de la fase edípica, la sexualidad del niño y de la niña es maleable y poco estructurada. Cada criatura contiene todas las posibilidades sexuales disponibles para la expresión humana (Rubin, 1998).

La crisis comienza con el complejo de Edipo, cuando el niño y la niña comprenden el lugar que les toca ocupar en el sistema social, y se resuelve cuando aceptan ese lugar, accediendo a él. Constituye un proceso de producción de personalidad sexual, que modela las formas apropiadas de individuos sexuados (Rubin, 1998). De modo que la entrada del sujeto bajo el *tiempo/modo genérico* está marcado por la resolución del complejo de Edipo.

Para el caso del niño, éste conserva tanto su organización libidinal original como el sexo del objeto original deseado. A pesar de renunciar a su madre por miedo a la castración, recibe el falo como prenda simbólica que luego podrá intercambiar por una mujer. Lo único que se le exige es un poco de paciencia. (Rubin, 1998).

En cambio, lo que sucede con la niña es más complejo, llegando Rubin a considerarlo como un acto de brutalidad psíquica a través de cual se prepara psicológicamente a un grupo desde su más tierna edad para convivir con su opresión (Rubin, 1998).

Mientras que para el varón, el tabú del incesto es sobre algunas mujeres, para la niña es un tabú sobre todas las mujeres. De este modo, la niña se vuelve hacia el padre porque sólo a través de él puede entrar en el sistema de intercambio simbólico en que circula el falo. Sin embargo, la única forma en que puede “conseguir” el falo es a través de la relación sexual o en forma de hijo o hija. Al reconocer su castración, la niña accede al lugar de una “mujer” en una red fálica de intercambio. Por medio de este proceso, la niña reprime las partes “activas” de su libido. Por tanto, no sólo se produce un cambio de objeto, sino que además se observa una disminución de los deseos sexuales activos y un aumento de los pasivos, que abre camino a la feminidad. A partir de aquí su estructura libidinal y su elección de objeto son congruentes con el papel del género femenino. Se ha convertido en una mujer: femenina, pasiva y heterosexual (Rubin, 1998).

Tal como plantea Gayle Rubin (1998), la resolución del complejo de Edipo resulta clave para el desarrollo de la identidad femenina y masculina, respectivamente. Y por tanto, para la configuración de lo que Izquierdo llama el modo/tiempo genérico. Reconocer una estructura psíquica propia del patriarcado supone considerar que, bajo dichas circunstancias, se debilita la dimensión del sujeto que remite a la posibilidad de autodeterminación, y debilita también la capacidad de reflexión sobre el grado limitado en que podemos alcanzar la autonomía.

El tiempo/modo postgenérico se refiere a las consecuencias psíquicas de la superación del sexismo. Según Izquierdo (1999b, 2001), una constitución de la subjetividad postgenérica supone la superación del narcisismo primario. Ésta última puede entenderse si se quiere como la superación del par omnipotencia/impotencia, que en un extremo lleva al sujeto a fantasearse como un ser invulnerable, irremplazable, para el que desear y necesitar son dimensiones de la vida irrelevantes, y en el otro extremo lo lleva a experimentar la impotencia, la demanda dirigida a fuerzas superiores. Evidentemente, este par omnipotencia/impotencia - como veremos más avanzado este capítulo, en el apartado "Capitalismo, subjetividad y deseos" (Ver pp. 155) -, tienen una clara vinculación respecto a las exigencias que el capitalismo le plantea a la dimensión psíquica del patriarcado.

La subjetividad postgenérica, por el contrario, supone desarrollar un modo de desear en que se combinan en cada sujeto, los dos deseos universales: amar y ser amado. Poseer y ser poseído. Hacer en, para, con los demás, y aceptar que los demás tengan respecto de cada uno de nosotras y nosotros un papel activo.

Se trata de lograr desarrollar un sentimiento yoico adulto, que suponga el reconocimiento de la realidad y de la inevitabilidad de los otros como sujetos deseantes. Es el reconocimiento de que se convive con otros sujetos, que la realidad es limitada, que uno mismo es limitado, que "todo" no puede ser y sin embargo "algo" es posible (Izquierdo, 1996). Justamente, en esta última idea que plantea Izquierdo, se puede comprender la diferenciación entre *demanda* y *deseo* trazada por Pereña, en el sentido que la demanda de amor, intransitiva, acaparadora, insaciable, se transmuta en deseo al momento en que son asumidos los límites que nos impone la realidad, así como los deseos del otro, dando lugar a que a través del encuentro con el otro, "algo" hagamos juntos posible.

Christopher Lash, en dirección hacia esa misma construcción de sentido, señala que,

“la gran esperanza de maduración emocional parece residir, entonces, en un reconocimiento de nuestra necesidad y dependencia de la gente que, a pesar de ello, sigue siendo distinta de nosotros y se rehúsa a someterse a nuestros caprichos. Descansa en un reconocimiento de los demás, no como proyección de nuestros deseos, sino como entidades independientes con sus propios deseos. En un sentido más amplio, descansa en la aceptación de nuestros límites. El mundo no existe simplemente para satisfacer nuestros deseos; es un mundo donde podemos encontrar placer o significado una vez que entendemos que otros tienen derecho a esos bienes” (Lash, 1999: 291).

“Mujer” y “hombre” a nivel psíquico

Reflexionar sobre el deseo nos lleva al ámbito de la economía libidinal, del cómo y para qué usamos nuestras energías psíquico/somáticas. Recordemos que para Izquierdo, el deseo y el modo en el que se persigue su realización son los dos aspectos fundamentales en la definición de la subjetividad. Si bien la autora considera que la estructura psíquica y la social funcionan con sus propias leyes, la estructura social (económica) sería altamente inestable sin una estructuración psíquica que le fuera afín (Izquierdo, 2007).

Entendemos la estructura psíquica en un doble sentido: por un lado, respecto al modo en que se configura el deseo y el modo en que el sujeto busca alcanzarlos; y, por otro lado, respecto al modo en que se estructura la subjetividad en base a la relación con un otro, en tanto que la posición del sujeto en el deseo y en la acción está respaldada y sostenida por la posición del otro con el que entra en relación, sosteniéndose recíprocamente (Izquierdo, 2011).

Veamos qué tiene de patriarcal la estructura psíquica de hombres y mujeres. La manera como se estructura el ámbito del deseo para las mujeres consiste en tomar como deseo el ser deseada. Ese deseo se traduce en la necesidad de aprobación. Su modo de acción es la “actividad de la pasividad”, conseguir que sea el otro el que haga lo que una desea. En cuanto al modo de acción, consiste en conseguir que los demás encaminen su actividad a satisfacer los deseos que una tiene, sin que hayan sido expresados en forma de demanda. Ésta, al no ser respondida, puesto que se desconoce, emerge directamente en forma de queja y el otro se encuentra en deuda permanente (Izquierdo, 1999b). Recordemos una vez más que estamos hablando de posiciones definidas en una matriz de relaciones normativas que no coinciden necesariamente con los deseos y las acciones de sujetos individuales.

¿Qué soy yo para el otro? Esa es la pregunta clave, según Renata Salecl, a la que la mujer se enfrenta a su deseo como Otro, donde su enigma gira en torno a qué clase de objeto es ella para el Otro. La pregunta que la mujer se plantea no es “¿yo lo amo?”, sino

¿me ama él?”, abandonando la posición de sujeto deseante, para pasar a la de objeto de deseo. Dicha posición Salecl la define en términos de histeria:

“El narcisismo que encontramos en la histeria es un narcisismo fundamental que llega al centro mismo del ser del sujeto. El narcisismo de la histérica está ligado a su desesperado anhelo de certidumbre busca al Otro que le podría otorgar su identidad. Las preguntas y las súplicas al Otro para que le diga quién es ella, qué valor tiene, y qué objeto es, son siempre intentos de superar la escisión constitutiva que marca a la sujeto como ser hablante. La histérica busca el significante que le confiera unidad, completud” (Salecl, 2002: 39).

Aquí debemos recalcar que es siempre el deseo del Otro el que mantiene en movimiento al deseo del sujeto. Esto significa que, por un parte, el deseo de la mujer se desencadena por la forma en que ella percibe el deseo del hombre (por ejemplo, el modo lujurioso en que es mirada por el hombre); pero, por otra parte, también se siente intrigada por el deseo del hombre hacia algo que no sea ella. Podemos decir también que un hombre se vuelve objeto para el deseo de una mujer cuando su pasión se dirige hacia algo que no la involucra (Salecl, 2002).

Si bien el deseo de las mujeres se expresa en el deseo de ser deseadas, no se trata por tanto de un deseo indiscriminado, sino de un deseo que se expresa de una cierta manera y bajo ciertas circunstancias. Recuperando a Freud, Izquierdo señala que la otra cara del deseo femenino es que las personas que se ajustan a este tipo sólo sean capaces de quererse en la medida en que son queridas, quedando sujetas, por tanto, a las leyes de la aprobación y el reconocimiento en los distintos ámbitos de su vida, no sólo en el amoroso.

Se trata, por tanto, de una estructura libidinal plagada de contradicciones dado que, de un lado, todo depende de los demás, a la vez que se manipula el deseo de los otros, con la ilusión que se dominan sus voluntades.

“Esa actitud manipuladora conduce a que los fracasos se vivan con un intenso sentimiento de culpa. Se supone que ser amada solo depende de una misma, como si fuéramos las mujeres las que producimos amor, negando que los hombres sean capaces de experimentarlo por sí mismos, salvo como producto de nuestra voluntad y maniobras. En el fondo, tras esa sobrecogedora precariedad hay un fuerte sentimiento de omnipotencia, al no ser capaz de reconocer que buena parte de las cosas que le pasan están fuera de su control, y al mismo tiempo sentirse responsable de todas ellas” (Izquierdo, 1999b: 6).

En tanto el deseo se estructura libidinalmente en la forma complementaria hombre-mujer, el deseo del hombre es poseer a la mujer; es decir, el deseo masculino es experimentado en forma de necesidad de posesión del objeto de deseo, la mujer (Izquierdo, 2007, 2001, 1999b, 1998). Ambos, mujer y hombre, buscan vanamente en el

otro realizar la promesa del amor romántico, suturar la herida del deseo, completarse. Esa cosa llamada amor, es en realidad una lucha de poder, una lucha por el apoderamiento que no por el empoderamiento.

Entonces, en lo referente a la subjetividad de género, las personas estructuradas con arreglo al tipo *hombre* desean a las mujeres y desean conseguirlas y poseerlas, poniendo en juego su vida si es preciso. Por extensión, implica una orientación al logro, y una disposición combativa que en ocasiones es poco cuidadosa de las consecuencias de los actos. Ambas indican un empobrecimiento libidinal dado que la energía se desplaza al mundo exterior, debilitándose la atención a la propia persona (Izquierdo, 2011).

De modo que para los hombres tiene un precio esta organización del deseo. La carga de objeto, cuando tu objeto de deseo es un objeto exterior, según Freud, lleva a un empobrecimiento de la libido, en el sentido que se pierde capacidad de proteger la propia vida y los propios intereses. En esta línea, Beck considera que “la encarnación del «profesionalismo» hace a los hombres emocionalmente no autónomos en una medida especial. Los hombres se introducen a sí mismos en una división del trabajo que les hace delegar en la mujer aspectos esenciales de su yo y de sus capacidades en el trato consigo mismo” (Beck, 2006: 177).

En síntesis, mientras en el ámbito económico las mujeres son explotadas por los hombres, en el ámbito del deseo Izquierdo considera que los hombres son explotados libidinalmente por parte de las mujeres. La dependencia femenina hacia los hombres para poder garantizar su supervivencia y su posición social, es experimentada por los hombres como desamor, en tanto lo que mueve a las mujeres hacia ellos es el interés.

“En consecuencia, mientras las mujeres dependen de la formación de una pareja para asegurar su posición social, el correlato de los hombres pasa por encontrar a alguien que cuide de ellos, que les atienda, y que lo haga por amor. El dispositivo de control social que alimenta estas pretensiones, es asociar el cuidado con el amor, y situar en posición jerárquica inferior los servicios a las personas respecto de la producción de bienes, desdibujando de este modo el carácter económico de las relaciones entre las mujeres y los hombres” (Izquierdo, 2007: 14).

De este modo, bajo una sociedad patriarcal, Izquierdo (2007) analiza que la mujer no es un sujeto, sino un efecto de poder que, a través de sus relaciones con los demás, busca aceptación y reconocimiento, lo cual no es sino una demanda de amor. En este caso, el móvil de la acción de las mujeres no es el amor que le tienen a las personas objeto de su atención y cuidados, sino el amor que esperan despertar en ellas cuando les cuidan.

Lo interesante a poner en juego a la hora del análisis, es esta idea que lo que mueve a hombres y mujeres es, en última instancia, el deseo de amor, de aceptación, de reconocimiento. La cuestión radica en considerar el modo diferencial en que cada uno busca alcanzarlo y qué sucede a nivel relacional con el destino libidinal del deseo cuando el par complementario hombre proveedor/mujer cuidadora se resquebraja a nivel estructural.

Capitalismo, subjetividad y deseos

Como vimos, la estructura psíquica de una persona se desarrolla a través de un proceso que atraviesa distintos momentos hacia la madurez psíquica, lo cual pone en evidencia que somos seres inacabados y dependientes de los otros. Sin embargo, no se trata de un proceso lineal y progresivo, sino que, por el contrario, cualquiera de esos momentos puede activarse en el sujeto. No sólo acontecimientos específicos de su biografía personal pueden provocar la fijación temporal en alguna de dichas etapas, sino que además el contexto social puede *moldear* aspectos de su subjetividad, para volverlos acorde al sistema.

En el marco del sistema capitalista, uno de los rasgos preponderantes en la subjetividad de los individuos es el sentimiento de omnipotencia, que corresponde a una etapa inicial de nuestro desarrollo psíquico, en la que no logramos diferenciar entre yo y *no yo*. Se trata de un sentimiento, según Izquierdo, que se opone a las relaciones sociales, al suponer que no hay otra realidad más allá de uno mismo y que no se reconoce al otro como sujeto. En consecuencia, bajo un contexto capitalista avanzado, suele ser complicado mantener una posición madura del yo que nos ponga en posición de reconocer nuestras limitaciones, que todo no es posible, pero que, sin embargo, hay grados en los que podemos alcanzar lo que buscamos (Izquierdo, 1996).

Vivimos en una sociedad capitalista que nos hace creer que *todo* es posible, que el futuro está en nuestras manos (omnipotencia), *en la medida que* nos superemos a nosotras y nosotros mismos, por medio del esfuerzo personal. Este es el *único* camino posible que se nos plantea para poder alcanzar nuestras metas. De modo que, según Lash, el narcisismo actual caracteriza por pensar que la voluntad individual es todopoderosa y determina absolutamente nuestro destino.

A cambio, se nos promete que seremos recompensados, en términos económicos y de prestigio (principio de la meritocracia). Sin embargo, no hacemos más que tropezarnos con obstáculos que nos impiden alcanzar la cima; es una cima en la que no cabemos todos y mucho menos *todas*.

Lo más peligroso del sistema capitalista - en términos puramente de formación psíquica - es que los fracasos, son *nuestros* fracasos (impotencia) y nunca les adjudicamos responsabilidad política o pública. Como vemos, la resistencia a reconocer los propios límites se manifiesta, también por el camino contrario, magnificándolos. La impotencia es el otro lado de la fantasía de la omnipotencia. Dado que no somos omnipotentes ni perfectos, somos impotentes e imperfectos.

Mientras que, por su parte, a nivel público, la política degenera en una lucha, no en pro del cambio social, sino de la autorrealización (Sennett, citado por Lash, 1999).

Sin embargo, Lash reconoce que el narcisismo es la mejor forma de lidiar con las tensiones y ansiedades generadas por la vida moderna. Las actuales condiciones sociales tienden a hacer aflorar rasgos narcisistas que están presentes en mayor o menor grado en cada uno de nosotras y de nosotros.

Experimentamos el narcisismo en el mundo contemporáneo de modo paradójico. A la vez, que el narcisismo se caracteriza por considerar que la voluntad individual es todopoderosa y es la encargada de determinar nuestro destino; el narcisismo es la representación de la dependencia. Esto significa que, a pesar de sus ocasionales ilusiones de omnipotencia, la autoestima del narcisista depende de los otros, de quienes requiere infusiones constantes de aprobación y admiración (Lasch, 1999).

De este modo, el narcisista ubica al mundo que le rodea en posición de espejo, en el que busca construir su propia imagen, a partir de la mirada ajena. Por tanto, ese mundo no es su objeto de deseo, sino, más bien, dónde busca verse reflejado y dónde espera encontrar la respuesta acerca de quién es él. Sin embargo, para Lasch, la sensación de seguridad que brinda el espejo resulta transitoria. Por tanto, cada nueva confrontación supone nuevos riesgos.

En este sentido, y en relación a la propuesta teórica respecto al concepto de reconocimiento, los caminos del reconocimiento en el capitalismo se circunscriben a una necesidad competitiva de aprobación y aclamación, donde la omnipotencia del *self-made-man* se desvanece ante la dependencia de la mirada del otro, que no funciona más que como un objeto en cuyos ojos el sujeto busca verse reflejado. Por tanto, en última instancia, el narcisismo representa la dependencia, la autoestima del narcisista depende de otros. Es un sujeto que no puede vivir sin una audiencia que lo admire. "Para el narcisista, el mundo es un espejo" (Lash, 1999: 29).

En una sociedad en la que el sueño del éxito ha sido despojado de toda significación que lo trascienda, los hombres no disponen de ninguna vara, aparte de los logros ajenos, para medir sus propios logros. De este modo, “nada tiene más éxito que la apariencia del éxito” (Lash, 2999: 84). Y lo que se pone en juego para alcanzar el reconocimiento y la aclamación pública no son los actos ni los logros, sino más bien los atributos personales. En este punto, Izquierdo (2003a) coincide en pensar que la subjetividad del hombre se expresa en lo que consigue por el hecho de trabajar, sólo secundariamente en el producto de su trabajo. En otras palabras, lo que un hombre hace en concreto importa menos que el hecho de “lograrlo”.

Para finalizar, nos preguntamos desde la noción liberal de autonomía, “¿qué autonomía se puede reclamar en la medida que existan personas que hay que cuidar?” (Pautassi, 2007: 36). En tanto se trata de una noción que no deja resquicio a la vulnerabilidad humana y a la interdependencia. Se trata, en cambio, de abordar dicho concepto en términos críticos y transformadores de las relaciones sociales, dando el salto entre la dimensión moral individual de la autonomía a su dimensión política colectiva (Gutiérrez, 2011).

En oposición a la ficción de la autonomía y autosuficiencia del individuo liberal moderno, pretendidamente universal, sobre la que se fundan las democracias modernas, la vulnerabilidad y dependencia mutua de los sujetos debe ser constitutiva del lazo social, en términos de responsabilidad recíproca y solidaria ante la precariedad que nos constituye y el peso de las circunstancias vitales e históricas que nos atraviesan.

Si hacemos una lectura tanto de los logros alcanzados como de las transformaciones todavía hoy pendientes, quizá la lucha por la autonomía de las mujeres debe ser reorientada hacia una lucha que posicione el problema del cuidado como responsabilidad de todos/as y de cada uno/a, como lo es también el de la producción de bienes, partiendo de la idea butleriana (2006) que estamos constituidas/os políticamente en virtud de la precariedad social de nuestros cuerpos, de modo que la vulnerabilidad atraviesa y configura no sólo nuestro ser vital como también político.

Así, la autonomía se delinea como proyecto (Castoriadis, 1990), en su doble dimensión personal y colectiva. Esto nos lleva a repensar, incluso, si se trata de un estado o más bien de “un movimiento sin fin” (Castoriadis, 1990: 84), entendiendo la autonomización como un proceso incesante de construcción y deconstrucción junto al otro, abriendo un espacio de interrogación sin límites tanto en el orden de lo individual como de lo social.

En definitiva, el dilema al que nos enfrentamos radica en cómo incorporar a las luchas por la autonomía las demandas de cuidado que nos son impuestas por vivir en un mundo de seres que, por definición, somos física y psíquicamente vulnerables y dependientes unos de otros, más allá de los dictámenes de la división sexual del trabajo. “Esa identidad, en tanto que seres racionales y éticos, exige manifestar una concepción de la buena vida donde ocupe un lugar central la conciencia de la precariedad humana y el compromiso de garantizar conjuntamente las condiciones de nuestra integridad personal, y por tanto no quepa el sexismo” (Izquierdo, 2007b: 233).

Reconociendo la precariedad humana como punto de partida para una redefinición crítica de la noción de autonomía, propongo orientarnos hacia un concepto de autonomía sensible al género, encarnado sobre la base material de la vulnerabilidad de nuestros cuerpos y de la dependencia mutua que ello supone en términos psíquicos como sociales - no ya en términos unilaterales sino recíprocos -, donde el cuidar o ser cuidada/o no sean posiciones estancas y desiguales, sino roles intercambiables en relación a las circunstancias vitales e históricas vividas.

De lo que se trata, en última instancia, para Carrasco es de asumir como única utopía posible “apostar a fondo por el sostenimiento de la vida humana” (2001: s/n). Así, la clave radica en que hombres y mujeres nos comprometamos en sostener la vida de un modo recíproco, fuera de los cánones patriarcales, asumiendo nuestra mutua dependencia en relación a un otro, que nos permita afirmar y reconocer nuestra humanidad.