

DISPOSICIONES MORALES, GÉNERO Y CAPITALISMO: REFLEXIONES ACERCA DE UN ESTRECHO VÍNCULO

Moral dispositions, Gender and Capitalism: Some Remarks on a Close link

ESTELLE FERRARESE*

estelle.ferrarese@u-picardie.fr

Fecha de recepción: 02/05/2024
Fecha de aceptación: 11/12/2024

RESUMEN

Theodor W. Adorno nos instó a considerar la amenaza siempre presente de una neutralización sociopolítica de las condiciones necesarias para la moralidad. Este artículo examina la pertinencia duradera de su diagnóstico de la “frialdad burguesa” en el contexto del trabajo precario. En él sostengo que la tesis que sostiene que estaríamos en una fase emocional del capitalismo es errónea por dos razones fundamentales. En primer lugar, postula la existencia de sólidas disposiciones morales redirigidas hacia objetos impropios, pasando así por alto la pluralidad de mecanismos de subjetivación moral en juego. En segundo lugar, ignora la persistente lógica de género que sustenta y estructura la distribución de estas disposiciones.

Palabras clave: Theodor W. Adorno, capitalismo, disposiciones morales, subjetivación moral, cuidado.

ABSTRACT

Theodor W. Adorno urged us to consider the ever-present threat of a socio-political neutralization of the conditions necessary for morality. This paper examines the enduring relevance of his diagnosis of "bourgeois coldness" in the context of precarious labor. I argue that the prevalent thesis of an emotional phase of capitalism is flawed for two key reasons. First, it posits the existence of robust moral dispositions redirected toward improper objects, thereby overlooking the plurality of mechanisms of moral subjectivation at play. Second, it disregards the persistent logic of gender that underpins and structures the distribution of these dispositions.

* Université de Picardie Jules Verne.

Key words: Theodor W. Adorno, capitalism, moral dispositions, moral subjectivation, care.

Desde los años treinta, y de manera más sistemática en los cincuenta y sesenta, el filósofo Theodor W. Adorno desarrolló una teoría de la precariedad de las disposiciones morales.

Con el término “frialidad burguesa”, Adorno invitaba a concebir la vulnerabilidad del agente moral como un producto social en el que este queda atrapado en una relación consigo mismo y con el mundo que le impide percibir las expectativas morales del otro y responder a ellas. Dicha precariedad está asociada a la amenaza omnipresente de una neutralización sociopolítica de las condiciones de la moral y, en particular, de la disposición a actuar moralmente. Pero ¿qué tesis defendía Adorno exactamente? Según este autor, nuestro contexto social engendra la frialidad burguesa no anegando lo que en cualquier otro contexto serían disposiciones morales “naturales”, sino creando una segunda naturaleza impostada (*falsche*), en lugar de incorporar una forma de atención a los demás. La “naturaleza” humana resultante del proceso histórico y la actividad práctica que caracteriza a la sociedad capitalista no contiene la preocupación que induce a sentirse responsables de los demás, sino todo lo contrario, la indiferencia.

En la fenomenología que Adorno lleva a cabo acerca de la frialidad burguesa, esta contiene la indiferencia ante los otros inherente a la persecución de los intereses propios, la incapacidad de identificarse con el otro, una adhesión precipitada a lo inevitable y un repliegue cuidadosamente articulado en lo privado (Adorno, 2009: 610). Y no consiste únicamente en la pasividad ante el sufrimiento o las expectativas morales del otro, sino que se articula con una “predisposición a adherirse al poder” (Adorno, 2009: 603) y a someterse ante la fuerza y la norma. El capitalismo tardío que Adorno observaba habría hecho imposible cualquier atención incondicional al otro.

Esta frialidad surge, según Adorno, de mecanismos que no podemos describir aquí en detalle, pero cabe señalar, en primer lugar, que son mecanismos que convergen y se condensan en un sistema y, en ese sentido, van más allá de la esfera del trabajo, aunque en ella se despliegan con toda su fuerza.

Concretamente, hace de la atrofia de la experiencia (Adorno, 1998: 59) –que describe en la línea de Walter Benjamin– uno de los primeros resortes de la indife-

rencia ante el otro. La experiencia plena (*Erfahrung*), que radica en la posibilidad de vincular la historia a la vida personal, cede el paso a las *Erlebnisse* atomizadas, vivencias brutas (Benjamin, 1972: 123-132) que, más que fragmentos de existencia inteligibles, son el resultado de la convulsión y el trauma y se convierten en accidentes de los que debemos defendernos. En particular, la organización del trabajo en una fábrica, que altera cada uno de los sentidos, aísla al obrero de toda experiencia y en ella la memoria es remplazada por la respuesta condicionada y el conocimiento práctico por la repetición. La práctica deja de tener significado. Esta atrofia induce una profunda mutación de la relación consigo mismo, con el tiempo y con la naturaleza, pero sobre todo con el otro.

El capitalismo tardío elimina además la posibilidad de entender al otro (y ser entendido) como un ser singular, porque el modelo que el intercambio instauro en el capitalismo se generaliza a tal punto que cualquier objeto (y cualquier sujeto) puede ser intercambiado por otro; en sus cualidades y realizaciones es comparable o medible con cualquier otro. Como afirma *La dialéctica de la Ilustración*, “la sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas” (Horkheimer y Adorno, 1998: 63). En el intercambio, individuos no idénticos se vuelven conmensurables unos con otros, es decir, idénticos. Una conmensurabilidad generalizada indica que las relaciones entre los individuos se degradan a relaciones entre cosas. Junto a Max Horkheimer, Adorno afirma que en la sociedad capitalista plenamente realizada “el ser es contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración. Todo se convierte en proceso repetible y sustituible, en mero ejemplo para los modelos conceptuales del sistema: incluso el hombre singular, por no hablar del animal” (Horkheimer y Adorno, 1998: 131).

Toda la forma de vida capitalista se ve impregnada (y lleva a cabo) esta conmensurabilidad generalizada. Impregna los saberes, estructurando por ejemplo el psicoanálisis, que transforma el sufrimiento en síntoma (Adorno, 1998: 63). Pule y compartimenta los abismos del yo y los convierte en productos a gran escala: mis desajustes son la garantía de mi conformidad y la herramienta de mi comparabilidad. La intercambiabilidad generalizada infunde también los valores y las gramáticas políticas, poniéndolos al servicio de la frialdad burguesa; lejos de constituir un principio de justicia, la igualdad, concebida como equivalencia, no es más que un principio de indiferencia. Armoniza también -tal vez, ante todo- el mercado de trabajo y las relaciones en el mundo del trabajo; los trabajadores devienen objetos

comparables entre sí con el propósito de permitir un análisis en términos de costes y beneficios, pero también en el sentido de que la división burguesa del trabajo exige individuos que se modelen “en cuerpo y alma según el aparato técnico” (Horkheimer y Adorno, 1998: 83).

Al borrar la singularidad, al moldear los seres humanos según el mercado, que ya han sido instrumentalizados (y siguen siéndolo) en función de este, pero también al concebir la naturaleza como diferente y opuesta al ser humano, la generalización de la forma-intercambio imposibilita cualquier forma de atención al otro.

Pero Adorno también asocia, de manera recurrente, la frialdad a otra lógica: es inseparable de la lógica de la autoconservación. El impulso hacia la autopreservación y la preservación de los propios intereses es, a su parecer, el principio de la sociedad capitalista y del ser humano que esta precisa: el sujeto. El instinto primario de la autoconservación se convierte, en la forma de vida capitalista, en un imperativo, una institución, el único registro de acción posible (Adorno, 2009: 689). Y su correlato es la frialdad. Al requerir una mezcla de sentido de las realidades, de evaluación precisa de las relaciones de fuerza, de capacidad de adaptación y de brutalidad hacia el otro, aniquila toda atención al otro y toda preocupación por otra existencia que no sea la propia.

De este conjunto de mecanismos resulta que en el mejor de los casos los individuos son, unos para otros, medios que contribuyen a un cálculo estratégico para un fin determinado. La forma-intercambio, la generalización de las experiencias brutas y la subordinación de la consciencia moral al imperativo de la autoconservación determinan las evaluaciones del individuo, la asignación del respeto y de la atención, y la sociedad se compone, por su parte, de mónadas disociadas, incapaces de solidarizarse, que “se cierran tan encarnizadamente a su dependencia real de la especie como al aspecto colectivo de todas sus formas y contenidos de conciencia” (Adorno, 1984: 310).

Y para Adorno, como también para Horkheimer, esta perversión de la relación consigo mismo y los otros adquiere concretamente la forma de una neutralización de la capacidad de verse afectado por el *sufrimiento* del otro, y de una ceguera ante el dolor y la pena, ceguera que ellos consideran una de las condiciones del progreso: “el dominio permanente sobre la naturaleza, la técnica médica y la no médica, recibe su fuerza de esta ceguera; más aún, ella se ha hecho posible sólo merced al olvido” (Horkheimer y Adorno, 1998: 275).

La retórica apocalíptica y el afán filosófico por dar cuenta de su época suelen dar un aspecto desfasado a la obra de Adorno. ¿Qué puede decirnos sobre el avatar actual del capitalismo, caracterizado por el declive de la producción industrial (al menos en el mundo occidental), la revolución digital o la financiarización del capital y una dinámica de privatización y de comercialización de lo que hasta ahora era considerado como bienes públicos, fenómenos que instituyen una nueva etapa de mercantilización del mundo y que dan lugar a profundas transformaciones de la organización del trabajo, una mutación de la gestión y un transformación radical del salariado (por ejemplo, por la disolución de las fronteras de la jornada de trabajo)?

Más exactamente, ¿qué persiste del diagnóstico de una “frialidad burguesa” en la era del trabajo precario, donde la flexibilidad del mercado de trabajo implica, para ciertas categorías de individuos, no solo una fragilización de su estatus social, sino también una amenaza sobre su alojamiento, su identidad o incluso su relación con el tiempo (Standing, 2011)? ¿Qué explica sobre un fenómeno de precariedad que parece constituir una experiencia total, al comprometer concretamente la posibilidad del individuo de constituirse como individuo autónomo, es decir, de hablar y actuar en nombre propio? Robert Castel ha señalado, en efecto, que la capacidad de actuar depende siempre de los apoyos colectivos que esta encuentra en la organización social (Castel, 2016): para poder actuar de manera independiente un individuo necesita “apoyos”, es decir, depende de una “cualidad social”, hecha de derechos, recursos y protecciones suficientes. Y esto es justamente lo que niega la experiencia de la precariedad, que se extiende desde el mundo del trabajo hasta las relaciones sociales.

¿Cómo se articulan pues la precarización del trabajo y la precariedad de las disposiciones morales?

Desde hace una quincena de años se ha desarrollado una abundante literatura que trata de probar la emergencia de una fase emocional del capitalismo, en la que ya no sería precisa la frialdad y donde, por el contrario, el aumento de la plusvalía dependería de una movilización emocional de la subjetividad de todos los trabajadores. Quienes sostienen esta idea describen un mayor compromiso psíquico de los asalariados en el trabajo –de precarios y no precarios–, que va acompañado de una conformación de las emociones y un recurso aparente a ciertas fuentes morales con el fin de inducir la realización de ciertas tareas y garantizar determinados comportamientos en el lugar de trabajo.

Aquí vamos a argumentar que la tesis de un capitalismo empático es falsa, por dos razones. En primer lugar, porque al esbozar algunas disposiciones morales (que, aunque desviadas hacia objetos impropios, seguirían manteniendo su fortaleza), omite la pluralidad de mecanismos de subjetivación moral operantes; en segundo lugar, porque elimina la lógica de género que sigue imperando en la distribución de estas disposiciones, en el mundo del trabajo y más allá de él, tema que es ajeno a Adorno, pero del que han dado buena cuenta muchas décadas de investigación feminista.

1 CONSIDERACIONES SOBRE EL GIRO “EMOCIONAL” DEL CAPITALISMO

Hoy parece admitirse que, aunque nuestras existencias se hayan vuelto precarias, este no es (o ya no es) el caso de nuestras disposiciones morales.

Michael Hardt y Antonio Negri defienden, a lo largo de sus publicaciones conjuntas y especialmente en su definición del término “multitud”, la idea de que el modo de producción inmaterial que caracteriza nuestra época hace difícil la distinción entre la producción de mercancías y la producción social de subjetividades; subjetividades que tienen su propia singularidad. Y en lugar de sustraer el trabajador a la sociabilidad para llevarlo hacia la materia muerta, el capitalismo contemporáneo lo instalaría en una intersubjetividad perenne, atravesada de afectos, algo que refleja a nivel empírico la importancia actual de los empleos dedicados a las relaciones humanas de los cuidados, el trabajo reproductivo y la educación. El *trabajo inmaterial*, “el trabajo que crea bienes inmateriales, como el conocimiento, la información, la comunicación, una relación o una respuesta emocional” (Hardt y Negri, 2004: 136), se basará casi siempre en un “trabajo afectivo”, un trabajo que implica suscitar o manipular en el otro afectos como el sentimiento de confort, la satisfacción o el amor. “No obstante, este trabajo afectivo no produce sino relaciones sociales y formas de vida” (Hardt y Negri, 2004: 139). Por ello ambos autores consideran que tiene un potencial de transformación positiva. En su propia lógica, el trabajo inmaterial, que activa continuamente nuevas colaboraciones entre subjetividades siempre singulares, sienta las bases de un poder constituyente entregado a la “multitud”. Este horizonte de emancipación lo plantean Hardt y Negri de acuerdo con el diagnóstico de que este trabajo inmaterial, modelo que proscribió al sujeto indiferente y no comprometido observado por Adorno, se ha convertido en

hegemónico desde el punto de vista cualitativo, es decir, que impone ya sus tendencias a otras formas de trabajo y concretamente al trabajo industrial.

En un tono más pesimista, también se afirma que la financiarización del capitalismo y el deterioro de las condiciones de trabajo a consecuencia de formas de gestión que tienden a exigir competencias subjetivas sin límites difuminan las fronteras entre esfera privada y esfera pública profesional, y entre acción estratégica y acción orientada al otro. Como ha señalado Axel Honneth, “no se espera ya de un “emprendedor de sí mismo” la realización adecuada de una tarea en función de estándares de producción externos, sino también la disponibilidad para lograr objetivos, fijados más o menos según su propia responsabilidad, movilizándolo recursos y competencias comunicacionales y emocionales” (2009: 363 y ss.). No solo se entrelazan los imperativos económicos y las relaciones de amistad, sino que los asalariados se ven incitados a desarrollar un “auténtico” interés por el otro y por el mundo, algo a lo que se entregan con especial facilidad al entender la relación que tienen con su trabajo no como la realización de una necesidad o una obligación social, sino como el medio principal para la autorrealización.

También es posible actualizar algunos usos restringidos y estandarizados de la empatía o, más exactamente, una desigual distribución de la cantidad, la calidad y algunos usos de la empatía en el espacio social. La organización del trabajo hace que algunos usos de la empatía se vuelvan imposibles (da lugar, por ejemplo, a una desvinculación respecto a la situación de algunos compañeros de trabajo) y, al mismo tiempo, se basa en ella al orientar los usos que siguen siendo autorizados, por ejemplo, concentrándola en ciertas propiedades del resto de individuos y grupos. El capitalismo contemporáneo, en lugar de imposibilitar el atender al otro, atraería la empatía hacia la cooperación con los superiores jerárquicos más que con los iguales, y la incorpora a las misiones de pacificación y prevención de conflictos (Cukier, 2014: 375-411).

En *Intimididades congeladas*, Eva Illouz define de manera más sistemática la forma actual del capitalismo como “capitalismo emocional”, es decir, como “una cultura en la que las prácticas y los discursos emocionales y económicos se configuran mutuamente y producen lo que considera un amplio movimiento en el que el afecto se convierte en un aspecto esencial del comportamiento económico y en el que la vida emocional –sobre todo la de la clase media– sigue la lógica del intercambio y las relaciones económicas” (Illouz, 2007: 19-20). La investigación de Illouz discrepa desde el principio con el diagnóstico de Adorno, pues considera que el mundo del

trabajo capitalista, lejos de estar desprovisto de emociones, estuvo siempre saturado por un tipo de afecto regido por un imperativo de cooperación (Illouz, 2010: 111). Aun así, esta autora trata de identificar una mutación que tuvo lugar hace una treintena de años; con el nombre de inteligencia emocional, la empatía ha sido considerada progresivamente una “competencia profesional” (Illouz, 2007: 56), por ser indicadora de una capacidad para forjar y mantener relaciones sociales. Por ello se ha convertido en un criterio de evaluación de los asalariados en la empresa. Y el fenómeno va más allá de las relaciones entre gente cercana; no solo las emociones que tejen la esfera íntima se ven ajustadas a esta competencia, sino que el mercado aporta las categorías en las que se concibe y manifiesta la afectividad. La preocupación por los demás parece constituir, por consiguiente, un engranaje clave de funcionamiento del mundo del trabajo, del mercado y de las relaciones sociales en el capitalismo.

Ante el auge de la cuestión del vínculo existente entre la cultura de las disposiciones morales y el desarrollo del capitalismo contemporáneo, nos parece necesario en primer lugar señalar que, aunque en la actualidad el capitalismo opere ciertamente mediante una instrumentalización y una orientación de los afectos (de algunos de ellos, en determinadas circunstancias y con ciertos propósitos), esto solo significa una revisión parcial de la tesis de una precariedad de estas disposiciones. Esto es lo que indica sin ambages Christophe Dejours, quien muestra en su obra que el contexto de pruebas y evaluaciones permanentes es lo que ha permitido la generalización en el mundo del trabajo de una participación dócil al “trabajo sucio”, es decir, a la fabricación de la injusticia social y una insensibilidad al sufrimiento del otro (Dejours, 2009). La evaluación constante del rendimiento individual encuentra un eficaz complemento en la equivalencia planteada entre virilidad y capacidad para infligir una violencia al otro, mientras que la indiferencia se convierte en el indicador de una fuerza de carácter y de un sentido de las responsabilidades colectivas. Asimismo, la “vitalidad moral” (*moral fitness*) del líder –descrita por los psicólogos, según Eva Illouz, como una competencia emocional– incluye a la vez una empatía y una actitud amistosa que trata de demostrar su capacidad para cooperar con el otro, y un autocontrol que opera a través del distanciamiento ante el otro (Illouz 2010: 192).

Más importante aún es defender el siguiente argumento. Efectuar un trabajo emocional destinado a intensificar mi cooperación y demostrar mi capacidad para inspirar confianza y entender las necesidades de los miembros de mi equipo en su

singularidad implica, probablemente, extraerlo de un tipo de saber moral parecido al que subyace a la preocupación por los demás. No obstante, esta preocupación nos parece que debe definirse –en la línea de Adorno y de la ética de los cuidados, sobre las que hablaremos en breve– como una atención a las necesidades y al sufrimiento del otro indisociable de la acción que trata de ponerles fin. La atención a lo particular surge en los gestos. No se expresa en ellos, como si en ellos se externalizara o se diera forma a un contenido moral preexistente en la consciencia. Solo existe en estos gestos. En este sentido, la emergencia de una era emocional del capitalismo no basta para demostrar el fin de la indiferencia generalizada en la forma de vida capitalista, aun cuando el afecto perseguido invite a ponerse en el lugar del otro.

Es más, las investigaciones contemporáneas abordan la movilización de los sentimientos morales en las relaciones que tienen lugar en el espacio de trabajo, y concretamente en la empresa, y en cómo este aprendizaje infecta las relaciones íntimas. En otras palabras, entre los elementos causales que Adorno identifica para explicar el imperio de la “frialdad burguesa”, las diferentes investigaciones citadas aquí solo abordan la autoconservación. En sus descripciones de una fase del capitalismo caracterizada por una indiferenciación entre la acción instrumental y la atención al otro, evidencian efectivamente una mutación de lo que Adorno y Horkheimer denominan la decisión constitutiva de la sociedad burguesa: engañar o perecer (Horkheimer y Adorno, 1998: 113). Esta elección moviliza ahora afectos y, entre ellos, formas de empatía, en contradicción con el análisis de Adorno. Las otras dimensiones exploradas por Adorno para entender la forma de vida capitalista (la atrofia de la experiencia vivida y la conmensurabilidad e intercambiabilidad), no las cuestionan ni abordan quienes sostienen la tesis del capitalismo emocional. Y, sin embargo, la experiencia vivida, en el sentido de experiencia articulada por fenómenos de rememoración y expectativas que permiten confrontar todos los aspectos de una cosa o de un acontecimiento, está probablemente tan atrofiada por la textura digital contemporánea de las relaciones de trabajo como lo estaba, en los años treinta, debido al frenesí técnico que acompañó al trabajo en la fábrica. La mera sucesión de experiencias instantáneas, sin traza alguna, que ha venido a substituir a la *Erfahrung*, fue recientemente documentada por Hartmut Rosa en *Alienación y aceleración*, libro que describe una situación (la nuestra) en la que las experiencias “ya no tienen fuerza cohesiva para las expectativas”; una era contemporánea caracterizada por tal aceleración social que, tanto a nivel individual como co-

lectivo, “rompe la conexión entre pasado, presente y futuro de forma que transforma los espacios creativos supuestamente autónomos en un espacio estático de estancamiento fatalista” (Rosa, 2005: 454). Por su parte, la liquidación de lo singular que, según Adorno, tiene lugar en la forma-intercambio se difracta sin fin. La conmensurabilidad generalizada se ve redoblada y refinada por la multitud de fenómenos de evaluación que surgen tanto en la empresa como fuera de ella, mientras que el fetiche de la generalidad en las ciencias sociales y su fascinación por su propia obra de cuantificación es ahora total.

2 EL PERSISTENTE AÑADIDO DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

Por otra parte, la tesis de una porosidad de la frontera entre preocupación por los demás e imperativos del capitalismo sugiere (o va acompañada explícitamente de) una desaparición de la distribución desigual y de género de ciertas disposiciones morales.

Se trata, sin embargo, de un fenómeno cuya existencia ha sido firmemente respaldada por las teorías de los cuidados y otras corrientes feministas, que han demostrado, desde su aparición a finales de los años ochenta, que la organización por género del trabajo de responsabilización ante la vulnerabilidad y el sufrimiento se basa en una economía general de los afectos. La capacidad de respuesta ante la angustia y la aptitud para percibirla, lejos de ser cuestiones de sensibilidad inherente o reacciones afectivas irrefrenables, son fruto de una distribución socialmente organizada según el género. En otras palabras, las disposiciones morales propiamente dichas son asignadas de manera diferenciada por ciertas estructuras de dominación con el fin de garantizar una continuidad, tanto en las actitudes como en las actividades, entre el mundo del trabajo oficial y los espacios del trabajo “reproductivo”.¹

El que algunas personas –en su mayoría sujetos masculinos– alimenten una tendencia a eximirse de ciertas tareas y otras –en su mayoría sujetos femeninos–, la certeza de que algunas situaciones de dependencia no dan opción a no responder ante ellas procede de una multitud de dispositivos que apuntalan la dominación masculina: construcciones ideológicas, sedimentación de roles de género, guiones biográficos, incorporaciones de las estructuras sociales, fantasías de amor romántico, etc. que se acumulan sin realmente chocar entre sí.

¹ También existen variantes esencialistas de la ética de los cuidados, pero no vamos a entrar en ellas.

La autoestima es así un potente mecanismo motivacional que conduce a asumir de buen grado tareas y deberes que sirven a la sociedad en su orden basado en el género. La autorrealización depende así, para algunas personas, de la fidelidad a algunos sentimientos morales. Carol Gilligan ha demostrado en este sentido que “aunque la independencia de juicio y de acción sea considerada como algo propio de la edad adulta, las mujeres se juzgan a sí mismas y son juzgadas en función de los cuidados y las atenciones que prodigan a los demás” (Gilligan, 1982: 70, traducción propia). De este modo se señala una organización del trabajo basada más en la promesa de una relación consigo no-dolorosa que en el mandato identitario bajo amenaza de sanción social.

En el contexto profesional, la idea de vocación borra igual de eficazmente el reparto de las responsabilidades, atribuyendo una anterioridad del sujeto al trabajo que este lleva a cabo. Así, algunas personas contarían con aptitudes para realizar tareas relacionadas con la angustia de los demás y ciertas formas de dedicación y se sentirían, correlativamente, interpeladas por ellas, mientras que otras personas no contarían con estas aptitudes ni esta interpelación (Molinier et al, 2010: 14).

Algunas teóricas de los cuidados nos recuerdan que conocer la vulnerabilidad y responder ante ella no es algo que preceda necesariamente al gesto de hacerse cargo de ella, sino que resultan también de dicha responsabilización y por ello la preocupación por los demás es propia de quienes (en su mayoría mujeres) tienen asignado este trabajo de los cuidados. Las *actividades* de los cuidados engendran a su vez la sensibilidad que exigen, pues la preocupación por los demás nace de la actividad práctica de hacerse cargo de sus necesidades. Según la versión de este enfoque desarrollada por Sandra Laugier, en toda sociedad existe una economía de la atención y los fenómenos de invisibilidad (que afectan, por ejemplo, a la existencia de una angustia o de una necesidad) deben ser entendidos como resultantes de la falta de atención habitual. Las realidades desatendidas no necesariamente se disimulan, sino que pueden estar directamente “ante nosotros, expuestas a la vista de todo el mundo” (Laugier, 2010: 187), pero sin estar incluidas entre *lo que importa*. El obligado contacto cotidiano con lo que no es tenido en cuenta agudiza una atención particular, y una preocupación al respecto.

La existencia de reglas de sentimientos, es decir, expectativas sociales asociadas a sentimientos relacionados con la definición convencional de una situación, señaladas por Arlie Hochschild, especialmente en *The Managed Heart*, también permite explicar la distribución de género de ciertas disposiciones morales. En esta obra, la

socióloga revela que los individuos son capaces de realizar un trabajo emocional, en respuesta a la obligación de ajustar sus sentimientos a la situación, modificando su grado o cualidad. Estas “reglas de sentimientos” varían en función de los grupos sociales (Hochschild, 2012: 56). Ciertas formas de organización del trabajo han desarrollado maneras de invertir en relaciones empáticas entre salarizados y clientes (Hochschild, 2012: 110) para orientar el trabajo emocional de los trabajadores. Según el análisis pionero que hace Hochschild de la instrumentalización por parte del capitalismo de ciertas disposiciones, el trabajo emocional lo realizan en ciertas profesiones tanto los hombres como las mujeres, pero es más frecuente y denso en el caso de las mujeres.² La principal razón avanzada por Hochschild es que las mujeres tienden a utilizar sus sentimientos como recurso en la medida en que se ven privadas de otro tipo de capital (simbólico o material). También subraya que el vínculo entre estructuración de género de las emociones y dominación se estrecha por la especialización de las mujeres en el trabajo emocional que reafirma, alimenta y celebra el bienestar y el estatus de los demás.

Pero según la tesis, actualmente hegemónica, de una fase empática del capitalismo la nueva organización del trabajo favorece las disposiciones morales de todos los sujetos, tanto femeninos como masculinos. Ni Hardt y Negri ni Honneth analizan cómo la organización del trabajo contemporánea recurre a las emociones y recursos morales de hombres y mujeres, postulando por tanto su homogeneidad.

En *La salvación del alma moderna*, Illouz sostiene que, en la transformación del capitalismo analizada en sus obras anteriores, las distinciones de género pierden virulencia, hasta tal punto que habla de una “androgenización” de las conductas emocionales (Illouz, 2010: 29). La figura del directivo empático pondría así fin al imperativo masculinizado de comportamiento frío y racional, lo que induce a Illouz a concluir que las distinciones simbólicas entre atributos femeninos y atributos masculinos habrían quedado caducas en el mundo profesional. Illouz evoca una nueva estratificación emocional: la línea de fractura ya no estaría entre hombres y mujeres, sino entre clase media y clases populares, con la competencia emocional como marcador de pertenencia a un grupo educado y ampliamente globalizado (Illouz, 2010: 195).

A las mujeres se les sigue impulsando, no obstante, a cultivar un extra de sentimientos morales, con independencia de la clase social a la que pertenezcan. Este

² La investigación empírica que sirve de base para su reflexión se llevó a cabo con el personal de a bordo de una compañía aérea.

extra garantiza siempre la realización de un trabajo no remunerado o mal remunerado y desprovisto de derechos, recursos y protecciones que garanticen cierta seguridad social; en resumen, un trabajo precario. Y también presupone el auge de un consumo “ético”.

Son muchos los estudios que describen sin equívocos la inmovilidad en la distribución de las actividades asociadas a los cuidados. De manera general, la persistente falta de implicación de los hombres a la hora de hacerse cargo de las necesidades y los cuerpos ha sido ampliamente documentada por la sociología³. Es además el único aspecto de la condición femenina en el que esta disciplina constata una ausencia casi absoluta de cambios. Y aunque no a todas las mujeres se les asignen estas actividades, las responsabilidades se reparten en una escala jerarquizada entre mujeres, en cuya base se encuentran las mujeres racializadas o migrantes.

Como resultado de la “crisis” de los cuidados, en Occidente se han puesto en marcha muchos movimientos para la organización de los cuidados. A veces se constata una mercantilización de los cuidados (su remisión al mercado), otras veces una refamiliarización de los cuidados acompañada de una mercantilización, por ejemplo, mediante la regulación de la posibilidad de remunerar a los familiares que prestan la ayuda, y otras veces observamos incluso un juego de entrada y salida en el ámbito público de ciertas tareas de cuidados y formación. Aun así, estas recomposiciones no afectan a los límites del género. Si bien suelen dar lugar, en cada hogar, a acuerdos complejos de actividades remuneradas y no remuneradas, los estudios muestran que siempre implican un “responsable principal” que es, en la aplastante mayoría de los casos, una mujer (Damamme y Paperman, 2010: 133-157).

El elemento emocional de este trabajo de los cuidados es fundamental. En primer lugar, porque su realización, éxito y encaje con la situación concreta y la particularidad de las necesidades asumidas depende de una forma de preocupación. Ante todo, la disposición moral es también una garantía de la abnegación de la persona que cuida de otra. Y esto es precisamente lo que concurre en el valor de este cuidado, porque es lo que escapa a la cuantificación del tiempo asalariado, o bien porque su propia compensación sería contraria a su finalidad.⁴ En otras pala-

³ Véase, por ejemplo, Pailhe y Solaz (2009) o Méda (2008).

⁴ Ueno Chizuko ha señalado en este sentido la activa oposición de las mujeres japonesas a la remuneración de sus cuidados al estar convencidas de que es un trabajo inestimable, realizado por amor (Chizuko, 2016).

bras, es la consistencia de las disposiciones morales lo que permite y estructura la precariedad del trabajo de las mujeres y abre la posibilidad a su explotación.

Pero también es posible observar otras manifestaciones de esta perseverancia de una diferencia de género en la preocupación por los demás. El extra de género de las disposiciones morales está detrás de nuevos mercados a través del desarrollo de un consumo “ético”, un comercio “justo” o compras “responsables”. El papel de las mujeres en el éxito de este nuevo mecanismo del capitalismo, que activa una preocupación por la naturaleza o por desconocidos maltratados por el destino, ha sido recogida en gran cantidad de estudios.⁵ Las mujeres son las primeras compradoras y el objetivo privilegiado del marketing de este tipo de comercio, y en particular del “*cause marketing*”, campañas que asocian empresas y asociaciones sin ánimo de lucro en la promoción simultánea de una causa social o medioambiental y de una mercancía (por ejemplo, reservando una parte del precio de la compra de cada producto vendido en beneficio de la asociación) (Hawkins, 2012). Simétricamente, las ciencias sociales han objetivado las estrategias desplegadas por los hombres practican este tipo de consumo ético, para evitar que su identidad de género se vea amenazada, estrategias que comportan concretamente una racionalización de este tipo de consumo (Shang y Peloza, 2016). También en esta modalidad el capitalismo y el orden de género se refuerzan mutuamente a través de la preocupación por los demás. El capitalismo, aunque se haga emocional no modifica en nada las fronteras del género.

Si miramos la sociedad contemporánea a través de los ojos de Adorno, descubriremos, en contra de las tesis actuales sobre un capitalismo que habría entrado en una fase empática, la producción de sujetos desatentos que “olvidan” constantemente el sufrimiento y las necesidades de los demás. En algunos de estos sujetos -femeninos-, a esta frialdad fundamental va adherida una disposición para los cuidados, limitada a las formas que resultan valiosas para el mercado, tanto de trabajo como de bienes, y a sus condiciones de posibilidad. La preocupación por los demás, compatible en su distribución de género con el capitalismo, obliga por el contrario a considerar lo que Adorno omitió: la conmensurabilidad generalizada no es la otra cara de la inconmensurabilidad o de la singularidad, porque puede alimentarse de esta. Dicho de otro modo, el capitalismo puede consolidarse a fuerza de inconmensurabilidad y singularidad, la que surge de una preocupación por

⁵ Véase, por ejemplo, Mathe y Hebel (2013). Me permito aquí hacer referencia a mi libro *Le Marché de la vertu* (Ferrarese, 2023).

un otro en particular, de una atención a sus necesidades únicas, a su propio sufrimiento, singularidad que, sin embargo, se disuelve en el proceso. Pero esta consolidación se basa en un acantonamiento de la preocupación en tareas, esferas y un género bien delimitado.

Por último, cabe señalar que la subjetivación moral así lograda va ahora acompañada, tanto en hombres como en mujeres, con una retórica de los cuidados y el sentimiento, porque la frialdad ya no puede expresarse ni asumirse. Así lo ilustran las oleadas de “solidaridad” que inundan las redes sociales sin salir de ellas, y que estructuran exhibiciones de sí mismo en Internet con fines de reconocimiento. Y esto es lo que deja entrever el énfasis, entre las competencias de gestión necesarias, en la capacidad de ponerse en el lugar de los demás, justo cuando la relación asalariada está completamente moldeada por el imperativo de la autoconservación y el olvido de los demás. El surgimiento de esta retórica que llegó a observar Adorno se corresponde a nuestro parecer con lo que Slavoj Žižek describe acerca de la interpelación como forma de subjetivación, que funciona precisamente porque el sujeto interpelado se percibe a sí mismo como una persona humana en sentido pleno. Žižek nos recuerda que cuando alguien afirma que “a mí se me reconoce por este lugar concreto que ocupo en el mundo social, pero ojo, no soy solo eso, soy mucho más”, cuando alguien tiene este tipo de discurso sobre sí mismo, no hay que ver en él un testimonio del fracaso de la interpelación, sino por el contrario un indicador de su rotundo éxito (Žižek, 2001). Mostrarme y ser reconocido como atento a las necesidades de los demás es precisamente un indicador de que mi subjetivación “fría” está totalmente lograda. La precariedad de las disposiciones morales culmina con su disimulación.

Traducción del francés de Yago Mellado

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1984): *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- ADORNO, Theodor W. (1998): *Minima Moralia*, Madrid: Taurus.
- ADORNO, Theodor W. (2009): *Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones*. Entradas, en *Obra Completa 10/2*, Madrid: Akal.
- BENJAMIN, Walter (1972): “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Iluminaciones II*, Madrid: Taurus.
- CASTEL, Robert (2016): “The Rise of Uncertainties”, *Critical Horizons* 17 (2), pp. 160-167, doi:10.1080/14409917.2016.1153886.

- CHIZUKO, Ueno (2016): "From Labor of Love to Care Work", ponencia en el seminario "The Meaning of Care in Different Traditions" de la Universidad Doshisha (Kyoto).
- CUKIER, Alexis (2014): "Pouvoir et empathie: Philosophie sociale, psychologie et théorie politique", tesis de filosofía de la Universidad Paris-Ouest Nanterre.
- DAMAMME, Aurélie y Patricia PAPERMAN (2010): "Care domestique: Délimitations et transformations", en Molinier et al. *Qu'est-ce que le care?*, París: Payot.
- DEJOURS, Christophe (2009): *Trabajo y sufrimiento. Cuando la injusticia social se hace banal*. Madrid, Modus Laborandi.
- FERRARESE, Estelle (2023): *Le Marché de la vertu. Critique de la consommation éthique*, París : Vrin.
- GILLIGAN, Carol (1982): *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge: Harvard University Press.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI (2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona: Debate.
- HAWKINS, Roberta (2012): "Shopping to Save Lives: Gender and Environment Theories Meet Ethical Consumption", *Geoforum* 43 (4), pp. 750-759, doi:10.1016/j.geoforum.2011.12.009.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell (2012): *The Managed Heart Commercialization of Human Feeling*, Londres: University Of California Press.
- HONNETH, Axel (2009): *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: FCE/UAM.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO (1998): *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- ILLOUZ, Eva (2007): *Intimididades congeladas: Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires: Katz.
- ILLOUZ, Eva (2010): *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires: Katz.
- LAUGIER, Sandra (2010): "Le sujet du care", en Molinier et al. (eds). *Qu'est-ce que le care?* París: Payot.
- MATHE, Thierry y Pascale HEBEL (2013): "Comment consomment les hommes et les femmes", informe del CREDOC n.º 309.
- MEDA, Dominique (2008): "Pourquoi et comment mettre en œuvre un modèle à "deux apporteurs de revenu/deux pourvoyeurs de soins"?", *Revue Française de Socio-Economie* 2 (2), pp. 119-139, doi:10.3917/rfse.002.0119.
- MOLINIER, Pascale, Sandra LAUGIER y Patricia PAPERMAN (2010): "Introduction", en *Qu'est-ce que le care?* París: Payot.
- PAILHE, Ariane y Anne SOLAZ (2009): *Entre famille et travail, des arrangements de couples aux pratiques des employeurs*, París: La Découverte.
- ROSA, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.

- SHANG, Jingzhi y John PELOZA (2016): "Can Real Men Consume Ethically? How Ethical Consumption Leads to Unintended Observer Inferences", *Journal of Business Ethics* 139, pp. 1-17, doi:10.1007/s10551-015-2627-z.
- STANDING, Guy (2011): *The Precariat: The New Dangerous Class*, Londres: Bloomsbury.
- ZIZEK, Slavoj (2001): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós.