

Vida íntima y libertad personal¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n60.07>

RODRIGO STEIMBERG²

<https://orcid.org/0000-0002-7153-235X>

Universidad Nacional de Hurlingham/Conicet, Argentina

steimbergr@gmail.com

TAMARA SEIFFER³

<https://orcid.org/0009-0002-9550-0368>

Universidad Nacional de Quilmes/Conicet, Argentina

seiffertamara@gmail.com

Cómo citar este artículo: Steimberg, R. & Seiffer, T. (2026). Vida íntima y libertad personal.
Tabula Rasa, 60, 143-166. <https://doi.org/10.25058/20112742.n60.07>

Recibido: 13 de diciembre de 2025

Aceptado: 19 de julio de 2026

Resumen:

Este artículo aborda la forma que asume la *vida íntima* en las sociedades capitalistas. Desde el enfoque unitario propuesto por la crítica de la economía política, sostenemos que la *vida íntima* adopta una forma social que resulta de producirnos como personas que personificamos relaciones sociales cosificadas. Diversos estudios han mostrado que la familia capitalista es un ámbito de reproducción de la fuerza de trabajo y que la vida íntima tiene un carácter social; sin embargo, suelen presentarla como un espacio de libertad individual escindido de su determinación histórica. Frente a ello, sostenemos que la aparente contradicción entre vida social y vida íntima resulta de un modo de organización en el que los vínculos personales portan potencias sociales que no dominamos. Analizamos la individuación humana como metabolismo social mediado por el trabajo, examinamos la individualidad específicamente capitalista y concluimos que la vida íntima es una forma de producción de la individualidad libre.

Palabras clave: vida íntima; libertad personal; modo de producción capitalista; crítica de la economía política; enajenación; subjetividad.

¹ El artículo es resultado de nuestro trabajo como investigadores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet).

² Dr. en Ciencias Sociales. Docente de grado de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

³ Dra. en Ciencias Sociales. Docente de grado y posgrado de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Intimate Life and Personal Freedom

Abstract:

This article addresses how *intimate life* is viewed in capitalist societies. Drawing on a unitary approach posed by the critique of political economy, we argue that *intimate life* adopts a social form resulting from seeing ourselves as personifying reified social relations. Several studies have shown that labor force is reproduced in the capitalist family. In that sense, intimate life has a social dimension. However, it is often presented as a dimension of individual freedom, detached from its historical mandate. We argue that the apparent contradiction between social and intimate life is the result of a form of organization where personal ties hold social forces beyond our control. We analyze human individuation as labor-mediated social metabolism, we examine specifically capitalist individuality to conclude that intimate life is a form of production of free individuality.

Keywords: intimate life; personal freedom; capitalist modes of production; critique of political economy; alienation; subjectivity.

Vida íntima e liberdade pessoal

Resumo:

Este artigo aborda a forma que assume a *vida íntima* nas sociedades capitalistas. A partir da perspectiva unitária proposta pela crítica da economia política, argumentamos que a *vida íntima* adota uma forma social que resulta da nossa construção como pessoas que personificam relações sociais coisificadas. Diversos estudos mostraram que a família capitalista é um âmbito de reprodução da força de trabalho e que a vida íntima tem um caráter social; contudo, costumam apresentá-la como um espaço de liberdade individual escindido de sua determinação histórica. Diante disso, defendemos que a aparente contradição entre vida social e vida íntima resulta de um modo de organização em que os vínculos pessoais são portadores de potências sociais que não dominamos. Analisamos a individuação humana como metabolismo social mediado pelo trabalho, examinamos a individualidade especificamente capitalista e concluímos que a vida íntima é uma forma de produção da individualidade livre.

Palavras-chave: vida íntima; liberdade pessoal; modo de produção capitalista; crítica da economia política; alienação, subjetividade.

Introducción⁴

La sociedad capitalista se distingue por una forma particular de organizar el metabolismo social: el trabajo se realiza de manera privada e independiente y el nexo social se establece sólo a través del intercambio de los productos del trabajo. En esta dinámica, los individuos no nos relacionamos directamente unos con otros como seres sociales, sino que aparecemos unos ante otros como personificaciones de las mercancías que poseemos. Este proceso de enajenación implica que nuestra propia actividad social se nos enfrenta como una potencia ajena, y transforma tanto nuestras relaciones económicas, como nuestra propia naturaleza y el modo en que nos percibimos a nosotros mismos.

Ahora bien, para que este nexo social mediado por cosas funcione, cada individuo debe actuar en el mercado como un sujeto dotado de voluntad y libertad personal (Starosta & Caligaris, 2017). Surge así una contradicción fundamental: ¿cómo se produce un individuo que se experimenta como «libre» y «autónomo» en una sociedad en la que sus vínculos están determinados por potencias que escapan a su control? Sostenemos que la *vida íntima* no es un refugio natural ni una esfera exterior a la economía, sino el espacio social específico en el que se producen los atributos de la individualidad requeridos para sostener la apariencia de libertad en el seno de la enajenación. Entendemos por intimidad la configuración unitaria de relaciones personales —caracterizadas por la confianza y los vínculos con otros irremplazables— mediante la cual los individuos producimos nuestra propia subjetividad reflexiva para actuar como personificaciones del intercambio libre.

Toda una serie de estudios se han enfocado en dar cuenta de la conformación histórica de la familia (Ariès, 2023; Donzelot & Deleuze, 2008). El feminismo marxista acertó al señalar que es un ámbito de producción de fuerza de trabajo (Arruzza, 2016; Bhattacharya, 2017; Vogel, 2024). Sin embargo, como señalamos en trabajos anteriores, no respondió la pregunta por los atributos específicos que se tienen que producir en su seno, en particular el de la libertad (Seiffer, 2023).

Otro conjunto de autoras abordó la cuestión de la *vida íntima* subrayando su carácter social. Están quienes ponen énfasis en su carácter «subordinado a las lógicas capitalistas» (Illouz, 2007; Federici, 2018; Fraser, 2013) y quienes encuentran en ella un potencial emancipador (Heller, 1970; Jaeggi, 2014), por tanto, sujeto a mecanismos de normalización (Kipnis, 2003; Butler, 2007).

⁴ Agradecimientos: Expresamos nuestro agradecimiento al Centro para la Investigación como Crítica Práctica (CICP), al que pertenecemos: sin los desarrollos y discusiones allí promovidos, la redacción de este texto hubiera sido imposible. En particular, agradecemos a Juan Iñigo Carrera, Luisa Iñigo, Tomás Friedenthal, Gabriel Rivas, Fernando Dachevsky y Martín Ferroni por sus lecturas atentas e incisivas de versiones previas de este manuscrito.

En congruencia con estos desarrollos, distintas perspectivas convergen en que la intimidad, en tanto ámbito intrapsíquico de diálogo y evaluación interna, define históricamente sus límites con la emergencia y desarrollo del capitalismo. Zaretsky (1976) señala que el capitalismo —más precisamente la gran industria— genera las condiciones históricas para la emergencia de una identidad personal diferenciada y de una esfera subjetiva autónoma. La intimidad se refiere a la búsqueda de sentido, afecto y autenticidad que sirve de «refugio frente a la sociedad impersonal» (p. 10). Elias (2000) plantea que la creciente privatización de áreas de la vida social crea una frontera entre el yo interior y el exterior, entre lo íntimo y lo social y que la intimidad es espacio donde nos encontramos con nosotros mismos. Por su parte, Giddens (1991) señala que la modernidad transforma la relación entre el individuo y las estructuras sociales, lo cual enfrenta al primero a la búsqueda de seguridad interna. En este proceso, la intimidad emerge como un espacio fundamental para la autoidentificación y la construcción reflexiva de la identidad. Esto es, como un espacio en el que se produce el yo. Wulff (1975) resalta que la experiencia íntima y la identidad subjetiva están condicionadas culturalmente, lo que implica que la intimidad no es un dato universal previo, sino que se configura en formas particulares de organización social. Por su parte, Lipovetsky (2002) enfatiza en cómo la sociedad contemporánea despliega una transformación de la intimidad que altera su carácter tradicional y la desplaza hacia la esfera pública. Afirma que la intimidad, como dimensión interna del sujeto, no solo se reformula, sino que debe reinventarse constantemente.

Más allá de la afirmación general de su carácter social, la *vida íntima* es presentada como portadora, efectiva o potencial, de la libertad individual escindida de su determinación histórica y, por tanto, de forma naturalizada. Si bien se trata su vínculo con el desarrollo capitalista, en las distintas propuestas no se atiende a la forma específica que asume ser una persona en una sociedad en la que los individuos debemos actuar como personificaciones del producto de nuestro trabajo. Planteamos que esto transforma nuestra naturaleza personal y que la *vida íntima* es una consecuencia suya, modo bajo el cual producimos los atributos necesarios para comportarnos como individuos libres (Starosta & Caligaris, 2017).

Para concluir que la *vida íntima* es una forma de producción de la conciencia de los individuos libres en esta sociedad, necesitamos primero dar cuenta de las determinaciones generales de la individualidad como tal. A tal fin, en el primer apartado, realizamos una revisión crítica de la bibliografía existente desde el enfoque unitario propuesto por la crítica de la economía política. Planteamos que la existencia de individuos es forma de todo proceso de vida y buscamos dar cuenta de la forma específica de individuación de los seres humanos como un proceso de metabolismo social mediado por el trabajo. Tras

justificar que el nexo social produce individuos de acuerdo al modo en el que se organiza el trabajo social, en el segundo apartado mostramos qué relación con uno mismo involucra actuar como personificaciones de mercancías. Esto nos lleva a la última parte, donde concluimos que la *vida íntima* es forma necesaria de la relación social para producirnos como *personas-personificaciones* distintas de los demás. Para finalizar, planteamos una serie de interrogantes en relación al lugar de los vínculos personales amorosos que marcan un camino para un futuro plan de investigación.

El proceso de metabolismo social y la individualidad humana

Los humanos llevamos adelante un proceso de metabolismo con el medio. Como todos los seres vivos, para reproducirnos intercambiamos energía con el ambiente. Ese proceso está mediado por el conocimiento, esto es, por un gasto material que permite realizar una descarga limitada de nuestro expendio energético para aprehender ese gasto en forma virtual, sin liberarlo plenamente (Freud, 1986, p. 226; Íñigo Carrera, 2007). El conocimiento consiste en la apropiación virtual de las potencias del medio respecto de las que descansan en el ser vivo cognoscente (Íñigo Carrera, 2007).

En nuestro proceso evolutivo, los seres humanos desarrollamos una potencia específica respecto del conocimiento: no solamente conocemos, sino que la organización de nuestra acción asume la forma de conocimiento consciente. Toma la forma de una organización de la acción que se reconoce a sí misma como tal. Los humanos gastamos nuestro cuerpo en prever la descarga energética que va a requerir la tarea colectiva y la dividimos y asignamos a cada individuo antes de descargarla.

Estudios sobre especies animales no humanas demuestran que en ellas se desarrollan aspectos puntuales del saber sobre el saber: la señalización de caminos por los bonobos (Sterelny, 2004, p. 243), el reconocimiento de sí mismos en espejos por los delfines (Barresi, 2016, p. 108) y la elaboración de medios de producción por los grandes simios. Marcar senderos supone la habilidad para figurarse la acción futura como propia. Reconocerse en un espejo implica conocer que el objeto que se contempla es uno con aquel que lo conoce.

Reconocer que la acción futura será propia implica dirigirse hacia un saber potencial, supuesto en esa acción futura. Implica alguna forma de conocimiento actual respecto de un conocimiento propio futuro. Sin embargo, estrictamente, ese conocimiento actual no tiene por objeto el hecho de estar conociéndose. Justamente, ese es nuestro punto: existe toda una gama de conocimientos que toman por objeto al conocimiento y esa gama alcanza una forma acabada en el

conocimiento humano, que es capaz de tomar en su unidad la tarea colectiva y, entonces, de conocer las potencias productivas propias, ya no de un individuo, sino de un conjunto de individuos tomados en unidad. Al respecto Turner dice:

Para los humanos, estos procesos son mucho más complejos que en los grandes simios y, por tanto, que en los primeros ancestros homínidos de los humanos; pero el proceso básico de presentaciones mutuas del sí mismo y de lectura de esas autopresentaciones es una capacidad heredada de los homínidos, utilizada por los humanos en su intento de organizarse mejor. [...] El mecanismo fundamental, sin embargo, sigue siendo el mismo que probablemente operaba en el último ancestro común: los individuos se ven a sí mismos en el «espejo» de las respuestas de los otros y, muy especialmente, de las reacciones emocionales de los otros. (2020, p. 109; la traducción es nuestra)

Para labrar medios de producción, aunque sea de forma rudimentaria, es necesario objetivar la propia acción futura. Con el palo para sacar termitas, los chimpancés producen una capacidad que no tienen, la de hundir su dedo en un tronco. Calibran así su impotencia —la conocen— y la reducen, produciéndola como potencia puesta en un objeto, el palo. Para ello, requieren saber que no pueden alcanzar cierto lugar y por eso operan prolongándose a sí mismos en el palo que utilizan. En este sentido, elaborar medios de producción supone tener ante sí las potencias propias y, entonces, referirse al conocimiento que implican esas potencias.

En este sentido, todo un corpus de literatura señala que los grandes simios reconocen que otros conocen y se pueden dirigir hacia ese conocimiento (Barrett, 2016, p. 19; Tomasello, 2007, 2013, 2018; Turner, 2020, pp. 49-50). Entre ellos, Tomasello persigue mostrar qué habilidades cognitivas distinguen al proceso de reproducción colectiva de ciertos monos de las que median el proceso de trabajo humano. Afirma que los grandes simios (bonobos, gorilas, orangutanes y chimpancés): a) poseen un conocimiento que categoriza objetos, incluyéndolos en clases; b) comprenden las metas que se trazan otros y que esos que otros perciben; c) intentan predecir el comportamiento de otros (pares o no); d) pueden manipular herramientas; e) convocan la atención de otros hacia objetos que desean (Tomasello, 2018, pp. 191-195). Más aún, según Tomasello, los grandes simios no solo pueden aprender, sino que pueden, ante determinada circunstancia, reconocer que no poseen la información que necesitan para resolver su acción. Son capaces de enfrentarse al momento organizativo de su propia acción, a que la acción requiere ser pensada. Sin embargo, Tomasello ubica una diferencia cualitativa entre el saber de los grandes simios y el saber que se sabe como tal propio de los humanos, que denomina intencionalidad conjunta. Para él, el elemento distintivo de la cooperación humana es que en ella las dos partes saben que realizan una tarea en la que las dos se saben

colaborando. En su planteamiento, esta habilidad permite a los humanos saber que cada uno de ellos tiene una perspectiva individual acerca de la tarea en la cual colaboran (Tomasello, 2018, p. 58).

Desde nuestro punto de vista, Tomasello da por presupuesto aquello que es menester explicar, lo que denomina intencionalidad conjunta y nosotros conocimiento consciente. Compartimos que la intencionalidad conjunta surge de la cooperación social —para él, a partir de la competencia que enfrentaron los homínidos al expandirse los monos terrestres, que multiplicó la interdependencia entre pares (Tomasello, 2018, pp. 51-58; Wolf & Tomasello, 2025, p. 266)—, pero Tomasello no especifica qué procesos puntuales de cooperación requirieron de su elaboración, punto sobre el que tampoco hemos hallado explicación en otra literatura. Tomamos de él, entonces, el desarrollo estilizado según el cual las distintas formas en que el proceso de metabolismo homínido requirió de la cooperación social fueron complejizando las formas del conocimiento hasta reconocerse como tal.

De esta revisión queda como pregunta qué de este saber es lo específico de los humanos. Como dijimos, todo conocimiento implica que el ente vivo retiene su propia acción plena para realizarla virtualmente, como acción pensada (claro está, con el alcance que le corresponde a cada especie respecto de esta potencia). Implica entonces alguna forma de previsión. La diferencia es que, para realizar esa previsión, el conocimiento humano toma por objeto, no las potencias individuales, sino las potencias colectivas. Así, se distingue del de sus antecesores, por ser un conocimiento que toma por objeto *fuerzas de trabajo tomadas como unidad*. Por eso es capaz de organizar su acción con anterioridad a su descarga como acción inmediatamente colectiva. Existen formas aisladas de este conocimiento, por ejemplo, en la caza colectiva.⁵ Pero incluso esa tarea, en leones o grandes simios, no se encuentra planificada. Esto es, no se discrimina y recorta la fase de previsión de la tarea de la de su descarga. Esto obedece a que para conocer una acción futura conjunta se necesita el atributo de retener un conjunto de acciones entrelazadas como momentos de una totalidad. Por ejemplo Foladori plantea:

Una inteligencia práctica permite, si se cuenta con los apéndices corporales necesarios, usar instrumentos; pero se requiere un nivel de previsión de futuro mucho más desarrollado para crear instrumentos que no serán de aplicación inmediata. La fabricación de instrumentos desarrolla la

⁵ Tomasello analiza el punto y discute que se trate de una tarea verdaderamente colectiva y no una colección de acciones individuales que se van entrelazando conforme se despliega una acción que no se encontraba concertada con anterioridad (Tomasello, 2013, p. 130; 2018, pp. 49-50). En cualquier caso, nuestro punto es que la caza, incluso si fuese una tarea que, al revés de lo que plantea Tomasello, se realizara para reproducir al colectivo directamente como tal, no ocurre con anterioridad a que la acción común se desencadene. Esto es, que la caza no se encuentra planificada.

tridimensionalidad del tiempo. Se trata de una actividad en el presente, realizada con instrumentos del pasado, en función de una actividad de futuro. (2001, p. 60)

En todas las especies animales vivas, las potencias de los individuos son un momento de la vida colectiva. Esto es, en toda la vida animal, el sujeto es la especie y los individuos son formas de ella. No es allí en donde reside lo específico de la vida humana. Lo que ocurre con los humanos es que la especie desarrolla la potencia para tomarse por objeto a sí misma como unidad. Esto es, que la especie existe como especie en y para los individuos, que ahora necesitan reconocerse en ella. Solo por tener al todo como objeto de conocimiento, es que el individuo puede separarse idealmente de él y por eso, objetivarlo. Marx afirma:

En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre {...} El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. (2003, p. 112)

Justamente, no fundirse con su actividad vital es lo que nos distingue a los humanos. Pero esa no fundición con nuestra actividad vital es un atributo colectivo de la especie humana, que toma forma en la conciencia de los individuos y en el desarrollo de la capacidad del lenguaje (Thao, 2020; Vigotsky, 2007). Por lo tanto, se realiza en la necesidad para los sujetos individuales de reconocerse en esa vida genérica, porque ya no son inmediatamente unos con ella. Esa separación de la actividad vital misma, por tomarla por objeto de conocimiento, decimos, es la conciencia. Es la forma que tiene el proceso de individuación propiamente humano.

Como existen casos de elaboración de medios de producción para realizar medios de producción en animales no humanos, consideramos que el punto no es simplemente la incapacidad para prever acciones futuras encadenadas. El punto es que la previsión consiga retener idealmente tareas que implican a otros. A esa capacidad la llamamos conocimiento consciente y es esta la forma específica en que los seres humanos modificamos el medio para apropiárnoslo.⁶

⁶ Cabe aquí un punto general de índole metodológico. La conciencia individual es el punto de arribo de todo un conjunto de habilidades cognitivas que, dispersas y restringidas, aparecen en otras especies animales anteriores a los humanos.

A los fines de distinguirla del proceso de metabolismo de otros animales, reservamos el nombre de trabajo para la actividad cuyo conocimiento se encuentra regido de esta forma.

La capacidad genérica que distingue a la humanidad es el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social, que toma forma en el desarrollo del modo de organizarse la unidad del proceso de metabolismo social bajo relaciones sociales y la determinación de los individuos como sus órganos individuales.⁷ Lo que

⁷ Como dijimos, otras especies animales establecen vínculos para cooperar. Reservamos el término de relaciones sociales para aquellas en las que media la capacidad para prever el *trabajo colectivo*.

está en juego en cualquier sociedad humana, entonces, es cómo se asigna a cada individuo la tarea que debe realizar para reproducir al colectivo. La forma

que toma esa asignación es el modo de producción (Iñigo Carrera, 2007). Lo que aquí sostenemos es que con los humanos el conocimiento asume una diferencia cualitativa. Esta forma específica de cooperación, que lega medios de producción a las siguientes generaciones, engendra la potencia para prever la tarea común en su unidad (con alcances específicos: progresivamente van organizándose más recortes parciales del trabajo necesario para reproducir la unidad).

Existen casos de especies animales que realizan medios de producción. Incluso, casos en los que se encadena el uso de objetos para realizar algún fin. Sin embargo, solo los humanos entregamos medios de producción a otros para que esos otros los utilicen y el perfeccionamiento de esos medios de producción también es un caso exclusivo de la especie humana (Tomasello, 2007, p. 56). Es decir, la acumulación de capas de operaciones sobre el mismo objeto. Al respecto, Tomasello dice:

Los chimpancés y algunos otros primates no humanos comprenden claramente parte de la eficacia de sus acciones en el entorno, e incluso realizan muchos tipos de acciones sensorio-motrices en las que usan diferentes medios con el mismo fin, remueven obstáculos y emplean intermediarios tales como las herramientas. Si no comprenden que los demás son agentes intencionales —y yo creo que no lo comprenden—, ello no se debe a este factor. En mi opinión, es el otro factor el que determina que no comprendan a los demás de esta manera: ellos no se identifican con los miembros de su especie del modo en que lo hacen los seres humanos. (2007, p. 101)

La condición social de la existencia humana no es extrínseca a la forma en que cada individuo organiza su proceso de trabajo individual. Por el contrario, es una manera de dirigirse hacia la materialidad social de la propia actividad. Con la capacidad genérica que distingue a la humanidad, la organización del trabajo individual se encuentra específicamente mediada por la organización del trabajo colectivo. Esto es, dirigirse hacia las propias potencias productivas pasa a ser un momento del nexo social general, de la organización colectiva del trabajo.

Como afirmamos, con la humanidad aparece la posibilidad de tomar a la potencia productiva colectiva como una unidad. De modo que se inaugura la necesidad de mediar el gobierno de la organización individual del proceso vital por esa

coordinación colectiva. En ese sentido estricto, la producción de la vida social tiene existencia en el modo en el que los individuos nos relacionamos con nuestra actividad productiva (Íñigo Carrera, 2007). Esto es, con nosotros mismos. Nuestro sí mismo es un órgano de las potencias productivas colectivas justamente porque al poder organizar esas potencias colectivas como un todo, el ser social cobra una objetividad que no tenía en la cooperación propia de los grandes simios.

Como todas las especies animales, los seres humanos portamos en nuestro cuerpo la adaptación al medio; pero a diferencia de todas las demás, lo hacemos bajo la producción sistemática y permanente de medios de producción para la producción de medios de vida. En este sentido podemos decir que los humanos hacemos del medio nuestro laboratorio y nuestro cuerpo, una mediación que establecemos con nosotros mismos (Haraway, 1995; Hester, 2018; Martín, 2023). Lo que hacemos con nuestras manos, nuestros músculos, nuestra inteligencia, se prolonga en los instrumentos que fabricamos. Por ejemplo, un martillo o un telescopio no son meros objetos externos, sino prolongaciones de la mano o de la vista. Como nuestro cuerpo se objetiva en lo producido, nuestra vida queda solidificada en esas formas. No somos solo *carne*, sino también todo el mundo de herramientas y artefactos que producimos, que funcionan como parte de nuestro *cuerpo social*. La actividad humana es objetiva porque en los objetos que producimos afirmamos nuestra existencia genérica.

De la mano de la capacidad para prever la tarea común unitaria, el proceso de producción y consumo colectivo humano se expande y complejiza y transforma, entonces, los atributos productivos que cada individuo debe portar en su singularidad. Es decir, transforma progresivamente lo que es ser un individuo. Por lo tanto, lo hace también la necesidad de aprendizaje de ese proceso, o de su participación en una tarea especializada, conforme el desarrollo histórico. Esta complejización se expresa en la elaboración de medios de producción que la acompañan. Lo cual implica que se prolonga y diversifica el proceso de aprendizaje necesario para participar del metabolismo social a través del consumo y la elaboración de medios de producción.⁸

La forma específica que tomen las relaciones para asignar las cuotas de trabajo individual se expresan, entonces, en la forma en la que los sujetos nos vemos a nosotros mismos. Los seres humanos nos comportamos hacia nosotros mismos bajo la forma en la que nos comportamos hacia los otros y, por tanto, nos comportamos hacia nosotros mismos igual que lo hacen los otros (Lichtman, 1982; Marx, 2003, pp. 114-115). Esto significa que el conocimiento consciente,

⁸ La complejización de los atributos necesarios tuvo por forma de realizarse, entre otros, el desarrollo de la escolaridad.

por más que levante la apariencia de ser individual e íntimo por naturaleza, es un atributo social y se renueva en

la producción humana de cada generación. La conciencia está portada en un cuerpo individual, recortada y plegada sobre *uno*. Es relación social con otros que se lleva en *uno*.⁹

La conciencia es la forma de ese nexo que cada ser humano individual desarrolla y despliega por sí. Porque se trata del producto de un vínculo con otros, esas potencias se alojan en un cuerpo, pero no se agotan en ese cuerpo en el que existen. Nacemos como seres

⁹Vigotsky mira este mismo proceso al estudiar cómo se engendra el yo a lo largo de la socialización de los niños, proceso en el que aprenden a dirigirse hacia sí mismos del mismo modo en el que lo hacen los otros hacia ellos (Vigotsky, 2007, pp. 492 y ss.).

biológicamente individuales, pero nuestra conciencia es una potencia que solo se realiza socialmente. La capacidad para sabernos sabiendo es una conquista evolutiva, un desarrollo que pertenece a nuestra filogénesis y tiene lugar en cualquier sociedad. La forma específica en la que nos relacionamos con nosotros mismos tiene por contenido la forma también específica en la que organizamos el trabajo social en un determinado momento histórico, como forma de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. Lichtman da con la distinción que hay aquí en juego cuando plantea:

En todas las sociedades humanas los niños aprenden a distinguirse de los otros. No hay sociedades en las que las personas no puedan identificarse como seres humanos distintos. En este sentido, todos los seres humanos se convierten en individuos separados. ¡Pero ciertamente no se convierten en individuos del mismo modo! (1998, p. 123; la traducción es nuestra)

Si lo que somos depende de qué y cómo producimos, ¿qué somos hoy los seres humanos?

La individualidad en el modo de producción capitalista

Bajo el modo de producción capitalista, los objetos en su generalidad circulan como mercancías y los sujetos individuales nos relacionamos con el producto de nuestro trabajo como una cosa que debemos representar, ante la cual nos comportamos como propietarios privados e independientes, como sus custodios (Marx, 1999). Aquí descansa la peculiar individualidad que procuramos poner de relieve en este trabajo.

Al tomar la forma mercantil, los productos del trabajo no son inmediatamente reconocidos como alícuotas del trabajo socialmente necesario para reproducir la sociedad humana. Su reconocimiento sucede a través de su venta, en la que se pone de manifiesto que el trabajo abstracto socialmente necesario hecho de manera privada e independiente que se gastó en su elaboración, satisface una necesidad solvente, capaz de comprarla (Marx, 1999). Quienes actuamos como

personificaciones de mercancías estamos enajenados de las potencias sociales de las cuales nuestro trabajo individual es portador. No sabemos de antemano si el fruto de nuestro trabajo será reconocido como socialmente necesario. Solo el intercambio mercantil puede validar esa necesidad. Esto nos pone en una relación de enfrentamiento con los otros e intentaremos mostrar que la relación hostil que tenemos con los otros, la tenemos con nosotros mismos.

Sin embargo, en el modo de producción capitalista no somos simples propietarios de mercancías en relaciones antagónicas, pues el fin no es el consumo de los productos de los trabajos realizados ni la satisfacción de necesidades a partir del intercambio. El fin es la producción de más de esta forma de organizar el trabajo social mediada por el trabajo pretérito materializado en las mercancías. Por ello, el capitalismo enfrenta de manera general a propietarios de dos tipos de mercancías cualitativamente distintas. Por una parte, tenemos a quienes solo poseemos nuestra fuerza de trabajo, la clase de los individuos *doblemente libres* (Marx, 2000, pp. 892-893), en tanto además de liberados de relaciones personales estamos desprovistos de los medios para poner en acto nuestra fuerza de trabajo por propia cuenta y, por tanto, la ofrecemos en el mercado. Por el otro, encontramos a la clase que posee los medios de producción de los cuales los anteriores nos encontramos desprovistos y se constituyen en compradores de fuerza de trabajo. En la compra-venta de la fuerza de trabajo reside el acrecentamiento de la organización del trabajo específicamente capitalista bajo la forma de la valorización del valor, esto es: el capital. El capital se convierte en el sujeto impersonal concreto de la vida social.¹⁰ Por tanto, no se trata simplemente de producción de cosas (sean medios de vida o medios de producción), sino de la producción de una relación social cosificada cuyo fin es la producción de más de sí.

Si la conciencia, tal como dijimos en el primer apartado, es la forma en que organizamos nuestra propia actividad vital y por eso mismo tiene por contenido la forma de la organización social del trabajo, la enajenación en el valor que se valoriza es una con la enajenación de nosotros mismos, con el extrañamiento respecto de nuestras propias potencias productivas. Precisa Marx:

Recuérdese la afirmación antes hecha de que la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él objetiva y real a través de su relación con los otros hombres. Si él, pues, se relaciona con el producto de su trabajo, con

¹⁰ Es sujeto en tanto es quien *pone los fines*, pero es impersonal pues no tiene voluntad propia, sino que se expresa bajo las múltiples y contradictorias voluntades de quienes actuamos como sus personificaciones. El capital no deja de ser lo que la humanidad se hace a sí misma. En palabras de Marx: «el *valor* se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*» (Marx, 1999, p. 188, cursivas en el original).

su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, extraño, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto (2003, p. 116).

Actuamos entonces para nosotros como representantes de ese vínculo social enajenado y, por lo tanto, en nombre de un sujeto automático que se pone en marcha a sí mismo con la única finalidad de multiplicarse cuantitativamente. Esta es la base de la necesidad de preguntarse por quién se es.

La fuerza de trabajo, como parte de las mercancías que la sociedad necesita consumir para reproducirse, también debe acreditarse como socialmente necesaria. Esto implica que las potencias productivas que los trabajadores portamos en nuestro cuerpo no se encuentren inmediatamente reconocidas como órganos del proceso genérico de vida social y, como ocurre con cualquier mercancía, solo en su venta se acredita esa condición. Todos los sentidos de quienes vendemos fuerza de trabajo tienen que estar puestos al servicio de conseguir comprador y reproducir nuestra vida. Lo cual hace que la actividad necesaria para forjar dicha fuerza de trabajo aparezca como un medio para reproducir la vida individual, como algo exterior a ella. Al respecto, Marx dice:

El trabajo enajenado, por tanto [...] [h]ace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana. (Marx, 2003, p. 114)

Como todo propietario privado, quienes vendemos fuerza de trabajo debemos encargarnos activamente de oficiar como sus custodios. Nadie personalmente le puede decir a otro sujeto cómo debe personificar su mercancía. Somos seres humanos formalmente libres e independientes, que tenemos en nuestras propias manos la gestión de nuestra fuerza de trabajo en tanto mercancía. Por tener que representarnos a nosotros mismos, necesitamos actuar como representantes de las necesidades del capital. Es una y la misma relación. Como dijimos, la participación en el proceso de metabolismo social queda pendiente de reconocimiento hasta encontrar comprador para la mercancía fuerza de trabajo (y con su venta se prueba nuestra calidad como custodios). De modo que cuando quienes vendemos fuerza de trabajo nos afirmamos como representantes, nos comportamos como la potencia activa de la enajenación, como centinelas: como expresión de un vínculo general hostil e impersonal, cuyo mensaje debemos descifrar si queremos *hacer su voluntad*. Como carecemos de relaciones de dependencia personal, los vendedores de fuerza de trabajo

trasladamos *nuestro* pellejo al mercado y nos responsabilizamos por ello (Íñigo Carrera, 2007, p. 73). Al hacerlo no podemos «esperar sino una cosa: que [nos] lo curtan» (Marx, 1999, p. 214).

En consonancia, Lichtman plantea que la idea de que poseemos nuestra mente como una entidad material que nos pertenece es un producto histórico (1990, p. 37) mientras Wulff plantea que:

El ideal burgués del yo de la «autorrealización individual» deriva así del modelo del hombre de negocios capitalista, dedicado a la adquisición de propiedad privada y, a la vez, defendiendo sus posesiones y refugiándose tras ellas. En consecuencia, las funciones yojicas necesarias y requeridas en tales sociedades son la adquisición excluyente y privatizadora de posesiones. Bajo tales condiciones, el «yo» llega a definirse como la posesión privada primera, más íntima e inalienable, que nadie puede arrebatar. Un corolario ideológico de esto es, por supuesto, la noción de una esfera de intimidad individual sellada, que en verdad se corresponde cada vez menos con las realidades del capitalismo. (1975, p. 98; la traducción es nuestra)

A los individuos doblemente libres, la propia subjetividad se nos presenta como un instrumento, del que nos escindimos (Lukács, 1985; Schneider, 1979, p. 121).¹¹ Actuar como personificación de la fuerza de trabajo es actuar como propietario privado de la propia subjetividad productiva. En este sentido, Jean-Jacques Lecercle dice:

El «sí mismo» (self) es así el yo en el espejo. “Own”, por el contrario, proviene de un participio pasado (de “owe”) transformado en un verbo de doble punta (de donde la diferenciación/localización): lo que poseo se localiza en relación conmigo (“I own a car”) y con el yo, en tanto “own” resulta de la fusión de estos dos elementos separados, de modo que “own” llega a designar la soledad (“he is on his own”). Creo que esta proximidad debió emerger en el siglo XVII. Mi diccionario etimológico me susurra que el significado del verbo “own” —«reconocer como perteneciente a uno mismo» y, por tanto, «aceptar como verdadero»— también apareció en el siglo XVII (en Balibar, 2016, p. 91; la traducción es nuestra).

¹¹ Lichtman presenta un aspecto relevante de esta cuestión. Desde el punto de vista del derecho es inaceptable que lo que se venda sea la persona, la sensibilidad, afecto y habilidades que conforman y agotan la subjetividad, por ello el liberalismo clásico (lo cual se ve con total claridad en el caso de Locke), tiene que ubicar lo más puro del yo en la condición de propietario de sí, como el polo que entrega sus facultades productivas como mercancía, pero que las trasciende (Lichtman, 1998, p. 37). Es decir, tiene que tomar al yo como, estrictamente, un propietario de un instrumento. De lo contrario, lo que se intercambiaría sería la propia subjetividad, borrándose de ese modo la diferencia entre el trabajo asalariado y la esclavitud. Estos planteos ponen de manifiesto que las facultades humanas, bajo el modo de producción capitalista, sólo se pueden ejercer en tanto se opere como propietario. Reflejan teóricamente la forma que toma la objetividad social.

El autor afirma que recién con la modernidad y, por tanto, con la progresiva separación de los productores de sus medios de producción, se asociaron a la palabra inglesa *own* la soledad y la verdad de sí, producto de la ligazón entre apropiación y sí mismo. Consiste en ejercer como propietario de sí mismo, en exclusión del resto. De modo que es una sustracción del nexo social, una hendidura amenazada por la competencia generalizada.

Iñigo Carrera advierte: «Pero, al mismo tiempo, esta interdependencia social necesita aparecer portada en la propia subjetividad del individuo» (Iñigo Carrera, 2007, p. 71). Cuando quienes vendemos fuerza de trabajo actuamos personificando sus potencias productivas, nuestro ser social, aparece como si se tratase de un objeto del cual somos propietarios privados. Inauguramos dentro nuestro un espacio en el que nos situamos en una relación de personificación con nosotros mismos. Pero al actuar como propietarios privados, a su vez, actuamos poniendo nuestra conciencia y voluntad al servicio de vender nuestra mercancía y, entonces, personificamos las necesidades del capital. En tanto el vínculo social general es impersonal, los individuos no tenemos a quién adjudicar nuestra conducta hacia nosotros mismos. Por ser formalmente libres e independientes, la gobernamos. Por lo tanto, somos los responsables por lo que nos hacemos a nosotros mismos. Lichtman afirma: «Pero, más importante aún, dado que el único hablante es el propio yo, las voces que se escuchan son también las voces que se pronuncian, y el problema sigue siendo cómo puede el hablante dialogar consigo mismo de modo tal que no consiga reconocerse como su propio agente» (1982, p. 194; la traducción es nuestra). Entonces, cada sujeto individual no puede sino enfrentarse a su propia individualidad como una otra cosa respecto de sí, como una entidad ajena, exterior.

Ser vendedores de fuerza de trabajo implica tener la propia subjetividad desdoblada y enfrentada a uno mismo, como una potencia ajena. Cuando nos afirmamos en nuestra independencia como propietarios privados, chocamos con que actuamos hacia nosotros mismos en nombre de una relación social cuyas potencias no gobernamos; chocamos entonces con que el contenido de nuestro sí mismo es un sujeto enajenado, cuyo movimiento automático se nos enfrenta como una potencia que nos arrolla (Exposto & Rodríguez Varela, 2020, pp. 40 y ss.). Cuando, en cambio, procuramos reconocernos en nuestra interdependencia social, la forma enajenada del vínculo general se nos impone como algo en lo que nos perdemos, como algo en lo que no somos, como un mandato moral (Schneider, 1979, pp. 227-229). Por esto, a quienes somos vendedores de fuerza de trabajo, nuestra individualidad se nos aparece como una imagen ideal a la cual debemos ajustarnos: la de comportarnos como propietarios privados, autocontenidos y autodeterminados (Schneider, 1979, p. 71). Pero por el contenido de la relación

social general, esa imagen es una proyección inalcanzable. Personificar la fuerza de trabajo como mercancía es tener esa *imagen ideal* propia por delante que se escabulle al querer realizarla.

El contenido que se imprime en la imagen de sí mismo lo ponen los atributos necesarios para comportarse como propietario privado: autosuficiencia, actividad, autonomía, competencia, mesura, continencia, exclusividad, vigilancia; la forma misma de imagen proyectada fuera de sí que toma la propia subjetividad de los vendedores de fuerza de trabajo, expresa la enajenación de las potencias sociales del trabajo bajo el modo de producción capitalista.¹² El propio sí mismo aparece enfrentado como una cosa ajena a los sujetos, como un halo que se desprende y flota encima, imperativo: un ideal al cual ajustarse.

Cuando nos referimos a la propiedad de sí, no suponemos que existan

¹² Esta es la base de los desarrollos que Freud presenta invertidos como cualidades psíquicas inherentes al ser humano y no como expresiones de la conciencia de los individuos libres. Intentamos seguir aquí a Íñigo Carrera (2007, pp. 68-91). Todos los errores y omisiones en este desarrollo respecto del planteado por Íñigo Carrera, corren por cuenta de los autores de estas líneas. Ver Holzkamp (2015) y Sayre (1978).

compartimentos distintos y exteriores: uno el que ocupa el sujeto en calidad de representante y otro, que queda fuera del vínculo social, inmaculado, que llenan las facultades productivas. Carne y sensibilidad subjetiva, verdad última de sí que se ve arrollada por el vínculo social, pero es siempre el

reservorio último, ineludible, de singularidad. Como si fuese una parte de uno mismo, bajo el ropaje de representante, el que se lleva al mercado, mientras que la otra parte de uno, la representada, la fuerza de trabajo, aguarda en la sala de espera el contrato que firmen, de un lado, la mano invisible y, enfrente, la mano prosaica y codiciosa de la porción de uno mismo que la representa. Como si hubiera una parte enajenada y otra libre, en lugar de ser la enajenación el contenido de la libertad (Íñigo Carrera, 2007). La subjetividad es toda ella una y es siempre un producto de los vínculos sociales.

Lo que afirmamos es que, bajo el modo de producción capitalista, esta subjetividad productiva desarrolla una forma de relación consigo misma que la dota de ciertos atributos: los necesarios para actuar como personificación, como para comportarse como un propietario privado. Actuar como una personificación implica tener una forma específica de vínculo con uno mismo, en la que la propia subjetividad productiva engendra una figura dentro de sí que se tiene que comportar hacia ella como si la poseyera. Eso es ser una personificación. La imagen que Lichtman trae respecto de Locke captura el punto que aquí intentamos enfatizar:

Ahora podemos comprender mejor el fundamento capitalista de la teoría de Locke de la pura trascendencia subjetiva: el sí mismo que es una de sus propiedades. [...] La forma más radical y, por tanto, más fundamental de

contrato involucra la venta de [...] la propia capacidad de trabajar. De ello se seguía que todo poder mental y físico, toda capacidad y sensibilidad del individuo que pudiera comprarse y venderse en el mercado —y esto ha llegado a incluir, cada vez más, todos los aspectos de la vida individual— debía definirse como ajeno al «sí mismo», que ahora podía definirse únicamente como el propietario de sus atributos alienables: una concesión de inmunidad frente a la mercantilización que dejaba al sí mismo libre, en pureza filosófica y aislamiento secular. (1990, p. 37; la traducción es nuestra)

Comportarse como una personificación implica entonces restringir al sí mismo, para situarlo como *primus inter pares* y levantar la apariencia de que ese sí mismo descansa en solo una parte de sí. En tanto se trata de un atributo que debe ser producido ¿qué forma específica tiene esta producción?

La producción de la intimidad

El nacimiento del modo de producción capitalista vino de la mano tanto de la liberación de las relaciones de dependencia personal como de la separación de los productores de sus medios de producción (Marx, 2000). Con ello, se dividió el ámbito de la producción de medios de vida y de medios de producción del de la producción de la fuerza de trabajo y tuvo su origen la familia como un ámbito privado, separado de la economía (Seiffer, 2023). Escindió, así, una esfera personal de la que rige la coordinación del conjunto de los trabajos individuales, que es impersonal. En ese ámbito floreció *la vida íntima*, aparentemente divorciada del modo de producción (Zaretsky, 1976). Cuando hablamos de vida íntima nos referimos al discurso interno sobre la propia subjetividad. Una voz interior que asume una cierta forma, en la que, como dijimos, susurra agazapado el capital. Martínez de Pisón Caveró afirma:

El surgimiento del sentimiento de la intimidad aparece en fechas recientes, en la sociedad posindustrial, como un nuevo giro, un nuevo repliegue del individuo sobre sí mismo abandonando la privacidad intersubjetiva para recluirse en su interior, en un nuevo espacio intrasubjetivo. Ya no es reclusión en la vida privada, en la vida amurallada con la familia y los amigos, sino en la vida interior, en lo más profundo de nuestro ser, en la intraconciencia, donde se examinan los afectos, los pensamientos, las opiniones personales. Y los recuerdos, las fantasías, donde soñamos, amamos y odiamos, y envidiamos. La persona encerrada en torno a sí misma. Dos ámbitos, dos espacios conceptuales bien delimitados, separados, pero también interrelacionados. Pues no hay intimidad sin vida privada, sin el lugar doméstico donde recluirse aún más. (1997, p. 721)

En este mismo sentido, Giddens plantea que solo en la sociedad moderna —capitalista, decimos nosotros—, tiene sentido la pregunta «¿cómo he de vivir?» (Giddens, 1991, p. 26). Esta interrogación refleja una transformación profunda: bajo el modo de producción capitalista, la construcción de la identidad personal ya no es un dato heredado, sino una tarea individual. Los sujetos tenemos que definirnos a nosotros mismos, en la medida en que nadie puede adjudicarse la responsabilidad por nuestros actos.

Para relacionarse con uno mismo como individuo privado, exclusivo e independiente del nexo social es necesario afirmarse como irrepetible. Giddens continúa:

Naturalmente, podríamos limitarnos a decir que la búsqueda de la identidad del yo es un problema moderno que tiene, quizá, sus orígenes en el individualismo occidental. [...] La idea de que toda persona tiene un carácter único y posibilidades especiales, susceptibles o no de cumplirse, es ajena a la cultura premoderna. (1991, p. 98)

En una sociedad en la que no está portado en nuestro cuerpo inmediatamente el reconocimiento de nuestra capacidad para participar del proceso de metabolismo colectivo, la necesidad de responder ¿quién soy? inaugura un espacio en el que los sujetos buscamos contestarnos la pregunta. *La intimidad* funciona como un receptáculo, un pliegue donde cada quien produce su distinción respecto de otras personas para producirse en tanto personificación. Es el lugar en donde los propietarios privados buscamos la respuesta a lo que *verdaderamente somos*.

En modos de producción anteriores, no podían separarse los vínculos personales de los que regían la asignación de las formas concretas en las que era necesario gastar las fuerzas de trabajo individuales, porque estos también estaban organizados por vínculos personales. Es decir, no se enfrentaban los vínculos personales con los generales. La intimidad es la forma de resolver este enfrentamiento, que en otros modos de producción es un sinsentido. Que la relación social general desprenda de sí un tipo de vínculo que se presenta contrapuesto es una novedad histórica, producto de ser la primera relación social general impersonal de la historia humana. Por supuesto, identidad personal hay en todos los modos de producción; lo que no hay es una identidad que exista como forma de una relación impersonal semoviente.

En la intimidad, los sujetos no nos miramos en el espejo del equivalente general para probar nuestra utilidad, nos afirmamos sin rodeos, sin «salto mortal» (Marx, 1999): es el espacio en el que los propietarios privados aspiramos a afirmarnos por lo que *somos*, por nuestra singularidad, en ausencia de otros y en oposición a aquello que *poseemos*. Es, también, el espacio en el que el capital se presenta invertido: nos relacionamos como si llevásemos en nosotros, inscriptos en la

frente, lo que somos. Como si fuese en nuestro cuerpo, inmediatamente, que llevamos nuestra identidad personal. O, lo que es lo mismo, en la esfera íntima, el capital aparece para los sujetos como una cosa exterior a lo que ellos son.

Cuando decimos *como sí*, no suponemos que ese proceso sea falso, ilusorio o ficticio. Sostenemos, en cambio, que es incapaz de darse su propio término. En ese proceso se producen las determinaciones necesarias para comportarse como un individuo libre, que tiene que oficiar como personificación de una mercancía. La identidad personal portada corporalmente es a la vez un momento de un proceso impersonal en el que los sujetos individuales no podemos sino estar arrojados a la pregunta por lo que somos. O, de otro modo, a un proceso en el que ninguna persona es capaz de reconocernos por lo que somos y, por tanto, en el que la identificación personal con sujetos concretos es incapaz de darnos una respuesta por nuestra identidad. Las relaciones personales en las que los sujetos nos reconocemos directamente unos a otros en nuestra singularidad no son exclusivas de la sociedad capitalista. Tampoco lo es la producción de individuos a partir de sus vínculos sociales. Sí, en cambio, la *vida íntima*, que aparece como el reino por antonomasia de la afirmación individual (Illouz, 2012; Zaretsky, 1976).

En ningún otro modo de producción, la elección personal fue condición para la producción de la fuerza de trabajo, porque el gasto material al cual iría a aplicarse esa fuerza de trabajo ya estaba asignado y con él, la reproducción de su portador. La reproducción de los trabajadores no dependía de la elección personal porque no se estaba produciendo mediante esa elección una mercancía que portaban en sí. En cambio, en el capitalismo, los trabajadores producimos un objeto interno¹³ de cuya venta depende nuestra reproducción material. Nos reproduciremos como personas solo si la fuerza de trabajo que portamos encuentra comprador en el mercado, división que era irrealizable en otros modos de producción.

Mientras en modos de organización social anteriores, la elección aparece como lo

¹³ Tomamos esta expresión de los intercambios con Juan Pülleiro, a quien le agradecemos especialmente. Su uso corresponde originalmente a Melanie Klein (2015).

que se enfrenta al comando de quienes se encargan de organizar el trabajo social, en el capitalismo, el trabajador directo, mediante la elección personal, se afirma

a sí en el mismo momento en el que esa afirmación produce su enajenación en un vínculo social impersonal. Es decir, en la elección se afirma y produce nuestra identidad personal. Sin embargo, esa misma elección forja una personalidad en la que no podemos reconocernos inmediatamente, porque para hacerlo necesitamos actuar como personificaciones de una relación social objetivada que no podemos distinguir de nosotros mismos. Mientras que, en sociedades anteriores, la elección personal se enfrentaba al arbitrio de otros personales, en el modo de producción capitalista, ésta se presenta enfrentada al dominio impersonal del capital. En otras

palabras, preguntarse sistemáticamente quién se es responde a no reconocerse de antemano como órgano del trabajo social. En el modo de producción capitalista, la formación de la identidad personal es la formación de la pregunta por la identidad.

El terreno íntimo se afirma como el lugar de la propia identidad. Se enfrenta a un nexo social cuyo anonimato hace que en la elección personal nos enfrentemos a si estamos interpretando correctamente lo que la sociedad demanda de nosotros. Los sujetos elegimos y en esa elección producimos una subjetividad hacia la cual necesitamos comportarnos como un otro, un representante. Y somos los responsables por esa elección, de modo que, otra vez, no actuamos hacia nosotros mismos en nombre de nadie a título personal. Esa es la contradicción que porta en sí la *vida íntima* en el capitalismo: la de ser un terreno en el que los sujetos producimos nuestra identidad personal y, a la vez, el ámbito en el que impera la elección mediante la que forjamos un objeto que llevamos en nosotros mismos como una cosa ajena que necesitamos trasladar al mercado.¹⁴

Conclusiones preliminares para un futuro programa de investigación

En este artículo, procuramos mostrar las determinaciones específicas de la vida individual bajo el capitalismo. En primer lugar, dimos cuenta de que la existencia de individuos es forma de todo proceso de vida y, luego, de la forma específica de la individuación de los seres humanos a través del trabajo. En segundo lugar, avanzamos en la individualidad específicamente capitalista, en la que la conciencia, y, por tanto, la capacidad de organizar el trabajo social,

¹⁴ La vida íntima no es el único espacio en el que los sujetos estamos obligados a elegir. Por su enfrentamiento aparente con la vida pública, se le presenta al sujeto como el tejido de relaciones en las que expresa más que en ningún otro su identidad personal singular y en el que puede reconocerse y refugiarse (Illouz, 2021; Berlant, 2001).

se encuentra portada en los productos del trabajo. Por último, planteamos que, mientras la existencia de personas que se reconocen distintas entre sí es común a todo modo de organización de la vida humana, el rasgo específico

del modo de producción capitalista es que el vínculo impersonal enajenado se expresa en la producción de sus personificaciones. En ningún otro modo de organización social la forma de nuestra existencia personal es la contraria de la que rige la vida social, en ningún otro existe la contradicción entre vida personal y vida impersonal.

El desdoblamiento entre persona y personificación transforma la naturaleza personal de los sujetos y modifica en qué consiste ser una persona. La *vida íntima* es uno de los modos en que nos producimos como *personas-personificaciones* distintas de los demás. Procuramos dar cuenta de la forma necesaria que asume la elección personal en nuestra sociedad, donde los individuos tenemos una relación enajenada con nuestras facultades productivas. Cuando decimos enajenada

aludimos a que necesariamente bajo el capitalismo nuestra subjetividad resulta, primero, un objeto —que a la vez somos—, y luego, un objeto pendiente de reconocimiento social.

Sostenemos que, como en cualquier sociedad, en la capitalista, nuestra relación con nosotros mismos es un momento de la relación social. También como en cualquier otra sociedad humana hasta el presente, el proceso de metabolismo colectivo está mediado por la capacidad individual para elegir entre cursos de acción. Ahora bien, lo que agregamos es que mientras exista sociedad capitalista, nuestra capacidad para elegir sobre aspectos de nuestra propia existencia será un momento de la producción de una relación impersonal que se pone en marcha a sí misma a nuestras espaldas. Esto es, que mientras exista el capital, nuestra acción inmediata sobre nosotros mismos será momento de una relación general indirecta e impersonal, con la escisión subjetiva que esto implica. A esa hendidura llamamos vida *íntima*, fractura que se produce por relacionarnos con nosotros mismos en nombre de una entidad anónima, impersonal pero omnipresente.

Resta dar cuenta de un aspecto general de la producción de la subjetividad individual en el capitalismo, que deja planteado un programa de investigación a ser abordado en futuros trabajos. Todo un campo de la literatura, especialmente la literatura feminista, aborda la cuestión de los vínculos personales amorosos en el modo de producción capitalista y, específicamente, en la producción de fuerza de trabajo (Águila, 2018; Gotby, 2023; Illouz, 2012; 2021). Desde nuestro punto de vista, queda un área de vacancia a la hora de contestar qué atributos productivos de la conciencia abstractamente libre de los sujetos necesitan, para ser producidos, primero de lazos personales y, segundo, de lazos personales que tomen la forma del amor: ¿por qué la producción de sujetos individuales, cuya conciencia intentamos describir aquí, ocurre bajo relaciones personales amorosas? ¿Por qué la producción de nueva fuerza de trabajo, de forma general, está mediada por relaciones amorosas entre quienes cuidan y son cuidados? ¿Qué tipo de reconocimiento personal conlleva el amor, que es requisito, hasta aquí, para la producción de fuerza de trabajo?

Referencias

- Águila, N. (2018). El ingreso de las mujeres al mercado laboral: Relevancia, evolución y composición del ingreso familiar en Argentina desde 1974. En D. Kennedy (Ed.), *Debates en torno a las condiciones actuales de reproducción de la fuerza de trabajo argentina en perspectiva histórica*. Ceped.
- Ariès, P. (2023). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. El Cuenco de Plata.
- Arruzza, C. (2016). Reflexiones sobre el género. ¿Cuál es la relación entre el patriarcado y el capitalismo? se reabre el debate. *Revista Sin Permiso*. <https://www.sinpermiso.info/textos/reflexiones-sobre-el-genero-cual-es-la-relacion-entre-el-patriarcado-y-el-capitalismo-se-reabre-el>.
- Balibar, É. (2016). *Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology*. Fordham University Press.
- Barresi, J. (2016). Personhood and humanhood: An evolutionary scenario. En J. Kiverstein (Ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind* (pp. 118-130). Routledge.
- Barrett, L. (2016). The (r)evolution of primate cognition: does the social intelligence hypothesis lead us around in anthropocentric circles? En *The Routledge handbook of philosophy of the social mind* (pp. 35-50). Routledge.
- Berlant, L. (2001). The subject of true feeling: Pain, privacy and politics. En *Feminist consequences: Theory for the new century*. Columbia University Press.
- Bhattacharya, T. (Ed.). (2017). *Social Reproduction Theory Remapping Class, Recentring Oppression*. Pluto Press.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Donzelot, J. & Deleuze, G. (2008). *La policía de las familias*. Nueva Visión.
- Elias, N. (2000). *La sociedad de los individuos*. Península.
- Exposto, E. & Rodríguez Varela, G. (2020). *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis*. Marat. <https://notablesdelaciencia.conicet.gov.ar/handle/11336/141598>.
- Federici, S. (2018). *Reencantar el mundo: feminismo y política de los comunes*. Traficantes de Sueños.
- Foladori, G. (2001). *Controversias sobre sustentabilidad*. Miguel Ángel Porrúa.
- Fraser, N. (2013). *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Traficantes de sueños.
- Freud, S. (1986). Formulación sobre los dos principios del suceder psíquico. En *Obras completas* (Vol. 12, pp. 223-232). Amorrortu.
- Giddens, A. (1991). *Modernidad e identidad del yo, el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península.

- Gotby, A. (2023). *Ellos lo llaman amor. Una política de las emociones*. Verso.
- Haraway, D. (1995). Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* (pp. 251-311). Cátedra.
- Heller, A. (1970). *La vida cotidiana*. Grijalbo.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo: Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Caja Negra.
- Holzkamp, K. (2015). *Ciencia marxista del sujeto: una introducción a la Psicología Crítica*. La Oveja Roja.
- Illouz, E. (2007). *Intimididades congeladas: las emociones en el capitalismo*. Katz Editores.
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Katz Editores.
- Illouz, E. (2021). *El fin del amor: una sociología de las relaciones negativas*. Katz Editores.
- Íñigo Carrera, J. (2007). *Conocer el capital hoy, usar críticamente El Capital*. Imago Mundi.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. Columbia University Press.
- Kipnis, L. (2003). *Against Love: A Polemic*. Pantheon.
- Klein, M. (2015). *Amor, culpa y reparación*. (Tomo 1). Paidós.
- Lichtman, R. (1982). *The production of desire*. New Press.
- Lichtman, R. (1990). The production of human nature by means of human nature. *Capitalism Nature Socialism*, 1(4), 13-51. <https://doi.org/10.1080/10455759009358417>
- Lichtman, R. (1998). The illusion of the true self: A critique of contemporary bourgeois psychoanalysis. *Capitalism Nature Socialism*, 9(3), 13-51.
- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo posmoderno*. Anagrama.
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. (Vols. 1 y 2). Orbis.
- Martín, F. N. (2023). *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica*. Ediciones IPS.
- Martínez de Pisón Caverro, J. M. (1997). Vida privada e intimidad: implicaciones y perversiones. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 14, 717-738.
- Marx, K. (1999). *El capital: crítica de la economía política*. (Vol. 1). Siglo XXI.
- Marx, K. (2000). *El capital: crítica de la economía política*. (Vol. 3). Siglo XXI.
- Marx, K. (2003 [1844]). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue.
- Sayre, R. (1978). *Solitude in society: a sociological study in French literature*. Harvard University Press.

Schneider, M. (1979). *Neurosis y lucha de clases: crítica materialista del psicoanálisis para constituirlo en fuerza liberadora*. Siglo XXI.

Seiffer, T. (2023). Capital, transformaciones de la clase obrera y olas del feminismo. *Prólogos*, 16, 31-70. <https://plarci.org/index.php/prologos/article/view/1454>

Starosta, G. & Caligaris, G. (2017). *Trabajo, valor y capital: de la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Steimberg, R. (2024). Vida individual, vida social y conocimiento dialéctico. *Trans/Form/Ação*, 47(3). <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n3.e02400177>

Sterelny, K. (2004). Externalism, Epistemic Artefacts and the Extended Mind. En R. Schantz (Ed.), *The Externalist Challenge* (pp. 239-254). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110915273.239>

Thao, T. D. (2020). *Investigaciones sobre el origen del lenguaje y la consciencia*. Critical & Transdisciplinary Editions.

Tomasello, M. (2007). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Amorrortu Editores.

Tomasello, M. (2013). *Los orígenes de la comunicación humana*. Katz Editores.

Tomasello, M. (2018). *Una historia natural del pensamiento humano*. Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes.

Turner, J. H. (2020). *On Human Nature: The Biology and Sociology of What Made Us Human*. Routledge.

Vigotsky, L. (2007). *Pensamiento y habla*. Ediciones Colihue.

Vogel, L. (2024). *El marxismo y la opresión de las mujeres*. Ediciones IPS.

Wolf, W. & Tomasello, M. (2025). A Shared Intentionality Account of Uniquely Human Social Bonding. *Perspectives on Psychological Science*, 20(2), 264-75. <https://doi.org/10.1177/17456916231201795>

Wulff, E. (1975). Questions of Cross-Cultural Psychiatry. *International Journal of Sociology*, 5(1), 74-116. <https://doi.org/10.1080/15579336.1975.11769611>.

Zaretsky, E. (1976). *Capitalism, the family & personal life*. Harper & Row.