

La importancia del trabajo para la vida humana y el flagelo de la  
desocupación

**Prof. Lic. Ricardo E. J. Ferrari**

## Introducción

La ponencia que aquí presentamos no pretende dar conclusiones acabadas, sino que constituye una primera aproximación a lo que algunos teóricos “clásicos”, en especial los ligados al psicoanálisis, han pensado en torno del trabajo y su relación con el bienestar psíquico y social.

Ya sea en su forma sustantiva o en su forma verbal, el trabajo es un fenómeno social complejo que puede ser encarado desde diversas aristas, es decir, es un fenómeno que puede leerse desde perspectivas económicas, tecnológicas, sociales, políticas, antropológicas y psicológicas.

Podríamos preguntarnos, también a modo de introducción: ¿Por qué trabajamos?, ¿Para qué trabajamos?, ¿Es el trabajo una necesidad natural de los seres humanos?, ¿Trabajamos por instinto, como las hormigas en su hormiguero o las abejas en su panal?, ¿Existe una pulsión laboral o el trabajo es siempre un fenómeno externo y coercitivo?, ¿Podríamos no trabajar?, ¿Por qué pudiendo no trabajar, trabajamos?, ¿Por qué pudiendo trabajar, no trabajamos? Si el trabajo es una necesidad natural, ¿Por que hay que motivar a quienes trabajan?

Trataremos en distintos momentos de la ponencia de dar alguna respuesta a estas preguntas que, de por sí, nos enfrentan a una primera evidencia, a una primera revelación y esa revelación es, precisamente, la dimensión de la pregunta. Estaríamos, entonces, en condiciones de esbozar alguna respuesta frente a tantas preguntas, frente a tantos interrogantes. Podríamos decir que; si hay pregunta, si hay inquietud, entonces, el trabajo no es un fenómeno natural. El hecho de preguntarnos ¿Qué es el trabajo?, ¿Por qué y Para qué trabajamos? etc. ya nos ubica en una posición de cuestionar aquello que viene dado como algo obvio, natural, como cuando decimos: toda vez que llueve la tierra se moja.

Al decir de Simone de Beauvoir: “nunca nada de lo que le sucede al hombre es natural, ya que su sola presencia pone el mundo en cuestión.” (De Beauvoir, 1997: 152) traducción propia.

La dimensión de la pregunta ya nos ofrece una primera aproximación a la problemática del trabajo: el trabajo no es un fenómeno de la naturaleza, no es algo espontáneo ni tiene que ver con un “instinto” que estaría inscripto en el hombre.

El ser humano es, según Heidegger, un ser-en-el-mundo; el *dasein*. Éste *dasein* se caracteriza, entre otras cosas, por el preguntarse, por el interrogarse. Entonces, lo propio del humano es interrogar lo que lo rodea y también interrogarse, ponerse en cuestión. Esto nos advierte que no hay naturaleza en el caso de lo humano, la naturaleza ni se interroga ni da respuestas, la naturaleza es muda. Es el humano, el que le pone a la naturaleza, el nombre de naturaleza. Podríamos agregar, siguiendo a Lacan, que la naturaleza no existe, la naturaleza es un producto de la cultura.

En relación a esta última afirmación podríamos agregar que la naturaleza es un producto humano, la naturaleza es siempre naturaleza humana, porque siempre es el humano el que la piensa, el que la nombra, el que la trabaja. La naturaleza es naturaleza trabajada, cultura; término éste que hace alusión en sus orígenes semánticos al trabajo de la tierra, a la agricultura, a la transformación humana de la naturaleza. La tierra no es tierra sin el hombre y el mundo siempre es mundo humano. En este sentido, estamos entrampados, no podemos acceder a la naturaleza porque el sólo hecho de imaginarla, de pensarla o simplemente nombrarla, ya es algo humano, algo que hace el humano.

Si el trabajo entonces, no es un fenómeno natural, ¿qué clase de fenómeno es? Intentaremos dar respuesta a este interrogante para poder ir acercándonos paso a paso a nuestro objetivo.

Podríamos definir el trabajo como la transformación de la naturaleza para ponerla al servicio de la satisfacción del hombre. También suele definirse el trabajo como el gasto de energía psicofísica cuyo objetivo es la producción de bienes y servicios para la satisfacción de las necesidades humanas. Pero sabemos que el trabajo no es sólo “hacer”, no es sólo producción, “poiesis”. A todo trabajo se le agrega otro trabajo, que es, el estar con los demás. Siempre que trabajamos, lo hacemos con otros, para otros o en contra de otros.

Estar con los demás es todo un trabajo y de eso se trata cuando se habla de vínculos laborales. Hay entonces un esfuerzo, un gasto de energía que no está implicado sólo en la producción de bienes y servicios si no también en los vínculos que se establecen con los otros en el trabajo. ¿Que sería desde esa perspectiva, la satisfacción laboral? ¿Qué genera satisfacción en el trabajo? ¿Esa satisfacción, está en la “poiesis” o en el buen vínculo con los demás? ¿O en ambos a la vez?

El hombre cuando trabaja, establece, con los otros, diversos tipos de lazo, éstos pueden estar basados en la colaboración, en la producción de conocimiento, en la cooperación, en la competencia, en el sometimiento, en la explotación, en la humillación, etc.

El trabajo, como fenómeno humano complejo, es una actividad que hacemos con otros y para otros y en ocasiones, en contra de otros. El trabajo, entonces, como todo hecho humano, supone siempre la presencia del otro. Aún trabajando solos, eso que hacemos, está pensado para otros, para el reconocimiento de ellos.

Sabemos que los vínculos laborales son la expresión, no sólo de la ecuación personal, de la singularidad de los involucrados, de su particular modo de ser, sino también del contexto organizacional, social, económico y político dentro del cual se inscriben. El ser humano es portador de su historia singular pero también del contexto histórico, social, político y económico dentro del cual se inscribe su vida. Cuando dijimos, en la introducción, que el trabajo es un

fenómeno social complejo, tenemos que entenderlo desde esta perspectiva de múltiples atravesamientos, de múltiples factores que intervienen en su producción. Nada de lo humano puede comprenderse cabalmente sin tener en cuenta todos estos factores. Los vínculos laborales, ya sea basados en el respeto, en la colaboración, en el desarrollo y crecimiento de los actores sociales, en la competencia, en el maltrato, etc. son siempre, además de la expresión singular de la organización o de la unidad funcional que los alberga, la reproducción del macrocontexto en el que están instaurados. En ese sentido la satisfacción o insatisfacción en los lugares de trabajo o en la tarea, tiene múltiples lecturas y aún cuando estemos parados en una perspectiva determinada, es importante saber que hay otros modos de mirar el mismo fenómeno y que ninguno se agota en sí mismo.

Entre las preguntas que nos planteamos en la introducción, está el por qué y el para qué del trabajo como fenómeno humano, es decir lo que causa al hombre a trabajar, lo que lo impulsa a transformar el objeto y el sentido de esa transformación.

La problemática del trabajo ha sido fuente de interrogantes para muchos autores, quienes intentaron dar respuesta poéticamente o a través de ensayos o investigaciones.

Se han intentado respuestas tanto desde la literatura, la filosofía, la antropología, la sociología y el psicoanálisis.

Podemos pensar dentro de la literatura antigua, en *“Los trabajos y los días”* de Hesíodo (S. VIII a.c.) o más hacia la modernidad, en el *“Cándido”* de Voltaire (S. XVIII). También la filosofía y la antropología se ocuparon del tema, recordemos a Levi-Strauss y su obra *“Las estructuras elementales del parentesco”*.

El psicoanálisis, por su parte, ha abordado también esta problemática, no tenemos más que pensar en la obra de Freud, *“El malestar en la cultura”*.

Levi-Strauss nos plantea en su obra “*Las estructuras elementales del parentesco*”, que en la vida social no se puede ganar sin perder y que la pretensión opuesta trae aparejada la hostilidad de los demás. Es así que postula que el hecho social por antonomasia es el **intercambio**. Lo que define a la vida social es el intercambio, que es un modo de decir que no se puede ganar sin perder.

El intercambio supone una renuncia pero también una adquisición. Hay algo a lo que se renuncia para poder obtener otra cosa; en general diferente, en su lugar. A veces el intercambio es de lo mismo, por ejemplo un mismo alimento producido por dos grupos o clanes diferentes, dónde lo que indican las reglas es que los grupos deben intercambiar dicho alimento y no comer el de la propia producción.

Levi-Strauss plantea tres tipos de intercambio que se van a dar en todas las formaciones culturales, es decir que estos intercambios tienen carácter universal, son invariantes culturales. El mundo humano es un mundo de reglas y estas reglas son al mismo tiempo, según Levi-Strauss, relativas y universales. Esto quiere decir que no hay cultura sin reglas. No existe la cultura sin proscripciones y sin prescripciones. La cultura es eso. La cultura, para este autor, es la reglamentación o el discurso de aquello que debe circular, de aquello que no debe ser retenido. Estas reglas están supuestas en los tres tipos de intercambio, estos son:

Intercambio de bienes y servicios (supone reglas económicas)

Intercambio de mujeres (supone reglas matrimoniales) e

Intercambio de mensajes (supone reglas lingüísticas)

Toda cultura regula los intercambios y sin estos no hay cultura. La cultura supone el conjunto de prohibiciones y habilitaciones que caracteriza a un determinado colectivo social.

Podríamos decir, siguiendo a Claude Levi-Strauss, que el aspecto positivo de la prohibición, es el intercambio. La prohibición habilita la convivencia. La convivencia está sostenida por la donación, por la renuncia a retener aquello que debe circular. La circulación de bienes y servicios, de mujeres y de

mensajes es la condición de posibilidad de la cultura. Para este autor, no hay modo de pensar lo humano por fuera del intercambio. Este intercambio hunde sus raíces en la prohibición del incesto, la que, por ser una regla, es relativa, es decir que cada cultura define lo que es un pariente próximo y por lo tanto prohibido, y al mismo tiempo es una regla universal, esto quiere decir, que no hay formación cultural en la que no exista esta prohibición. Leemos en el texto de Levi-Strauss: "...Porque la prohibición del incesto no es una prohibición como las otras; es la prohibición bajo su forma más general, aquella a la que tal vez se reduzcan todas las demás..." (Lévi-Strauss, 1969: 571)

El mundo del trabajo está representado por el intercambio de bienes y servicios, y cada cultura y cada período histórico nos muestran diferentes modos de intercambiar bienes y servicios. Así como cada formación cultural define sus propias reglas lingüísticas y matrimoniales, también define sus reglas económicas. Entonces, estas reglas económicas se inscriben dentro de una historia que es la historia económica, definida como: "...las maneras o modos mediante los cuales las distintas sociedades han enfrentado los problemas de la producción y distribución de bienes y servicios necesarios para su subsistencia y desarrollo." (Llauró, Siepe, 2005: 37). Sabemos que estos modos de resolver los problemas de la producción y distribución de bienes y servicios, también llamados modos de producción, van a dejar su impronta en los vínculos que las personas establecen en el ámbito laboral. Es decir, la intersubjetividad laboral va a estar atravesada por el contexto histórico-económico en el cual se inscribe su hacer. En efecto, como indicáramos más arriba, los lazos que los seres humanos establecen en el mundo del trabajo, como, por otra parte, en todo hecho humano, van a ser la expresión de múltiples atravesamientos.

## II

Contrariamente a la concepción marxista, para la teoría psicoanalítica no habría una esencia de lo humano ligada al trabajo. Si bien, para esta teoría, al trabajar se desplazan montos considerables de energía pulsional, tanto erótica como tanática, que impiden, al ser desplazados hacia el objeto, que se produzca la estasis libidinal y la consiguiente enfermedad del yo, el ser humano trabaja, según Freud, porque existe una compulsión externa que lo conmina a hacerlo, como condición de formar parte de la comunidad humana. Podemos decir que, desde esta perspectiva, se trabaja para formar parte, para pertenecer, para estar incluido, y que la condición de la inclusión es la aceptación de esta compulsión externa al trabajo.

En una nota al pie del capítulo II de *“El Malestar en la Cultura”*, Freud hace referencia a esta cuestión: “Ninguna otra técnica de conducción de la vida liga al individuo tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta en forma segura en un fragmento de la realidad, a saber, la comunidad humana. La posibilidad de desplazar sobre el trabajo profesional y sobre los vínculos humanos que con él se enlazan una considerable medida de componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos le confiere un valor que no le va en zaga a su carácter indispensable para afianzar y justificar la vida en sociedad. La actividad profesional brinda una satisfacción particular cuando ha sido elegida libremente, o sea, cuando permite volver utilizables mediante sublimación inclinaciones existentes, mociones pulsionales proseguidas o reforzadas constitucionalmente. No obstante, el trabajo es poco apreciado, como vía hacia la felicidad, por los seres humanos. Uno no se esfuerza hacia él como hacia otras posibilidades de satisfacción. La gran mayoría de los seres humanos sólo trabajan forzados a ello y de esta natural aversión de los hombres al trabajo derivan los más difíciles problemas sociales.” (Freud, 1988: 80)

Encontramos entonces desde esta perspectiva una relación entre compulsión externa y trabajo. No pareciera que el trabajo fuese la esencia del hombre,

más bien pareciera que hay un forzamiento externo que lleva al hombre a trabajar y esto es así porque, según Freud, hay “una natural aversión de los hombres al trabajo”.

Este forzamiento, esta compulsión externa, es lo que lleva al individuo a tener q renunciar al narcisismo para poder, a través del trabajo, ligarse con la realidad y con los demás. La capacidad para trabajar supone, entonces, el abandono de la posición narcisista originaria como un modo de poder pertenecer a una comunidad social determinada.

Pero Freud también ensaya una respuesta económico – dinámica que no está reñida con lo anteriormente planteado con respecto a la compulsión externa.

Recordemos que para Freud la salud mental está indicada por la capacidad de amar y de trabajar<sup>1</sup>. Traducido en términos de la teoría de la libido, diríamos que la salud mental o “normalidad”, tal como la entiende Freud, implicaría el predominio de la libido objetal sobre la libido yoica o narcisista.

Se pregunta Freud en su obra de 1914, “*Introducción del narcisismo*”: “¿En razón de qué se ve compelida la vida anímica a traspasar los límites del narcisismo y poner (*Setzen*) la libido sobre objetos? La respuesta que dimana de nuestra ilación de pensamiento diría, de nuevo, que esa necesidad sobreviene cuando la investidura (*Besetzung*) del yo con libido ha sobrepasado cierta medida. Un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar. Algo parecido a la psicogénesis de la creación del mundo, según la imaginó H. Heine:

“Enfermo estaba; y ese fue

de la creación el motivo:

creando convalecí,

y en ese esfuerzo sané”

(Freud, 1986:82)

Podemos pensar que hay una consideración que atravesará toda la historia del mundo occidental y que une trabajo con sufrimiento. El trabajar no debe ser placentero. Trabajar y placer están reñidos. El placer quedaría del lado de la vocación, es decir de aquello que se ofrece gratuitamente porque está en

---

<sup>1</sup> Tengamos en cuenta que el constructo social llamado Salud mental, es objeto de múltiples controversias.

relación con el placer de hacerlo. Si hay placer, qué más pretender. Se hace “por vocación”, sin reclamar retribución económica.

Ya en la Biblia encontramos una referencia al origen del lazo entre trabajo y sufrimiento. El trabajo sería una de las consecuencias de la desobediencia del hombre con respecto a Dios, “*ganarás el pan con el sudor de tu frente*”.

Desde esta óptica no hay posibilidad de lograr satisfacción en el trabajo o la satisfacción es el sufrimiento, como un modo de compensar y calmar la deuda con Dios-padre.

El lenguaje también es revelador de este vínculo de interdependencia entre trabajo y sufrimiento. En la lengua francesa, familiarmente, trabajar se dice “*bosser*” (jorobar), el trabajo es aquello que produce una joroba (*bosse*). Aquello que deforma la columna porque nos obliga a una posición corporal curvada frente a lo que hacemos. “*Je bosse ici*” (yo trabajo aquí) traducido literalmente sería “yo me jorobo aquí”. Nos dice al respecto Ivonne Bordelois: “El inglés no conoce un término equivalente a *trabajo*; *labor* indica ante todo las relaciones institucionales que el trabajo crea, y también los dolores de parto. Recordemos que trabajo deriva de *tripalium* (palabra derivada a su vez de tres palos, que fue primero una suerte de yugo para uncir a los animales y luego una forma de tortura aplicada en tiempos medievales, que conducía a la rotura de los huesos del supliciado). Mientras que en español y en francés (*travail*) el sentido penoso y explotativo del trabajo está presente -etimológicamente-, el inglés subraya su creatividad en *work*: las obras de Shakespeare son los trabajos de Shakespeare -es decir, no hay diferencia entre *trabajo* y *obra* para los anglosajones.” (Bordelois, 2004: 63)

En relación a las consideraciones anteriores, leemos en Fernández Enguita:

“La tradición cultural judeo-cristiana ha presentado siempre el trabajo, en el peor de los casos, como la penitencia del pecado original y, en el mejor, como resultado de la necesidad. Esta representación encaja bien con el sentido común (hay que trabajar para comer, etc.), mas no traspasa la superficie del problema.

El trabajo es necesario para la reproducción de la vida humana, pero es algo más que su mera reproducción mecánica. Incorpora un elemento de voluntad que lo convierte en actividad libre y, de manera general, en la base de toda

libertad.” (Fernández Enguita, 1990: 17) Y agrega más adelante en relación a los planteos de Hegel y posteriormente a los de Marx: “...sólo al modificar su contexto puede el ser humano considerarse libre. Hegel llevó este razonamiento hasta el punto de sugerir que no puede haber libertad sin trabajo y que el peor trabajo es una forma de libertad. Así, en el famoso capítulo sobre el señor y el siervo, afirma:

(...) El señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma. (Hegel, 1973: 1118) “. Un párrafo mas abajo leemos: “Hegel y Marx coincidieron, así, en concebir el trabajo como efectivización de una voluntad transformadora de la naturaleza. El aspecto de libertad reside en el elemento de voluntad –la autoconciencia de Hegel- y no puede existir sin ella. Pero, en el trabajo organizado, esa simbiosis de voluntad y acción puede romperse, quedando cada una de un lado de la organización polarizada del proceso productivo. Esa es precisamente la transición del trabajo libre al trabajo alienado. Hegel creía que todo trabajo suponía alienación porque identificaba ésta con la objetivación de la autoconciencia, es decir, con la materialización práctica de cualquier proyecto intelectual.

Marx aceptaba que la objetivación era característica común de cualquier trabajo – y lo que lo distingue de la actividad animal sería para él, como para Hegel, que tal proyecto es elaborado por el trabajador-, pero no que lo fuera la alienación. Esta representaría un paso más allá de la objetivación, un paso cualitativamente distinto: la elaboración del proyecto por otro.” (Fernández Enguita, 1990: 18/19 )

En relación a esto último podemos definir la alienación o enajenación de dos maneras: 1) hacer ajeno lo propio y 2) hacer propio lo ajeno

La primera correspondería al concepto marxista de alienación, en el sentido de algo (el trabajo) que se vuelve ajeno, extraño. La segunda hace referencia a la alienación como algo inherente a la cultura, sólo podemos habitar la cultura en la medida de aceptar cierto grado de alienación, es decir de transformar en propio aquello que nos viene dado desde afuera: los valores, las costumbres, los usos y las reglas.

Podemos leer en Marx:

« ¿En qué consiste entonces la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo... El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo.»  
(Marx, 1997: 112/113).

Como vimos mas arriba, la teoría psicoanalítica va a vincular la capacidad de trabajo con la salud mental y la restricción del narcisismo. Va a existir desde esta perspectiva una relación entre no trabajar y enfermar.

La imposibilidad de trabajar, ya sea por cuestiones personales o sociales, generaría un aumento de la energía pulsional erótico-tanática en el aparato psíquico, al no poder ser desplazada hacia el objeto.

Este aumento, estasis de por medio, inundaría al yo, generando sufrimiento y enfermedad (como consecuencia de la estasis energética). Entonces, la capacidad para trabajar, supone el sufrimiento por la restricción del narcisismo, restricción que se hace para lograr a cambio un beneficio para el sujeto (ganar dinero, crecer económicamente, desarrollarse profesionalmente, obtener reconocimiento etc.) Ahora bien, la imposibilidad de trabajar genera un sufrimiento mucho mayor, al verse impedida la descarga energética necesaria para la transformación del objeto y la retención de la misma en el yo.

Desde esta lectura podemos transformar el mandato bíblico en el siguiente: “ganarás el pan con esfuerzo de energía, poniendo atención en el objeto y recibirás a cambio el reconocimiento correspondiente”

Si, como vimos, para algunos autores, el trabajo es la transformación del objeto con el fin de producir los bienes y servicios para la resolución de las

necesidades humanas, esta transformación es con la presencia directa o indirecta de los demás y veremos como esta presencia interviene en la satisfacción o insatisfacción laboral. La presencia de los otros en el trabajo supone una ventaja económica tanto para el psiquismo como para la sociedad. Hay un esfuerzo de energía que está al servicio del intercambio. Esto es lo que estaría en la base de la división social – técnica del trabajo. Desde sus orígenes el ser humano habría comprendido la conveniencia de estar con los demás y como dijimos más arriba la importancia del intercambio, es decir, en términos psicoanalíticos, la restricción del narcisismo y de la omnipotencia infantil como condición de posibilidad de la convivencia.

Al respecto leemos en Desjours: “En la situación común de trabajo, trabajo siempre para alguien: un patrón, mis subordinados, mis colegas, o para un cliente. El trabajo es también y fundamentalmente intersubjetivo. Por este motivo el trabajo proyecta al sujeto también, directamente, de golpe, en el vínculo social.” (Desjours, 2000:3). Esto último se relaciona con lo que dice Freud acerca del trabajo, en el sentido de que el trabajo liga a las personas con un fragmento de la realidad, es decir, el vínculo con los demás, vínculo que, como sabemos, queda transitoriamente interrumpido en el caso de la desocupación, generando, muchas veces, una situación de aislamiento y de solipsismo que puede desembocar en depresión. En este sentido hay que resaltar que, estar sin trabajo es no sólo un perjuicio económico sino también un daño emocional íntimamente ligado a la pérdida del vínculo social y al reconocimiento proveniente de ese vínculo.

La mayoría de los autores que se ocupan de la problemática del ser humano en el trabajo van a insistir en la importancia del equilibrio entre lo que se invierte en el trabajo y la recompensa por ello.

Para Desjours lo primordial en la recompensa va a ser el reconocimiento.

“(…) Trabajar es, con frecuencia a un alto costo, aportar una contribución a la organización del trabajo. A cambio de esta contribución a la vez subversiva y arriesgada a la evolución de la organización del trabajo real, el sujeto espera una retribución. Y – agrega Desjours en primera persona- la retribución que espero de la movilización de mi subjetividad y de mi persona entera, toma una forma muy específica: es una retribución cuya potencia se encuentra

esencialmente en su dimensión simbólica y no en su dimensión material. La retribución esperada es el reconocimiento.” (Desjours, 2000: 3).

Esta última apreciación nos recuerda la fórmula lacaniana: “El deseo humano es el deseo del Otro”. Recordemos que, una de las acepciones de esta fórmula nos indica que, lo que desea el humano es ser objeto del deseo del otro, y este deseo, es deseo de reconocimiento por parte del otro, es decir, tener un lugar en el deseo del otro, que el otro me incluya en su vida, en sus proyectos y esto va a estar implícito en el deseo de pertenecer, de formar parte, de estar incluido en el proyecto organizacional.

Sabemos que Lacan toma la cuestión del deseo abordada ya por Spinoza (S. XVII) y por Hegel (S. XIX). La cuestión del deseo, es la preocupación central del psicoanálisis. El deseo como deseo del otro se hace patente en el infans como dependencia de amor con respecto al otro significativo. Se es lo que el otro desea, como un modo de ser deseado por él: “El hecho de que el deseo es esencialmente deseo de ser el objeto del deseo de otro queda claramente ilustrado en el primer “tiempo” del complejo de Edipo, en el que el sujeto desea ser el falo para la madre.” (Evans, 1997: 69)

Con respecto a la cuestión del reconocimiento en el ámbito del trabajo, Desjours va a plantear dos tipos de juicio: El juicio de utilidad y el juicio de belleza. El juicio de utilidad es aquel que profiere la línea jerárquica: el jefe, los subordinados, los clientes. Es lo que distingue al trabajo del ocio. Es el juicio por el cual ese trabajo es reconocido como necesario, como contribución a la evolución de la empresa. Ejemplo: se necesitan tres contadores, tres abogados, dos ingenieros, un arquitecto etc.

El juicio de belleza por su parte es el reconocimiento de los pares, de los colegas, de aquellos que entienden el oficio. Desjours denomina bello a todo lo que en su realización supone despojamiento, simplicidad: bella obra, bello discurso, buena exposición. Hay en esta concepción de lo bello, resonancias del pensamiento griego antiguo. Sabemos que para la antigüedad clásica hay una ecuación entre lo bello, lo bueno y el bien y que esta ecuación es lo más perfecto que pueda pensarse. Es decir, lo más perfecto es aquello que se aproxima a lo más simple, aquello que es la unidad de la diversidad. Trasladado esto al ámbito del trabajo, lo bello es lo que se resuelve de la

manera más sencilla posible, como en un dibujo de Picasso en el que, con pocos trazos encontramos una figura humana o animal.

Dice Desjours: “La apuesta del reconocimiento es una apuesta a la salud mental, en la medida que mi identidad no la sostengo solamente yo. La sostengo a través de la mirada del otro (...) Esta es la razón principal por la que aquellos que están privados de trabajo sufren una tal “morbilidad” psicopatológica. Privados del derecho de aportar una contribución a la sociedad, también están privados de la posibilidad de proseguir la construcción de su identidad.” (Desjours, 2000: 3)

La psicología nos enseña que la identidad es el núcleo estable de la personalidad, aquello que permanece más allá de los cambios y que permite que nos reconozcamos como los que fuimos, los que somos y los que seremos. Esta identidad no es sin la presencia de los demás y su reconocimiento. Puedo nombrarme como psicólogo, como médico, como arquitecto etc., porque los demás me reconocen como tal. Esta identidad la voy construyendo a lo largo de la vida en el vínculo con los demás.

Hay coincidencia entre los especialistas en relacionar trabajo e identidad, leemos así en el capítulo 2 del libro Trabajo y subjetividad, lo siguiente: “El trabajo es una instancia primordial de la relación entre el individuo y la sociedad, además de ser un soporte fundamental de la propia identidad.”

( Martínez García, 2005: 52)

Podemos intentar responder a la pregunta ¿Para que trabajamos? diciendo que trabajamos no sólo para subsistir (“No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” Dt.8, 3; Mt.4, 4) sino por el reconocimiento del hacer. Ser reconocido por el otro significativo (bíblicamente Dios-padre) pone en segundo lugar la subsistencia, como en el caso de la tentación de Cristo en el desierto. Traducido esto en términos psicoanalíticos diríamos que en el ser humano la dependencia es dependencia de amor y en ese sentido la pulsión de autoconservación se subordina al reconocimiento por parte del otro amado e idealizado. Al deseo de ser el objeto de deseo del otro. El psicoanálisis nos enseña, que las palabras significativas (“...toda palabra que sale de la boca de Dios”) son aquellas que provienen de los objetos amados e idealizados.

Recapitulando lo visto hasta ahora, podemos esbozar algunas respuestas. En principio lo que surgió como una evidencia es que el trabajo no es algo natural en el viviente humano. Esto quiere decir que si nos preguntamos acerca de qué es el trabajo, esta pregunta ya nos permite una primera respuesta: si hay pregunta, si hay interrogante, es porque eso que nos interroga no es natural, no nos conforma con que aparezca, ergo, el trabajo no puede tratarse de algo natural, como respirar o tener sed o hambre. También podríamos preguntarnos cuanto de natural tienen estos fenómenos en el ser humano, pero responder esto no sería pertinente en esta investigación. Vimos también que el trabajo en tanto producción y circulación de bienes y servicios es una característica inmanente a toda formación cultural y que hay una exigencia en toda cultura de no retener lo propio, lo próximo, aquello que es transitoriamente del grupo pero que el grupo tiene que aceptar cederlo. En ese sentido vimos como Lévi-Strauss plantea la problemática del intercambio como condición de posibilidad de la convivencia. Hay una exigencia de producir para intercambiar y esto supone una renuncia a retener la propia producción. También vimos que el psicoanálisis va a plantear una compulsión externa al trabajo y esto ya indica nuevamente que el trabajo no es algo inscripto en la naturaleza humana, más bien Freud plantea en el ser humano una aversión natural al trabajo, aversión que en el caso de Marx está vinculada al trabajo alienado, es decir, a ese efecto de distanciamiento del obrero industrial con respecto a los medios de producción y al producto final de su trabajo.

También vimos como el trabajo es un sostenedor del psiquismo, en tanto liga al sujeto con la realidad y con los demás y cómo a través del trabajo se satisface el deseo como deseo del otro, es decir, el deseo de ocupar un lugar en el deseo del otro, de estar incluido en su proyecto, de pertenecer.

El por qué y el para qué del trabajo están íntimamente ligados como la figura geométrica del círculo, donde el principio y el fin son lo mismo.

Por un lado el trabajo es una de las condiciones para habitar la cultura y en ese sentido supone una restricción del yo y por otro lado es en el trabajo dónde se satisface el deseo de reconocimiento y esto produce una expansión del yo.

Tenemos entonces una restricción narcisista (para trabajar no puedo estar mirándome el ombligo) y esta restricción se hace a cambio de un beneficio narcisista (ganar dinero, pertenecer, prestigio, desarrollo personal, todo lo cual podríamos sintetizarlo como reconocimiento)

Nos preguntábamos también ¿Por qué pudiendo no trabajar, trabajamos? y ¿Por qué pudiendo trabajar, no trabajamos?

Podríamos arriesgar algunas respuestas, sabiendo que hay más de una respuesta y que ninguna de ellas es definitiva.

Con respecto a la primer pregunta, podemos responder en la misma línea del para qué del trabajar. Diremos entonces, que trabajar no es sólo una cuestión de subsistencia, no trabajamos sólo para poder seguir viviendo sino para aportar una contribución a la comunidad, para sentirnos parte de un proyecto común, para no quedar por fuera del reconocimiento del otro, de su mirada que nos confirma, que nos hace sentir reales y bienvenidos a la vida. Ésto último que comprobamos dramáticamente en el infans, nos acompañará a todo lo largo de nuestra vida.

Cuando en su obra de 1925, "*Inhibición, síntoma y angustia*", Freud hace referencia a la causación de la neurosis, menciona tres factores, un factor biológico, un factor filogenético y otro psicológico. En relación a las últimas afirmaciones hechas en el párrafo anterior, leamos que dice Freud, acerca del factor biológico, en la obra mencionada: "El biológico es el prolongado desvalimiento y dependencia de la criatura humana. La existencia intrauterina del hombre se presenta abreviada con relación a la de la mayoría de los animales; es dado a luz más inacabado que estos. Ello refuerza el influjo del mundo exterior real, promueve prematuramente la diferenciación del yo respecto del ello, eleva la significatividad de los peligros del mundo exterior e incrementa enormemente el valor del único objeto que puede proteger de estos peligros y sustituir la vida intrauterina perdida. Así, este factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de que el hombre, no se libraré más." (Freud, 1988: 145)

Vemos así que, el ser humano es un ser prematuro y que esta prematurez, que lo acompañará siempre, determina la dependencia de amor. Podríamos decir, entonces, que trabajamos, en última instancia, para ser amados y que, cuando nos vemos privados del trabajo, como en el caso de la desocupación, sentimos que hemos sido abandonados, que hemos dejado de ser amados, lo que muchas veces deriva en situaciones de autoabandono y de autorreproches; no somos amados porque "algo malo habremos hecho". Aparece ahí la figura del "destino", como un desplazamiento de los padres de la infancia que nos

abandonan porque somos malos o como dice Virgilio, citado por Borges: “De otra manera lo entendieron los dioses” (Borges, 1996: 521)

El trabajo también puede ser un refugio de las frustraciones en otros ámbitos de la realidad o también podemos pensar en la adicción al trabajo, pero esto nos llevaría a consideraciones que exceden esta investigación.

Con respecto a la segunda pregunta podemos ensayar una respuesta en consonancia a lo planteado por Desjours en cuanto a que el trabajo es un fenómeno ambivalente, puede producir lo mejor y también lo peor (Desjours, 2000: 1). Muchas veces juzgamos como “vagos” a quienes no trabajan. El término “vago”, es un término “vago”, que sólo sirve para estigmatizar, para coagular a una persona y condenarla al exilio. Al decir de Simone de Beauvoir: “Capables de comprendre nous préférons ravalier” (Capaces de comprender preferimos despreciar) (de Beauvoir, 1986: 492). ¿Quiénes son los “vagos” entonces, los que no trabajan o los que no hacemos el esfuerzo intelectual para poder penetrar en esa problemática? Alguien que no trabaja, muchas veces, es alguien que ha quedado por fuera del sistema, que ha sido arrojado, expulsado; que tiene una historia de frustraciones y de carencias. Que está por fuera de la ley porque la ley nunca lo ha incluido en su seno. No se trata de “vagos” sino de excluidos. Los olvidados del sistema. Aquellos para quienes el trabajo no significó nunca la posibilidad de desarrollo personal, de garantía de progreso y seguridad. Para quienes la restricción del narcisismo no significa nada, ya sea porque nunca hubo suministro narcisista o porque su vida se inscribe en una cadena generacional en dónde no existió ni la inclusión ni la recompensa económica o emocional como beneficio narcisista.

El trabajo es, al mismo tiempo, una obligación (como dijimos más arriba, según la opinión de Freud, pareciera que no hay una proclividad sino más bien una natural aversión del hombre hacia el trabajo) y un derecho. Para cumplir con las obligaciones hay que estar incluido en los derechos.

Pensemos también en las crisis sociales, por ejemplo, durante la revolución industrial, hubo muchas personas que, habituadas al trabajo en pequeños grupos, con vínculos basados en la familiaridad y dónde el producto del trabajo llevaba el sello personal, acostumbrados al trabajo al aire libre, a los abundantes días de fiesta y a sus propios ritmos, abandonaron las fábricas y prefirieron vivir de la caridad, de la limosna, antes que soportar el ritmo de un

trabajo que les era totalmente extraño y que les generaba un enorme sufrimiento. Es así como aparecen los vagabundos y los pobres del mundo moderno (Fernández Enguita, 1990: 39/41)

Sigmund Freud en su obra *Inhibición, síntoma y angustia*, va a hacer referencia a la inhibición con respecto al trabajo: “La inhibición del trabajo, que tan a menudo se vuelve motivo de tratamiento en calidad de síntoma aislado, nos muestra un placer disminuido, torpeza en la ejecución, o manifestaciones reactivas como fatiga (vértigos, vómitos) cuando se es compelido a proseguir el trabajo. La histeria fuerza la interrupción del trabajo produciendo parálisis de órgano y funcionales, cuya presencia es inconciliable con la ejecución de aquel. La neurosis obsesiva lo perturba mediante una distracción continua y la pérdida de tiempo que suponen las demoras y repeticiones interpoladas.” Y agrega más adelante: “Otras inhibiciones se producen manifiestamente al servicio de la autopunición; no es raro que así suceda en las actividades profesionales. El yo no tiene permitido hacer esas cosas porque le proporcionarían provecho y éxito, que el severo superyó le ha denegado. Entonces el yo renuncia a esas operaciones *a fin de no entrar en conflicto con el superyó*” (Freud, 1988: 85/86) No es de extrañar que aquellos cuya vida está marcada por el infortunio, no se sientan amados y se resignen a la desdicha como un modo de recuperar “el amor del destino o de los dioses”, esos dioses, que como nos enseña la teoría psicoanalítica, son la representación a nivel inconsciente de las figuras amadas e idealizadas del infans.

Esta resignación es, en verdad, una autopunición. Si no somos amados es porque somos malos y esta maldad debe ser castigada para aplacar la ira de los dioses (padres) y obtener su amor. Los sectores sociales más vulnerables, aquellos cuya historia de precariedad, postergación y abandono los ha eyectado fuera del sistema, son los que van a ser más propicios a la resignación como un modo de autopunición.

Leemos en “El malestar en la cultura”: “Otro hecho que pertenece también al ámbito de problemas -tan rico- de la ética es que la mala fortuna, vale decir, una frustración exterior, promueve en muy grande medida el poder de la conciencia moral dentro del superyó. Mientras al individuo le va bien, su conciencia moral es clemente y permite al yo emprender toda clase de cosas; cuando lo abruma la desdicha, el individuo se mete dentro de sí, discierne su pecaminosidad, aumenta las exigencias de su conciencia moral, se impone

abstinencias y se castiga mediante penitencias. Pueblos enteros se han comportado y se siguen comportando de ese modo. Pero esto se explica cómodamente a partir del grado infantil, originario, de la conciencia moral, grado que, por consiguiente, no es abandonado tras la introyección en el superyó, sino que persiste junto a ella y tras ella. El destino es visto como sustituto de la instancia parental; si se es desdichado, ello significa que ya no se es amado por esos poderes supremos y, bajo la amenaza de esta pérdida de amor, uno se inclina de nuevo ante la subrogación de los progenitores en el superyó, que en la época dichosa se pretendió descuidar. Esto es particularmente nítido si en sentido estrictamente religioso se discierne en el destino sólo la expresión de la voluntad divina. El pueblo de Israel se había considerado hijo predilecto de Dios, y cuando el gran Padre permitió que se abatiera sobre su pueblo desdicha tras desdicha, él no se apartó de aquel vínculo ni dudó del poder y la justicia de Dios, sino que produjo los profetas, que le pusieron por delante su pecaminosidad, y a partir de su conciencia de culpa creó los severísimos preceptos de su religión sacerdotal.“ (Freud, 1988: 122/23)

Es interesante remarcar como la sociedad, a través de diferentes dispositivos, entre ellos la religión, va a contribuir en esta visión pecaminosa del infortunio. Recordemos que, para los autores marxistas, la religión funcionaría como un sistema de respuestas incuestionables (dogma) al servicio de la legitimación de las desdichas producto de las desigualdades sociales.

Nos encontramos así ante dos extremos: el trabajar más allá de las necesidades materiales y el no trabajar a pesar de ellas. Esto nuevamente nos pone ante la evidencia de que el trabajo no es un fenómeno de la naturaleza, no es una respuesta instintiva frente a las necesidades, caso contrario todos trabajaríamos y una vez satisfechas nuestras necesidades dejaríamos de hacerlo hasta la aparición de un nuevo reclamo de subsistencia.

Estos dos extremos no hacen más que expresar los dos polos de la ambivalencia frente al trabajo: el deseo de reconocimiento y el temor al rechazo, el deseo de ser incluido en el proyecto del otro y también el temor a ser expulsado. Valoración y descalificación, respeto y humillación, desarrollo personal y enajenación, retribución acorde y explotación. Como bien señala

Desjours, lo mejor pero también lo peor, la salud y la morbilidad, la vida y la muerte. (Desjours, 2000: 1)

## Bibliografía

Borges, Jorge Luis (1988). "Biblioteca personal. Prólogos" en Borges, Jorge Luis (1996). *Obras Completas IV*, España, Emecé Editores España.

Bordelois, Ivonne (2004). *La palabra amenazada*, Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal

De Beauvoir, Simone (1997). *Une mort très douce*, Paris, Éditions Gallimard.

De Beauvoir, Simone (1986). *La force des choses*. Tome II, Paris, Éditions Gallimard.

Desjours, Ch. (2000). "Psicodinámica del trabajo y vínculo social" en *Actualidad Psicológica* N° 274, Marzo, pp.2-5.

Evans, Dylan (1997). *Diccionario introductorio de Psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, editorial Paidós.

Fernández Enguita, M. (1990). *La cara oculta de la escuela: educación y trabajo en el capitalismo*. México D.F., México: Siglo XXI.

Freud, Sigmund (1986). "*Introducción del narcisismo*", O.C., Volumen XIV, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Freud, Sigmund (1986). "*De guerra y muerte. Temas de actualidad*", O.C., Volumen XIV, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Freud, Sigmund (1986). "*Psicología de las masas y análisis del yo*", O.C.; Volumen XVIII, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Freud, Sigmund (1988). "*Inhibición, síntoma y angustia*", O.C.; Volumen XX, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Freud, Sigmund (1988). *“El Malestar en la Cultura”*, O.C., Volumen XXI, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Lévi-Strauss, Claude (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, editorial Paidós.

Llairó, María de Monserrat, Siepe, Raimundo (2005). *Historia Económica, introducción a su estudio*. Buenos Aires, editorial Errepar.

Llairó, María de Monserrat, Díaz, Marcela V. (2008). *Historia Económica y social del mundo contemporáneo. Ejes para su comprensión*. Buenos Aires, editorial Errepar.

Martínez García, Beatríz (2005). “Las nuevas formas de organización del trabajo: obstáculo para la construcción de una identidad”, en Leonardo Schvarstein y Luis Leopold (comps.) *Trabajo y subjetividad, entre lo existente y lo necesario*. Buenos Aires, editorial Paidós.

Marx, Karl. (1997). "El trabajo enajenado" en *Manuscritos de economía y filosofía*, Barcelona, Altaya, (1ra edición, 1844), pp.107-123

Sartre, Jean Paul (1986). *Huis clos, suivi de, Les mouches*, Paris, Éditions Gallimard.

Segoviano, Mirta en Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.