



Universidad de Concepción  
Dirección de Postgrado  
Facultad de Humanidades y Arte-Programa de Magíster en Filosofía

## **Autorrealización y reconocimiento del Otro en la vida activa**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

DIETER JUAN ERBO ACOSTA  
CONCEPCIÓN-CHILE  
2016

Profesor Guía: Francisco J. Vidal López  
Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte  
Universidad de Concepción

## TABLA DE CONTENIDO

<b>ASPECTOS PRELIMINARES</b>	p.4
<b>I. LA CONCEPCIÓN DEL TRABAJO, LABOR Y ACCION A TRAVÉS DE LA HISTORIA</b>	p.11
	p.12
a. Trabajo, labor y acción	
b. El origen del olvido entre las distinciones de trabajo y labor según Arendt	p.16
c. La <i>vita activa</i> a través del tiempo	p.24
d. La vida como proceso es base de la inversión de las actividades humanas en la Época Moderna	p.36
e. La no-mundanía del <i>animal laborans</i>	p.42
<b>II. DIGNIDAD Y AUTORREALIZACIÓN DE LA PERSONA EN LA VIDA ACTIVA</b>	p.49
a. Procesos indefinidos y libertad	p.50
b. Planteamiento de la <i>vita activa</i>	p.52
c. Un antecedente de Lévinas sobre el <i>dominus</i>	p.55
d. <i>Laborans solipsista</i>	p.57
e. Perdonar y prometer	p.61
f. Dignidad personal y acción	p.63
g. Una vida activa alienada y una alternativa hacia la autorrealización	p.69
h. El dolor como esfuerzo en la labor, una actividad con sentido	p.71
i. La ética antes de la ontología	p.82
j. El carácter de la persona	p.88

**III. LA VIDA ACTIVA Y EL ENCUENTRO CON EL OTRO: LA INTERSUBJETIVIDAD DEL TRABAJO EN GENERAL.**

- p.96
- a. El aporte de Totalidad e Infinito y su vinculación con la *vita activa*. p.96
- b. El rostro del Otro como epifanía p.104
- c. Separación y discurso p.110
- d. El contexto significativo del carácter: la actividad cotidiana de la vida activa. p.121

**IV. CONSIDERACIONES FINALES**

p.127

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

p.135



## ASPECTOS PRELIMINARES

El presente trabajo tratará de explicar que a pesar de las dificultades y diferencias que posee la vida activa<sup>1</sup> humana, el hombre puede lograr su autorrealización, mediante la consideración del reclamo del Otro<sup>2</sup>

Un aspecto esencial de la vida activa es el trabajo. Una definición básica del trabajo implica que debemos considerar sus aspectos fundamentales de esfuerzo, por una parte, y de aspecto ético-social que posee por otra, que para un meridiano entendido en la materia resulta casi obvio. Una definición que va en esta línea es la que nos propone Stanley Udy al comienzo de su libro *El trabajo en las sociedades tradicional y moderna*: "...el trabajo, en términos muy simples, es todo esfuerzo humano intencional destinado a modificar el ambiente físico del hombre" (Udy, 1970, p.11). Esta definición posee, como el autor señala, ambos aspectos que implican lo que es el trabajo en sí mismo. Sin embargo, desde el planteamiento del presente estudio, nos enfocaremos en la perspectiva ético-filosófica de esta actividad con el fin de ver los fundamentos que hay en ella y cómo se involucran en la realización humana, es decir, en sus ámbitos de autorrealización y heterorrealización.

La tradición del pensamiento filosófico-ético ha planteado el problema del trabajo en la actualidad de tal manera que podemos sintetizarlo en la siguiente pregunta: "¿es acaso el trabajo solo un medio de desarrollo productivo y económico que obedece a cuestiones de un modelo social-económico imperante?" De fondo es la pregunta que la misma tradición filosófica-ética plantea como: "¿es acaso el *sentido*

---

<sup>1</sup> *Vita activa* en el sentido que Hannah Arendt aborda en su obra *La Condición Humana*.

<sup>2</sup> El Otro en el sentido que Emmanuel Lévinas nos presenta en su obra *Totalidad e Infinito*.

*objetivo*, entendido como factor de producción del trabajo, el que debe predominar o prevalecer por sobre el *sentido subjetivo* que éste posee?<sup>3</sup>”; lo que nos llevaría en consecuencia a la siguiente pregunta “¿nada podemos hacer más que vivir cotidianamente esforzándonos por lograr responder de la mejor forma a dicho modelo?”

Sostenemos que esto se debe a que la filosofía-ética al tratar de manera tradicional este problema se instala en la actitud de considerar el trabajo desde la perspectiva de la *preeminencia* de un sentido por sobre el otro. Una forma tradicional de ver esto, es la que nos presenta Jacinto Choza en su obra *La realización del hombre en la cultura*<sup>4</sup>. En esta, el autor enfoca el problema del trabajo mediante la óptica tradicional del pensamiento, sin dejar de ser a su vez actual.

Desde la referida visión, primero habría que sostener, por ejemplo que, el problema del sentido *objetivo* al prevalecer por sobre el *subjetivo* nos llevaría a plantear la posibilidad de que al ser humano no le queda más que vivir una realidad que podría ser fundamentalmente alienante. Esto porque las actividades de trabajo y labor se vivirían como algo impropio<sup>5</sup> de la persona, es decir, que de esta manera ella solo participaría externamente de tal actividad, incluso siendo violentada como persona, debido a una desconexión entre ambos sentidos del trabajo. Por esto sostenemos, que esta perspectiva provocaría una condición alienada en la persona al vivir tal

---

<sup>3</sup> Entiéndase en la pregunta planteada que la preeminencia del sentido objetivo del trabajo es la actitud tradicional de considerar como eje central de esta actividad la producción y la ganancia económica por sobre el valor de la persona que trabaja, centrándose en los bienes materiales externos a la persona, centrándose en el conjunto de los medios e instrumentos que la persona emplea y obtiene como resultado de su trabajo; y que, además, estaría también por sobre la sociedad humana que los realiza.

<sup>4</sup> Véase, Choza, 1990, pp.325 y ss.

<sup>5</sup> Cfr. Choza, 1990, p.326.

desconexión de sentidos, la de prevalencia (o importancia) de un sentido por sobre el otro. En consecuencia, esta posibilidad llevaría a concluir que el trabajo poco tiene que ver con la *autorrealización* de la misma persona. Más aún y visto de esta manera, el hombre mismo no reconocería esencialmente que lo *propio* de la persona se adquiere ante todo mediante el trabajo, para que luego lo propio, así adquirido, sirva al trabajo. De este modo se produce una retroalimentación importantísima en dicha actividad: el hombre se humaniza mediante el trabajo, y en ese humanizarse la persona se realiza sirviendo a otros (es decir, se autorrealiza) –este es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común, según Leonardo Polo nos refiere el mismo Choza (Choza, 1990, p.326)—. Por esta razón, postulamos que la autorrealización de la persona no se puede llevar a cabo sin considerar al otro.

Como consecuencia de la problemática tradicional planteada, entonces, la persona que trabaja posiblemente no podría vivir su acción laboral o de trabajo como medio de realización personal y a su vez como un medio efectivo de promoción de justicia social; a no ser que, en segundo lugar, sostiene la misma tradición filosófica, sea desde una perspectiva de preeminencia inversa, es decir, que el sentido *subjetivo* del trabajo prevalezca sobre el sentido *objetivo*<sup>6</sup>.

La presente investigación sugiere la posibilidad de que el trabajo y la labor puedan ser concebidos no solo como factores netamente productivos o desde la perspectiva de sus resultados en el proceso productivo; es decir, desde la preeminencia del producto por sobre quién lo produce. Esto no quiere decir que nos instalemos necesariamente en la postura de preeminencia contraria; sino más

---

<sup>6</sup> Véase Choza, 1990, p.325.

bien quiere decir que tales realidades pueden ser consideradas en tanto que *actividades humanas* en el sentido que la filósofa alemana Hannah Arendt nos presenta en su obra *La condición humana*; es decir, en el marco de la condición humana tanto la acción, el trabajo y la labor formarían parte esencial de la *vita activa*<sup>7</sup> de lo humano, toda vez que coadyuvan a la autorrealización y a la heterorrealización. Así, desde este punto de vista, la prevalencia del *sentido objetivo* o del *sentido subjetivo* no serían un factor a considerar en sí mismos; ello porque podría incluir a ambos en relación, pues la *autorrealización* de la persona (sentido subjetivo) se apreciaría como agente efectivo que colabora con la *heterorrealización* del Otro (sentido objetivo). Ambos son parte fundamental de la interrelación que no violentaría a la misma persona. Ambas dimensiones de *autorrealización* y *heterorrealización*, en consecuencia, no serían excluyentes o de anulación de una por la otra debido a que su espacio de realización sería el de la *interrelación* de ambas. En este espacio de interrelación, ambas dimensiones se posibilitarían.

Lo anterior nos lleva a plantear una mirada que va más allá de la visión tradicional Moderna del hombre como *ego cogito* cartesiano; pues dicha tradición del pensamiento se instala en la perspectiva del *yo mismo*. En consecuencia, sus respuestas a las dificultades de la realización están en un marco *solipsista* del *ego cogito*, que redundaría en una mirada de *preeminencia* o de *dominio* de un sentido (del trabajo) por sobre el otro: el del hombre como dueño y señor que domina todo.

Es solipsismo porque posee una mirada que impide el reconocimiento del Otro. El mismo Emmanuel Lévinas en la presentación de la versión

---

<sup>7</sup> Tipo de vida que difiere de la *vita contemplativa*. Esta obviamente es un modo de vida que se distingue de la *vita activa*, sin embargo, en muchos aspectos depende de esta última, como lo señala Arendt en 2008, pp.89 y 90.

castellana de su Totalidad e Infinito, enfatiza que en todo el desarrollo de la humanidad moderna ha prevalecido un temor a extraviarse al salir de *sí* hacia el *ser* mismo, es decir, de quedarse solo en las apariencias que engañan. Sin embargo, a pesar de ese temor el autor lituano-francés sostiene que hemos caído en el engaño, es decir, que prevalece infructuosamente una mirada no real del ser:

“Sabemos ya, en efecto, que la teoría no nos pone al abrigo de la mixtificación. La *ideología* inocente o maligna, ha alterado ya nuestro saber. Por ella los hombres se engañan o son engañados” (Lévinas, 2006, p.9).

Por consiguiente, ¿no resulta acaso algo infructuoso sostener que si se quiere reconocer al Otro debemos hacerlo mediante el saber teórico, o a través del *ego cogito*? Con Lévinas sostenemos que las respuestas que motiven la teoría (en sentido general), ya están enmarcadas en el Mismo que no puede lograr reconocer al Otro, y que por ello permanecen en un ámbito de dominio del *ser*, de violencia del *ser*, de alienación del Otro. Daniel E. Guillot, traductor e introductor de la obra señalada de Lévinas, nos refiere en la introducción de la misma lo siguiente:

“La violencia no se produce tanto en la irracionalidad individual que se opone al discurso universal razonable, sino precisamente en la negación del ente concreto e individual por parte de este discurso.” (Lévinas, 2006, p.20).

Guillot muestra que, de fondo, no es que haya un ataque irracional, concertado, o de confabulación en contra del Otro; un ataque directo al ente concreto e individual (podría decirse al el-no-captado, o *noumeno*), sino que la violencia radica en que el discurso racional sencillamente no lo considera. En tal discurso se le reemplaza por un

elemento intermediario que se denominaría 'neutro conceptual'<sup>8</sup>; el cual prevalece en la relación de conocimiento que hay entre el sujeto que conoce y lo que ha de conocer (el Otro). Por esta razón, la vía del discurso universal razonable, desde la perspectiva levinasiana estaría en crisis por su condición violenta hacia el Otro. En consecuencia, no estaría en condiciones de dar cuenta del Otro.

Es por ello, consideramos que para formular esta propuesta de la interrelación entre la autorrealización y la heterorrealización, nos ha parecido conveniente examinar la mirada que los filósofos Hannah Arendt en su obra *La Condición Humana* y Emanuel Lévinas desde su obra *Totalidad e Infinito* nos proponen. Por esto, nos avocaremos en los capítulos centrales de este trabajo a abordar, por una parte, los énfasis globales de la *vita activa* a través de la historia que nos señala la filósofa alemana en su libro *La Condición Humana*. Y por otra parte, para apreciar el sustento del sentido de la interrelación entre *autorrealización* y *heterorrealización* observaremos las ideas de Emmanuel Lévinas en su obra *Totalidad e Infinito*, cuya visión estaría más allá de la mirada totalizante del *ego cogito*. A su vez, para obtener la visión actual que la filosofía tradicional nos aporta, asistiremos al pensamiento del filósofo español Jacinto Choza, quien se instala en la línea del pensamiento tomista, cuyo énfasis se instala en la mirada del hombre como *dominus* de todo.

En resumen, podemos observar que el problema que planteamos es más radical que el de la alternativa entre capitalismo y socialismo, y más radical incluso que el de la justicia social –como afirma Choza—. Gráficamente hablando, nos refiere el autor aludido, es un problema que, tal como está formulado afecta tanto al campesino de la India

---

<sup>8</sup> El 'neutro conceptual' es el elemento mediador que se establece en la relación de conocimiento; vendría a ser lo que reemplaza la realidad, siendo este neutro conceptual, la realidad que el Mismo conoce. Véase al respecto la introducción de Daniel E. Guillot a *Totalidad e infinito* en la versión española de 2006, pp. 22 y 21.

como al obrero de los campos petrolíferos de Venezuela, y lo mismo a un empleado de la General Motors que a uno del Kremlin o del Vaticano. De fondo, los modelos sociales-económicos actuales fundamentan sus postulados en el sentido objetivo del trabajo. La cuestión es cómo la acción, el trabajo y la labor —como parte de la vida activa (*vita activa*)— y en consecuencia de la rutina del hombre en tanto que sentido subjetivo, se interrelaciona con el sentido objetivo del trabajo, posibilitando la autorrealización y la heterorrealización (en tanto que bien del Otro).



## **I. LA CONCEPCIÓN DEL TRABAJO, LABOR Y ACCION A TRAVÉS DE LA HISTORIA.**

En el presente capítulo abordaremos las diferencias esenciales que hay en las actividades humanas o de *vita activa*<sup>9</sup>. En ella se designan tres actividades fundamentales a saber: la labor, el trabajo y la acción. Éstas tienen un papel preponderante a través del tiempo, pues cada una de ellas dominará al resto en algún momento de la historia del desarrollo humano.

Por esta razón consideramos sería adecuado la necesidad de asistir a la mirada histórica de la *vita activa* con el fin de, no redescubrir o redefinir aspectos históricos como tales<sup>10</sup>, sino que mediante dicha asistencia (de visión general) nos ayude a proporcionar una mirada panorámica de las actividades del hombre *libre*, del *homo faber* y del *animal laborans* en períodos definidos, y a su vez fundamentales para el desarrollo de la humanidad. Para esto último hemos de aludir a algunas fuentes históricas; especialmente a la obra mancomunada de *Historia general del trabajo (Historie générale du travail)* que consta de cuatro volúmenes con sus respectivos libros, dirigida por el profesor Louis-Henri Parias, y publicada al español por editorial Grijalbo en 1965. Es una bella obra en la que cada época es tratada por algún especialista con bastante detalle y profundidad respecto de las diferentes actividades del trabajo, la labor y la acción.

---

<sup>9</sup> Concepto fundamental que tomamos del libro de Hannah Arendt, *La condición humana*.

<sup>10</sup> Ello nos llevaría por otros senderos de estudio que nos desviarían de nuestro propósito original.

### **a. Trabajo, labor y acción.**

De acuerdo a H. Arendt en su libro *La condición humana*, el trabajo está definido como una condición humana que forma parte de la *vita activa*, entendida específicamente como *actividad*, la que a su vez corresponde a una dimensión no natural del hombre, a saber, aquella actividad que no está inmersa en el constantemente repetido ciclo vital de la especie (Arendt, 1998, p.21). Por esto sostiene la autora que el trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas –a través de la *téchne* o *arte*—, claramente distintas de todas las circunstancias naturales<sup>11</sup>. El trabajo es una condición humana que a su vez permite al hombre construir e instalarse en el mundo.

De acuerdo a la misma autora, hay que tener en cuenta que *labor* no es lo mismo que *trabajo*, y éste no es lo mismo que *acción*.

Como acabamos de señalar, el trabajo es una forma artificial que el hombre tiene para instalarse en el mundo. La autora alemana, nos señala que el lenguaje se ha encargado de mantener esta diferencia (en diferentes idiomas inclusive). En la antigua Grecia trabajo era entendido antes de las exigencias de la vida de la *polis*, como *ergazesthai* o el que trabaja o produce con sus manos; mientras que la labor, se concebía con un término muy diferente, *ponein*<sup>12</sup>, es decir, labor (que corresponde a la función de los cuerpos). Esta última es la actividad que obedece a necesidades de la vida biológica del ser

---

<sup>11</sup> *Íbidem*.

<sup>12</sup> La autora alemana nos señala que tal como en el idioma griego se distingue entre *ponein* y *ergazesthai*, el latino distingue entre *laborare* y *facere* o *fabricari*. Tienen la misma raíz etimológica que en estos casos, solo los equivalentes a labor (*ponein* y *laborare* al igual que en francés, *travailler* y el alemán *arbeiten* en sus raíces) tienen un inequívoco sentido de dolor y molestia. Véase Arendt, 1998, p.142, nota 3.

humano, es decir, son labores todas aquellas actividades humanas cuyo motivo esencial es atender a las necesidades de la vida como comer, beber, vestirse, dormir,... (Arendt, 1998, p.98), que a su vez tienen un inevitable sentido de dolor y molestia.

Arendt también distingue en su obra referida, entre la condición humana del *trabajo* y la *acción*, entendida esta última, como actividad esencial y particularmente humana porque es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, que a su vez corresponde a la condición humana de pluralidad (Arendt, 1998, p.21-22). Es decir, primero, que la acción no requiere de nada adicional a lo humano para realizarse, tal es el discurso y la acción los que son constitutivos de la *acción* humana. El discurso, originariamente es acción. El hombre libre antiguo no concebía la separación entre el discurso y la acción; es decir, no había para el hombre libre separación entre el saber y el hacer. –Por esta razón podemos explicar que encontramos en los sofistas a los educadores “oficiales” de la *polis*; es bien sabido que ellos junto con la denominación de ‘maestros de sabiduría’ (sentido etimológico de *sofista*) estaban plenamente convencidos de la utilidad de la palabra debido a que ellos, sin mayor cuestionamiento<sup>13</sup>, estaban instalados en la unión (indisoluble) del discurso y la acción. De este modo contribuían a la formación de la realización plena de la persona u hombre libre de la polis—. Por consiguiente, en el plano de la realización humana, señala Arendt: “Ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción” (Arendt, 1998, p.203), pues en todas las demás el discurso juega un papel subordinado, secundario. Además, el discurso y la acción revelan a la

---

<sup>13</sup> Recordemos que el cuestionamiento a esta postura surge de Sócrates a ellos en el siglo V a.C.

persona tal cual es cuando esta está con otras. Ahora bien, segundo, la condición humana de la *acción* es específicamente la *pluralidad* humana (*ídem.*, pág. 22); de ella emana la vida política. La pluralidad es condición por la que (*conditio per quam*) se genera toda la vida política entre los hombres que viven en la Tierra y habitan el mundo. Por lo tanto, podemos decir que la *acción* (y el discurso, como veremos seguidamente) es la causa que origina la vida entre los hombres, es causa de la vida pública que el ser humano desarrolla en libertad. La pluralidad humana, reiteramos, como señala Arendt, es la condición básica de la acción y del discurso (*ídem.*, p.200), es decir, podemos entenderla como la condición básica del hombre que actúa y habla porque es a partir de la pluralidad humana que el hombre necesita revelarse a otros mediante su actuar y fundamentalmente a través de su hablar (discurso)<sup>14</sup>. El sentido de la pluralidad en Arendt, tiene un doble carácter: uno, de igualdad que se manifiesta en la capacidad de los hombres de poder entenderse, de planear y de prever, etc.; y otro, de distinción, razón por la cual nuestras definiciones son distinciones. La distinción humana es alteridad, señala la autora. Una alteridad que respecto de objetos inorgánicos es multiplicidad, mientras que en relación a la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, que en el hombre se expresan en distinción (diferencia) y en ser distinguido (como ser único). La pluralidad humana es, entonces, paradójicamente pluralidad de los seres únicos (*Op.cit.* p.200). En consecuencia, tanto el discurso como la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Es la condición del ser libre que predica y actúa, de acción, el decir es hacer entre las personas, es un *inter est* que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las. Es del hombre que conoce la realidad de las personas como ser distinto y común en el

---

<sup>14</sup> *Cfr.* Arendt, 1998, p.200.

ámbito social y político. Este hombre libre (de acción y discurso) atañe a esta relación directa entre otros.

El hombre de acción y discurso siempre inaugura un inicio, un comienzo en la trama de relaciones humanas (esfera de los asuntos humanos, *ta tón anthrópón pragmata*) tanto en forma activa (como actor de su acción), como en forma pasiva, es decir, sin saber cuáles serán las reales consecuencias de su actuar; estas consecuencias son ilimitadas, nos señala Arendt, por este motivo este actor no es autor, no es dueño o señor de tales consecuencias. Por lo mismo, esta esfera de los asuntos humanos, la acción propiamente tal, es frágil, no se puede predecir. De ahí que el énfasis o grandeza de actuar está en su propia realización y no en su motivación ni en el logro alcanzado.

Sin embargo, cabe preguntarnos: ¿por qué entonces vivimos hoy la noción de que el discurso es algo muy distinto de la acción?, y que esta, por consiguiente, ¿no es discurso hablado propiamente tal? ¿Qué fue lo que ocurrió con la originaria unión entre discurso y acción? Arendt nos lo señala en su trabajo: fue Platón quien intuyó los peligros de la acción en la esfera pública. Ello debido a la fragilidad misma de la acción humana, que radica en dos elementos constitutivos: su falta de predecibilidad en los asuntos estrictamente humanos y la carencia de irreversibilidad de toda acción humana; vale decir, en términos de Arendt dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción no sólo provoca una reacción, sino una reacción en cadena; todo proceso es la causa de nuevos procesos impredecibles<sup>15</sup>.

Con posterioridad, Platón se nos aparece como el filósofo tradicional de la política (por ejemplo en *La República* desarrolla su filosofía política e

---

<sup>15</sup> Véase Arendt, 2008, pp. 105 y 106.

ideal político); Arendt lo señala como el precursor en sustituir la acción por el hacer ¿Por qué? Por la mencionada triple fragilidad de los asuntos humanos, de los asuntos públicos: no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso, y el carácter anónimo de sus autores. De tal modo que Platón se inclina por sustituir en sus postulados políticos la *acción* por el *hacer*<sup>16</sup>; este último es de carácter productivo o artesanal, ello debido a que el hacer produce algo tangible o, al menos, posible de ser evidenciado; así quien hace es dueño del producto de lo hecho. De fondo Platón sustituye los peligros de la pluralidad política por la individualidad de un gobernante que conoce el producto del hacer. Con ello provocaría la separación entre el decir y el hacer. Platón fue el primero en introducir la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben<sup>17</sup>.

“Platón era plenamente consciente de que proponía una transformación revolucionaria de la *polis* cuando aplicaba a su administración las máximas reconocidas para una familia bien ordenada. (Es un error común creer que Platón deseaba abolir la familia; quería, por el contrario, ampliar este tipo de vida hasta el extremo de que una familia incluyera a todos los ciudadanos. Dicho con otras palabras, quería eliminar de la comunidad familiar su carácter privado, y con esta finalidad recomendaba la abolición de la propiedad privada y del *status* material individual)” (Arendt, 1998, p.244).

## **b. El origen del olvido entre las distinciones de trabajo y labor según Arendt**

---

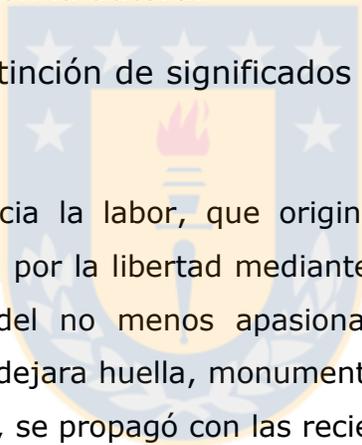
<sup>16</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.241.

<sup>17</sup> *Ídem.*, p.243.

Si bien es cierto la distinción entre labor y trabajo no es usual, nos señala la filósofa, "la evidencia a su favor es demasiado grande para no tenerla en cuenta" (*Op.cit.* p.98).

El trabajo es de carácter *productivo* y ascendente en la línea de confeccionar, producir o diseñar objetos cada vez mejores para que estos sean usados por el hombre, el trabajo construye el mundo. La labor, en cambio, es de carácter inagotable porque obedece al eterno ciclo de la vida biológica y sus necesidades, en consecuencia tiene un carácter *consumista*. La labor, pertenece al eterno ciclo de la vida. Estas distinciones son anteriores al advenimiento de la *polis* griega como señala a continuación la autora.

En la *polis* griega, tal distinción de significados se pasa por alto debido a una clara razón:



"El desprecio hacia la labor, que originalmente surge de la apasionada lucha por la libertad mediante la superación de las necesidades, y del no menos apasionado rechazo de todo esfuerzo que no dejara huella, monumento, ni gran obra digna de ser recordada, se propagó con las recientes exigencias de la vida de la *polis* sobre el tiempo de los ciudadanos, así como debido a su insistencia en la abstención (*skholè*) de lo que no fueran actividades políticas, hasta que englobó todo lo que suponía esfuerzo" (Arendt, 1998, p.99).

Es decir, el rechazo a la actividad de labor tiene su origen no tanto por el dolor y el esfuerzo que causa, sino más bien como señala la autora, por el ánimo del hombre libre de emanciparse y superar las necesidades naturales y, además por el no menor sentimiento de rechazo a la futilidad de los 'productos' de la labor; rechazo a todo aquello que no deja huella en la vida humana; la filósofa utiliza la frase

“innata “repugnancia por la futilidad”” (Arendt, 1998, p.128) que tiene el ser humano. Todo lo cual redundará en un rechazo posterior que alcanzó a todas aquellas actividades que implicaran esfuerzo en la misma *polis* griega.

Sin embargo, más tarde, ya en la Época Moderna, Arendt señala que hay una ausencia teórica persistente de distinción entre trabajo y labor que se aprecia en la ausencia de una teoría que distinga claramente al *animal laborans* del *homo faber*. La autora enfatiza que este olvido “obstinado” de los teóricos de la Época Moderna se contrapone a la “terca” conservación que nuestros idiomas hacen respecto de trabajar y laborar<sup>18</sup>. Tal olvido obedecería, como veremos a continuación, a la glorificación del trabajo a propósito del poder humano que conlleva las actividades de labor y trabajo, es decir, a una no diferenciación entre “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”. ¿Cómo pudo ocurrir esto? En la Época Moderna hubo una inversión de todas las actividades tradicionales mediante las teorías políticas de la época, que se manifestó, según la filósofa en:

“la inversión del rango de la acción y contemplación no menos que de la tradicional jerarquía dentro de la propia *vita activa*, con su glorificación del trabajo como fuente de todos los valores y su elevación desde el *animal laborans* hasta la posición tradicionalmente mantenida por el *animal rationale...*” (Arendt, 1998, p.101).

La misma autora menciona que en la obra de John Locke la distinción “entre manos que trabajan y cuerpo que labora” (Arendt, 1998, p.98) es una reminiscencia de la antigua distinción griega que considera al artesano (el que *trabaja* con sus manos) un *cheirotechnès*, término

---

<sup>18</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.107.

que corresponde a la palabra alemana *Handwerker*; y, a aquellos que, como los "esclavos y los animales domésticos, atienden con sus cuerpos a las necesidades de la vida" (*ídem.*), son en griego *tò sòmati ergazesthai*, los que trabajan con sus cuerpos. Aquí tanto en la designación de artesanos como de laborantes, se tratan como idénticos mediante la palabra 'trabajo'<sup>19</sup> *ergazesthai*.

En vez de una clara diferenciación entre labor y trabajo encontramos a la época, un orden diferenciado; primero, la distinción entre labor productiva e improductiva, segundo, la diferenciación entre trabajo experto e inexperto y, tercero, la división de todas las actividades entre trabajo manual e intelectual. Arendt sostiene que de las tres distinciones solo la primera (distinción entre labor productiva e improductiva) llega al núcleo del asunto:

"y no es casualidad que los dos teóricos más importantes en este campo, Adam Smith y Karl Marx, basaran en ella toda la estructura de su argumentación. El motivo de la elevación de la labor en la Época Moderna fue su "productividad", y la en apariencia blasfema noción de Marx al afirmar que la labor (y no Dios) creó al hombre o que la labor (y no la razón) distinguía al hombre de los otros animales, únicamente era la formulación más radical y consistente de algo sobre lo que estaba de acuerdo toda la época Moderna" (Arendt, 1998, p.102).

En síntesis, la distinción entre labor productiva e improductiva señala la filósofa, contiene (aunque con prejuicio), la distinción más fundamental entre trabajo y labor. Pero si anteriormente, señalaba la autora que la labor no produce nada que produzca<sup>20</sup> ¿cómo es posible

---

<sup>19</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.98.

<sup>20</sup> "En efecto, signo de todo laborar es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo". (Arendt, 1998, p.102.)

argumentar que hay 'labor productiva'? Arendt continúa su argumento señalando que a pesar de ello la labor posee una fuerza que apremia más que el esfuerzo y la futilidad de los productos elaborados, es un impulso mucho más poderoso que cualquier otro, "ya que de él depende la propia vida" (Arendt, 1998, p.102). Es decir, hay una glorificación misma de la vida mediante la labor, es el proceso de la vida que se manifiesta en la misma productividad.

La pensadora alemana observa que cuando la productividad alcanzó, en la Época Moderna niveles que nunca antes se había tenido, los teóricos políticos, en general, y Marx en particular tuvieron la tendencia casi irresistible de considerar la labor como trabajo y a referirse al *animal laborans* en términos mucho más acordes al *homo faber*; no abandonando con ello la esperanza de que se lograra finalmente eliminar la labor y la necesidad de la vida humana (*ídem.*); es decir, era el vaticinio de la emancipación del hombre frente a la necesidad natural de él.

¿Pero en qué consistía tal productividad de la labor?; y ¿qué consecuencias tuvo dicha productividad?

Arendt nos señala que la productividad de la labor tiene su centro en la actividad misma de la labor, en la inagotable actividad laboral; que al margen de las circunstancias históricas e independiente de su lugar en la esfera privada o pública, posee una "productividad" suya, "por fútiles y no duraderos que puedan ser sus productos" (Arendt, 1998, p.103). Tal productividad no se basa en los productos de la labor (como sí lo hace la producción del trabajo, el cual se ordena al objeto que produce)... en consecuencia, la 'productividad' de la labor se basa en...

... "el "poder" humano, cuya fuerza no queda agotada cuando ha producido los medios para su propia subsistencia y supervivencia, que es capaz de producir un "superávit", es decir, más de lo necesario para su propia "reproducción" (Arendt, 1998, p.103).

"El *poder* de la labor<sup>21</sup>" humana (*Arbeitskraft*) es el centro de la productividad de la labor, es la misma actividad de labor. Considerando dicha productividad, y contraria ésta, el trabajo y su producto artificial, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano, como señala Arendt<sup>22</sup>. Es decir, el trabajo asiste a la permanencia del hombre en el mundo por medio de los objetos que produce artificialmente; por lo tanto, dichos objetos o productos son el fin mismo del trabajo, pues son una garantía de permanencia del hombre en el mundo. Sin embargo, en la 'productividad' del poder de la labor, solo se produce objetos de manera incidental y fundamentalmente, tal productividad, se interesa por los medios de su propia reproducción. Debido a que dichos medios no solo sirven a un proceso de vida particular (por ejemplo comer), sino que a más de un proceso de vida humana (por ejemplo comer, asearse, abrigarse,...); tal "superávit" al que apunta el poder de la labor es el de la reproducción de la vida, es decir, la acción laboral fomenta más vida (en el sentido biológico u orgánico si se quiere decir).

La primera gran consecuencia, entonces, fue el paso de la labor desde lo oculto<sup>23</sup>, o privado, a la de la esfera pública. Pues la productividad en "superavit" manifestó el poder de la acción laboral misma, e hizo

---

<sup>21</sup> Arendt señala que este término lo introduce Marx y que, como Engels apunta, constituye el elemento más original y revolucionario del sistema de Marx (*ídem.* p.103).

<sup>22</sup> *Ídem.*, p.22.

<sup>23</sup> *Cfr.* Arendt, 1998, p.103.

de ella el centro de preocupación de las teorías de la época. Por ejemplo, nos señala Arendt:

“el repentino y espectacular ascenso de la labor desde la más humilde y despreciada posición al rango más elevado, a la más estimada de todas las actividades humanas, comenzó cuando Locke descubrió que la labor es la fuente de la propiedad” (Arendt, 1998, p.113).

En esta misma línea de ascenso, Adam Smith considerará a la labor como fuente de toda riqueza (*ídem.*). Y con Marx, alcanzará su expresión más elevada al considerarla como “sistema de labor”, la que es causa y fundamento de toda productividad y expresión misma de la humanidad del hombre<sup>24</sup>. Más aún, Marx, es el único de los tres teóricos que le interesó la labor en sí misma o como tal<sup>25</sup>. Pero no sin contradicciones, como señala la filósofa alemana, una de ellas fundamental y que está patente en todo el pensamiento de Marx y se hace presente en el tercer volumen de *El Capital* y en sus escritos de juventud<sup>26</sup>. La de ser el motor e hilo conductor de su pensamiento, pero, que a su vez representa aquello que se debe abolir o acabar. Esto puede verse expresado en el siguiente texto en alusión a Marx respecto de la labor (y su disposición con la libertad):

“Mientras fue una “necesidad eterna impuesta por la naturaleza” y la más humana y productiva de las actividades del hombre, la revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el

---

<sup>24</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.113.

<sup>25</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.114.

<sup>26</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.116.

“reino de la libertad” podrá suplantar al “reino de la necesidad”. Porque “el reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la eterna utilidad”, donde acaba “el gobierno de las necesidades físicas inmediatas” (Arendt, 1998, p.116).

Otra consecuencia que se puede observar respecto de la valoración de la actividad laboral, es la de que los objetos o cosas que hacen al mundo (productos del trabajo) pierden su validez ¿Cómo esto?, Arendt nos señala que desde el punto de vista puramente social (visión que como podemos apreciar, domina en la Época Moderna, y cuyo máximo representante fue la obra de Marx), el laborar es “productivo”, y su actividad funcional ha provocado en palabras de Arendt que...:

“la anterior distinción entre las “tareas domésticas” y la producción de cosas suficientemente duraderas para su acumulación pierde su validez.” (Arendt, 1998, 103).

La explicación a lo anterior se funda en el sentido punto de vista social, el cual es idéntico a la interpretación que solo considera el proceso de vida de la humanidad; y dentro de este marco de referencia “todas las cosas se convierten en objetos de consumo” (Arendt, 1998, p.104). Es decir, su valoración estaría supeditada a la utilidad de consumo que hacemos de ellas.

Correspondientemente a la conversión de las cosas en objetos de consumo, se aprecia la valoración de la división de la labor respecto de toda otra división que implica trabajo; siendo considerada estas últimas actividades como secundarias para las teorías de la época:

“Es interesante observar que la distinción entre trabajo diestro y no diestro e intelectual y manual, no desempeña papel alguno en la economía política clásica ni en la obra de

Marx. Comparados con la productividad de la labor, son de importancia secundaria” (Arendt, 1998, p.104).

En síntesis, Arendt señala que a la época toda distinción solo es válida de acuerdo con la actividad laboral, y el intento de usarla como un importante marco de referencia ya indica que la distinción entre labor y trabajo se ha dejado de lado en favor de la labor<sup>27</sup>. Incluso, en la popular categoría de trabajo manual e intelectual se enlazan solo mediante el proceso laboral, es decir, para uno se consideran las manos y para el otro la cabeza como funciones del cuerpo. Más aún, pensar sería menos que laborar si el trabajo intelectual no se traduce en algo permanente o tangible<sup>28</sup> (como en un libro).

Obviamente, otra consecuencia es la de considerar los “productos” de la acción y el discurso; estos “son menos duraderos y más fútiles que los que producimos para el consumo” (*Op.cit.*, p.108) señala la autora. En consecuencia, el fruto de la acción y el discurso, como es la política, se desvaloriza en comparación con la antigua actividad de las cosas de la *polis*, pues acción y discurso en la perspectiva de la actividad laboral, no “produce”, no engendra nada, y es tan fútil como la propia vida<sup>29</sup>.

### **c. La *vita activa* a través del tiempo**

A continuación revisaremos panorámicamente (sintéticamente) algunos énfasis que la *vita activa* ha tenido a través del tiempo:

-El mundo griego Antiguo distinguía entre actividades libres y serviles. Según Aristóteles en *Política* (1988, Libro I, Cap. II), las actividades serviles eran consideradas como tales porque inutilizaban al cuerpo, al

---

<sup>27</sup> Cfr. *op.cit.*p.104.

<sup>28</sup> *Ídem.*, p.105.

<sup>29</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.108.

alma y a la inteligencia para el uso o la práctica de la virtud. En este sentido, veía la labor que se hace para otros como esclava ello debido a su misma actividad que le definía como tal (y no al revés, es decir, porque se es esclavo, entonces, debía laborar); podríamos decir que su acción natural es esclava; Hannah Arendt confirma esto, en relación a Aristóteles, sosteniendo que el esclavo es incapaz de libertad porque:

“las dos cualidades que le faltan al esclavo —y que por eso no es humano— son la facultad de deliberar y decidir (*to bouleutikon*) y prever y elegir (*proairesis*). Naturalmente, esto es una forma más explícita de decir que el esclavo se encuentra sujeto a la necesidad” (Arendt, 1998, p.144, nota12).

Aristóteles igualmente criticaba la actividad comercial o de negocios que pone todas las facultades humanas al servicio de producir dinero. Sin embargo, no se trataba de actividades totalmente menospreciadas, puesto que eran necesarias para la producción que requería la ciudad, solo que no suponían la aplicación de un saber *teórico*.

Aristóteles nos refiere en consecuencia una distinción fundamental de aquella época entre técnica y teoría, es decir, la separación entre *téchne* y *epistéme*. Esta última es concebida como un saber cuya manifestación más elevada es la contemplación de la realidad y, por ello, fue considerada una *acción* libre; algo que la misma filósofa alemana pone de relieve. Por el contrario, en la antigüedad greco-latina la *téchne* era concebida más bien como un “saber hacer”, un saber práctico, un modo de producir (*poiesis*) e incluso un negocio (del latín *neg-otium*, *neg-otiare* que es la negación del ocio) más asociado a lo que hoy podríamos entender por trabajo, actividad más asociada

al *homo faber* como nos referirá Arendt<sup>30</sup>; que no requería de un saber teórico. De hecho la *epistéme* sería más bien fruto del ocio, hasta el punto de que Aristóteles llega a subrayar su primacía, según Joseph Piper, confirmada en la frase: “trabajamos para tener ocio” (Piper, 1983, p.11). Sin embargo, esta frase hace referencia también a un segundo aspecto; el cual tiene relación con que el trabajo no puede dejar de realizarse si se quiere tener ocio. Es decir, el hombre libre no puede desligarse del todo de las actividades que realizaba el *homo faber* y el *animal laborans*.

Por otro lado, el referido divorcio entre saber teórico y saber práctico en la antigua Grecia señala el profesor Carlos Goñi, en su ensayo Tecnología y Deshumanización, va a ser la razón por la cual dicha cultura vivió un esplendor del pensamiento especulativo y, asimismo, no se produjera un desarrollo tecnológico paralelo o desmedido (Goñi, 2002, p.9). Para lo anterior, continúa sosteniendo el profesor Goñi, que influyó fundamentalmente una fuerte visión panteísta de la naturaleza, según la cual ésta merecía ser tratada con una profunda veneración y respeto.

Por lo tanto, así se establecía la diferencia entre dos tipos de hombres: los hombres libres, cuyas actividades nobles como la política –*vita activa*— y la filosofía –*vita contemplativa*— poseían una fuente de vida común, el ocio<sup>31</sup>, y los hombres esclavos, artesanos, comerciantes y de servidumbre, dedicados a las actividades que generaban la economía de la ciudad. Se era esclavo, es decir, un *animal laborans*, debido a la necesidad de realizar exclusivamente este tipo de

---

<sup>30</sup> *Ídem*...p.99.

<sup>31</sup> Esta condición de vida humana es la base fundamental de la *acción* humana la que distingue Hannah Arendt de aquellas del *trabajo* y de la *labor* que son de esfuerzo físico duro. Por lo mismo, el ocio no era concebido como inactividad en aquella época.

actividades que obedecen a las necesidades humanas. Esa es precisamente la razón por la que Aristóteles justificaba la existencia de la esclavitud: como las ciudades son centros de consumo, no se podía prescindir de los esclavos y artesanos –véase Arendt, 1998, p. 128 y nota 70—.

Sin embargo, el menosprecio a tales actividades o rechazo (*skholé*), no eximió al ciudadano de la época para liberarse por completo de tales actividades que requerían esfuerzo como señaláramos anteriormente, pues también tuvieron que trabajar, aunque lo concibieran como actividades secundarias (*ponein y ergazesthai*). Generalmente optaban por aquellos trabajos que implicaran menos esfuerzo físico que otros tales como empleos de archivos o documentación pública, pues no debemos olvidar que las polis eran en general centros de consumo muy organizados. Así nos lo refiere el profesor Félix Jean Bourriot en *Historia general del trabajo*: “Sin duda, los ciudadanos, que formaban a veces una minoría en medio de la población servil y extranjera, trataban de evitar las profesiones más humildes; no lo lograban siempre...” (Louis-Henri Parias, 1965, vol. I, p.236). En consecuencia, las actividades esclavas de la antigüedad no eran del todo exclusivas de los esclavos, es decir, también la ejercieron varios ciudadanos por necesidad; todo lo cual nos permite inferir, sin ser exagerados, que estos serían los primeros pasos en la *humanización* de tales actividades, es decir, en aquella época se produjo tal condición para una incipiente dignificación de tales actividades en la antigüedad (pues más tarde, como veremos a través del tiempo, estas actividades esforzadas serán asumidas por diferentes tipos personas) a propósito de la generación de esta condición humana de varios ciudadanos, la razón que se aprecia es la de que aunque no se quisiera del todo éstos debían dedicarle un tiempo a tales actividades, aplicando en ellas

ciertas habilidades aprendidas en ejercicio, por lo tanto, pero en menor medida, también debían realizar aplicación de conciencia en habilidades de trabajo, es decir, realizar ciertos esfuerzos físicos, los cuales eran mayores al de las actividades de los comúnmente llamados 'hombres libres'. Siendo claros debemos señalar que aunque el disminuido *ergazesthai* o *ponein* que llevaran a cabo un gran número de ciudadanos, aún estamos muy lejos de que mediante estas actividades a la época, los esclavos pudieran proyectarse en potenciales hombres libres, pues aún ellos poseían la exclusividad de estas actividades desacreditadas (*skholé*); en cambio, sólo el ciudadano tenía en ejercicio de su ser la exclusividad de las actividades políticas.

Teniendo en cuenta lo señalado hasta aquí, Arendt subraya, por lo mismo, la incapacidad que los hombres de trabajo, específicamente el *homo faber*, y el de labor, *animal laborans*, tienen para desarrollar de por sí la vida en pluralidad humana en aquella época. Es decir, son incapaces de desarrollar el ejercicio de la política. Jenofonte (431-354 a.C.) al respecto sostuvo: "Las artes llamadas mecánicas están desacreditadas, y con sobrada razón los gobiernos les hacen poco caso" (Louis-Henri Parias, 1965, vol. I, p.7). Como antecedente de lo anterior, el espacio característico o distintivo del *homo faber* para mostrar sus productos y del *animal laborans* para consumirlos es obviamente el mercado. El rasgo característico del mercado de cambio de productos, señala Arendt, era que su plaza pública, el *ágora*, no era un lugar de reunión de los ciudadanos, sino una plaza de mercado donde los artesanos exhibían y cambiaban sus productos.

"Más aún, la ambición siempre frustrada de todos los tiranos griegos consistía en desalentar la preocupación por los asuntos públicos, el tiempo que pasaban los ciudadanos en improductivo

*agoreuein y politeuesthai*, y transformar el *agora* en un conjunto de tiendas semejantes a los bazares del despotismo oriental" (Arendt, 1998, p. 178).

Esto redundaba en un rasgo característico que poseen tanto el *homo faber* como el *animal laborans* y que va a ser fundamental para entender el escenario posterior que va a vivir la futura política mundial, debido a la influencia no menor de estos rasgos de persona.

De lo expuesto hasta aquí respecto de la *vita activa* en la Época Antigua podemos desprender que:

Desde sus inicios la condición humana en la Antigua Grecia nos muestra las diferencias significativas que implican la labor, el trabajo y la acción. Las que realizadas por unos y por otros definen a los individuos en su condición de: esclavos, artesanos o comerciantes, y hombres libres. Ahora bien, la condición humana de la *vita activa* plantea que la realización plena de lo humano en aquella época está por el lado del hombre que practica la política, el hombre libre (recordemos lo señalado por Aristóteles al respecto en el presente capítulo). De este modo, Hannah Arendt se adscribe a la idea originaria griega de que "La política es la esfera de la *existencia auténtica*, el lugar exclusivo y privilegiado donde le es dado al hombre realizarse en cuanto hombre"<sup>32</sup>. La autora observa esto porque hay ciertos rasgos de condición humana que prevalecerán en las diferentes actividades aludidas hasta el día de hoy.

Sin embargo, pese al rechazo (*skholé*) que al hombre libre le producían las actividades serviles, de producción y de comercio por las

---

<sup>32</sup> Véase Arendt, 1998, p. XVI, nota 27. El filósofo, escritor y periodista italiano, Paolo Flores d'Arcais, sostiene esta idea en su "L' esistenzialismo libertario di Hannah Arendt" en *Esistenza e libertà*.

razones ya indicadas anteriormente, y contra todo lo que se ha creído tradicionalmente, el hombre libre no pudo nunca dejarlas de lado totalmente. Recordemos que el profesor Félix Jean Bourriot en sus investigaciones sobre la época muestra cómo el hombre libre también tuvo que dedicarle tiempo a ciertas labores de esfuerzo físico (aunque éstas no fueran extremas). Todo lo cual llevará al hombre más tarde, que temprano, a incorporarlas a su vida de una manera más propia.

Por otro lado, el menosprecio de tales actividades en aquella época se funda en el hecho de la imposibilidad de que ellas por sí solas no permitan que el hombre crezca como tal, pues requieren de un esfuerzo físico y material que, en la perspectiva de aquella época, impide la realización del hombre, es decir, impide el desarrollo de virtudes. Todo lo cual redundará en un malestar, o dolor, que no posee mayor sentido que el del esfuerzo físico... Esto con el tiempo también irá adquiriendo una connotación más propia de lo humano como veremos a través del tiempo.

Con el advenimiento del Medioevo, son las relaciones feudo-vasalláticas entre individuos las que predominan en la actividad laboral; éstas tienen que ver con la labor agrícola para la subsistencia y el servicio a un señor a cambio de la protección de sí y de los suyos. El producto se obtenía en pequeña escala, utilizando técnicas agrícolas relativamente primitivas. El objetivo del feudo era la autosuficiencia.<sup>33</sup>

La esclavitud en esta época no fue abolida (ss. V a X), pero sí matizada por la condición que los ataba a la labor de la tierra, es decir, solían, *ad instar* de los arrendadores libres. Por otra parte, el pensamiento cristiano, en la práctica no intentaba abolir la esclavitud,

---

<sup>33</sup> Cfr. Javier Alvarez Dorransoro "El trabajo a través de la historia"; en link <http://www.filosofia.net/materiales/num/numero9a.htm>, revisado el 10 de octubre del 2014. También véase Ricardo Krebs, 2001, pp. 206 y ss.

pues consideraba que era una condición natural a la época ya sea porque representaba un trastoque de la condición esclava, como por la tendencia de la mentalidad del esclavo al pecado original. Luego, sí trató de humanizar la condición esclava en el discurso, en muchas ocasiones prohibiendo a los amos maltratar a sus esclavos. Incluso, llegó en ciertas ocasiones a estimularles a que librasen a algunos de ellos<sup>34</sup>. La Iglesia, asimismo recomendaba a los esclavos que fuesen sumisos, aun frente a amos injustos.

En las ciudades, los gremios (agrupaciones de artesanos) potencian la economía local e impiden la expansión de la producción y el mercado. El comercio al comienzo de esta época estaba severamente limitado y había poco desarrollo técnico, escasez de capital y difícil movilidad de los individuos. Los señores feudales eran los dueños, y los antiguos colonos y campesinos libres se convirtieron en campesinos vasallos, que en ciertas circunstancias llegaban a ser siervos, sometiéndose a la potestad de un señor feudal. Surge, como consecuencia, la base estamental de la sociedad, que comprendía a una mayoría campesina al servicio de un señor. Por otra parte, vemos en esta época cómo la técnica, o las actividades artesanas y comerciantes (actividades de *trabajo* arrendtariamente hablando) van tomando más fuerza en el modo de vida del hombre, pero siempre ocupando un segundo lugar.

El trabajo manual, propio del *homo faber*, es revestido en la Europa cristiana con una nueva dignidad a imagen de los Evangelios; las reglas monásticas, los estatutos gremiales, los sermones dedicados al pueblo, las obras de arte, reiteran –cada cual en su lenguaje peculiar– el valor del trabajo humano, misteriosamente asociado a la Creación

---

<sup>34</sup> Philippe Wolff, 1965, V.II, Libro Primero, #3, p.73.

divina, a la que complementa y prolonga<sup>35</sup>. También Arendt en su obra señalada anteriormente, sostiene que el *homo faber* o creador del artificio humano, es quien se comporta como “amo y señor de toda la Tierra” (*dominus*)... “Desde que se consideró su productividad a imagen de Dios-Creador”<sup>36</sup>.

Sin duda hubo un predominio de la economía artesanal-agrícola. La servidumbre es el primero de los estatutos de la mayoría de los campesinos. A su vez, se instaura en las ciudades una prístina economía artesanal. Dicha artesanía manual va a ser la simiente de un posterior éxito resonante de la técnica de los siglos XVII y XVIII, así lo resalta Louis-Henri Parias en *Historia general del trabajo* (Parias, 1965, p.9). A finales del siglo XIII y mediados del siglo XIV, marcado por una serie de crisis económicas, el artesanado logrará progresar de tal modo que generará las condiciones para pasar más tarde de una técnica artesanal a una industrial. Podríamos decir, a todas luces que la actividad artesanal fue, entonces, central en toda la Edad Media; en consecuencia el *homo faber* comienza a erguirse como figura central en el escenario del mundo conocido.

En síntesis, podríamos señalar a la época que el *homo faber*, primero, en la figura del artesano agrícola, y más tarde en la del comerciante y mercader, es la figura emergente y central del trabajo en la Europa de la Edad Media.

Teniendo en cuenta lo anterior, el hombre libre no vive en torno a las cuestiones de la ciudad o política, sino que se recluye en la reflexión y misterio de las cosas divinas. Todo lo cual muestra que aún existe a la época una separación profunda entre saber teórico y la técnica. Ésta

---

<sup>35</sup> Véase sobre este punto *Historia general del trabajo, la época del artesanado*, 1965, V.II, Introducción de Louis-Henri Parias. p.9.

<sup>36</sup> Arendt, 1998, p.160.

es una técnica rudimentaria pero emergente. Y, por otro lado, una condición teórica que será caldo de cultivo para que más tarde emerja una actitud crítica que dará lugar al espíritu del Renacimiento Greco-latino.

La técnica Moderna tiene también su opuesto original de la mano emergente del *homo faber* medieval, identificado con el comerciante, pues a partir de dicha actividad surgirá el avance de la técnica comercial que se aprecia ya en los siglos XIV y XV. Éste debía poseer una formación variada y completa dictada por las exigencias de la práctica mercantil de la época. Sin embargo, no será hasta la segunda mitad del siglo XV cuando se desarrollarán aspectos técnicos interesantes. Es bien sabido que la búsqueda de nuevas rutas comerciales será un acicate para el desarrollo de la técnica artesanal marítima<sup>37</sup>, todo lo cual redundará en una redefinición de la técnica posterior, o el reemplazo definitivo de la *téchne* artesanal...

En síntesis, a fines de la Edad Media y comienzos de la Época Moderna, el hombre amplía su conocimiento del mundo y de sus nuevos límites, va en busca de nuevas rutas... pero este conocimiento es movido más por su ambición de poder que por su curiosidad natural por saber, por conocer las cosas como son...

-Al sobrevenir la Modernidad se redefine la *vita activa* porque se redefine la posición del hombre en el mundo en términos de un fuerte carácter de dominio sobre las cosas, sobre la naturaleza, incluso sobre el hombre mismo. Ello se provocaría a partir de la inversión valórica de todas las actividades humanas —como señaláramos a partir de lo

---

<sup>37</sup> Por mencionar algunos ejemplos: la aparición del astrolabio, la brújula, las carabelas como naves más ligeras, el desarrollo del timón vertical en la popa de las naves, etc. Junto con ello la adecuación de las armas para su traslado también fue más ligera.

expresado por Arendt<sup>38</sup>—. Es decir, es tal la inversión que se pone en la cúspide de todas estas actividades a las de la labor, mediante su fuerza productiva.

Primero observemos panorámicamente qué ocurrió en esta época.

Esta nueva forma de asumir las actividades del ser humano van a producir a la larga la revolución industrial, donde el trabajador humano va a ser prácticamente considerado como una prolongación de la máquina, tanto en su actividad como en el trato que la persona recibe.

Esta nueva concepción se remonta a los siglos XVI y XVII<sup>39</sup>, en el Renacimiento, período de la primera revolución científica, que va a dar origen a la unión de la ciencia y la técnica. Una vez superada la mentalidad que obstaculizaba esa unión, genera las condiciones para permitir el desarrollo posterior de la tecnología moderna o la llamada *tecnociencia*. A su vez, la *tecnociencia* provocará la redefinición del modo de vivir y de percibir del hombre en el mundo, algo que involucra importantes consecuencias éticas y antropológicas, pues se pondrán en valor todas las actividades relacionadas con la labor. Pero las razones para este cambio no son originalmente tecnológicas en sí, sino razones metafísicas que tienen que ver con la *esencia* de la técnica a la que asistimos<sup>40</sup>, señaladas por Martin Heidegger. Podríamos resumir las valiosas reflexiones del filósofo alemán al respecto de la siguiente manera: la técnica antigua tenía sus fundamentos en el desvelamiento de la naturaleza, que es la verdad (*aletheia*), a partir de un venerable respeto a la naturaleza, como señalamos anteriormente; en cambio, la técnica moderna, podríamos

---

<sup>38</sup> Véase lo referido a la cita de Arendt en página 18 del presente trabajo.

<sup>39</sup> Cfr. Goñi, 2002, p. 10 y ss.

<sup>40</sup> Cfr. Martin Heidegger, 1993, pp.73, 75 y especialmente página 81.

decir tecnología, tiene como fundamento metafísico el *provocar* a la naturaleza, en el sentido de que desvelar la naturaleza es ahora una provocación que exige liberar de ella sus energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas.

El trabajo mismo se va a caracterizar por la especialización o división del trabajo, que en sus inicios y en algunos casos consistía en realizar tareas rutinarias y repetitivas que cualquier persona podía llevar a cabo sin necesidad de capacitación previa. Así ocurrió en la época de la revolución industrial cuando los campesinos migran a la ciudad por mejores oportunidades sin contar con los conocimientos previos para emplearse, de tal manera que niños, jóvenes, adultos y ancianos se ven trabajando en las usinas de Europa y Estados Unidos. En cierto sentido, se desvaloriza el conocimiento y experiencia que el trabajador obtiene en el desarrollo de sus funciones, pues, bajo el paradigma de la división por tareas y operaciones, la intervención humana es racionalizada al máximo, despojándola de su aporte intelectual y cognoscitivo. A este respecto, el economista y padre de la administración sistémica Frederick Taylor (1856-1915) sostenía, en su libro *Los principios de la administración científica*, que en el sistema de trabajo lo adecuado era instruir minuciosamente al trabajador acerca de qué hacer y cómo hacerlo, considerando cualquier novedad que él incorporara por su cuenta al orden impuesto como algo fatal para el éxito de la empresa.

El proceso de producción masiva, inaugurada por la revolución industrial, reemplaza al trabajo artesanal; la labor productiva, vale decir, los procesos de instrumentalización de la producción se tornan el eje central de la *vita activa* ¿Cómo el trabajo creciente, previo a la revolución industrial, pasó a someterse a la labor productiva?

#### **d. La vida como proceso es base de la inversión de las actividades humanas en la Época Moderna**

¿Qué es lo que hay de fondo después de la manifiesta impresión de los teóricos modernos frente a la fuerza productiva de la labor? Aquello que más allá del mismo “superávit” de la producción que manifiesta la fuerza de la labor está la fuerza del proceso de la vida. Esto podemos apreciarlo a partir de lo expresado por Arendt cuando señala que los teóricos modernos en su afán de dar cuenta del constante crecimiento del poder de la labor, la atención de ellos se fijó en el proceso en sí mismo progresivo; en el proceso de la vida debido a su aparente perpetuidad<sup>41</sup>, una especie de “cono de la abundancia” de la productividad... Sin embargo, antes, sabemos que las cosas menos duraderas —es decir, los productos de la labor— son las más necesarias para el proceso de la vida, pero fútiles ¿Cómo, entonces, es posible sostener que lo fútil de la actividad productiva de la labor pudo llegar a glorificarse? Arendt en alusión a John Locke va a sostener lo siguiente:

“Su consumo apenas sobrevive el acto de producción; en palabras de Locke, todas esas “buenas cosas” que son “realmente útiles para la vida del hombre”, para la “necesidad de subsistir”, tienen “por lo general breve duración, de manera que —si no se consumen por el uso— decaen y perecen por sí mismas” (Arendt, 1998, p.109).

Todos estos productos tienen un carácter menos mundano —que los objetos de trabajo— y al mismo tiempo son las más naturales de todas las cosas<sup>42</sup>, pues, son producidas y consumidas de acuerdo con “el siempre repetido movimiento cíclico de la naturaleza” (*Op.cit.*, p.110).

---

<sup>41</sup> Cfr. Arendt, 1998, 117.

<sup>42</sup> Cfr. Arendt, 1998, 109-110.

Sin embargo, hay en la fuerza de la labor algo que se manifiesta y que los teóricos de la época no pudieron pasar por alto, en especial Karl Marx.

“La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta, resultado de pequeños, singulares y cíclicos procesos de la vida, retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza, en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas naturales giran en inmutable e inmortal repetición” (*ídem.*).

En la cita precedente, no solo se manifiesta el poder o fuerza del proceso de la vida en sí misma, sino que también remite a un poder que no conoce de límites como el mundo los impone, como el mundo que se construye; tales fuerzas de la vida “desconocen el nacimiento y la muerte tal como la entendemos” (*ídem.*). Por tal motivo, los teóricos ven en dichas fuerzas la glorificación de los procesos de la vida, bajo la idea de la “eterna repetición” (*Op.cit.*, p.110), es la inmortal eternidad de lo humano y de las otras especies animales; que en sí mismas no conoce ni de principio ni de fin.

Posteriormente, solo en la perspectiva de la relación con el mundo, es decir de aquello que fabrica el hombre, la palabra “vida” tiene un significado “por completo diferente” sostiene la filósofa (*ídem.*), esto debido a que la vida se somete a los intervalos de aparición y desaparición en el mundo, es decir, al intervalo que se ordena entre el nacimiento y la muerte; por lo tanto, es en dicha relación con el mundo que la vida (biológica) retiene el movimiento cíclico de la naturaleza, pues se la ajusta a la medida de la vida biológica humana, que a su vez permite contar hechos como una historia, una biografía. Se la trata de dominar o someter. Sobre esto Arendt subraya que dentro del mundo humano, el cíclico movimiento de la naturaleza se

manifiesta como crecimiento y decadencia. Como el nacimiento y la muerte, que tampoco esos son casos naturales. Estos no tienen lugar en el incesante, infatigable ciclo en que toda la "familia" (*ídem.* p.111) de la naturaleza gira a perpetuidad:

"Sólo cuando entran en el mundo hecho por el hombre, los procesos de la naturaleza pueden caracterizarse por el crecimiento y la decadencia" (Arendt, 1998, p.111).

En la misma línea argumentativa, la filósofa alemana señala que solo cuando consideramos los productos de la naturaleza, "como este árbol o este perro"<sup>43</sup>, como cosas individuales, con lo cual ya los sacamos de su medio ambiente "natural" y los ponemos en nuestro mundo, sólo ahí son considerados en su crecimiento y decadencia. Ahora bien, la autora señala que tanto el proceso biológico del hombre como el crecimiento y decadencia en el mundo, tienen en común que ambos son parte del movimiento cíclico de la naturaleza y, por lo tanto, interminablemente repetidos. En consecuencia, sostiene la autora, que todas las actividades humanas que surgen de la necesidad de hacerles frente se encuentran sujetas a los repetidos ciclos de la naturaleza, y carecen de principio y fin, propiamente hablando<sup>44</sup>. El laborar siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo, y el fin de su "fatiga y molestia" solo llega con la muerte de este organismo.

Ahora bien, ¿entonces, a qué se refiere esto de las "buenas cosas" en la cita que Arendt nos presenta y que remite a John Locke al respecto de las cosas naturales?

---

<sup>43</sup> *Ídem.*

<sup>44</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.111.

La filósofa alemana nos señala que fue Marx quien logra sondear, como ningún otro teórico (antecesor y sucesor a él), las profundidades en torno a la labor y a la procreación, llegando a implicancias de éstas como dos modos del mismo y fértil proceso de la vida<sup>45</sup>; uno concebido como fuerza para la sobrevivencia del individuo y, el otro, concebido como producción de “vida extraña” que aseguraba la supervivencia de la especie. Estos dos elementos juegan un papel central en el desarrollo de su teoría en general (la de Marx).<sup>46</sup>

Teniendo en vistas estos dos elementos, Arendt agrega:

“Por la misma característica, el verdadero significado de la recientemente descubierta productividad de la labor sólo queda de manifiesto en la obra de Marx, donde se basa en la igualdad de la productividad con la fertilidad, de modo que el famoso desarrollo de las “fuerzas productivas” de la humanidad en una sociedad abundante de “cosas buenas”, no obedece a otra ley ni está sujeto a otra necesidad que no sea la del mandato “creced y multiplicaos”, que es como si nos hablara la propia voz de la naturaleza” (Arendt, 1998, p.118).

En síntesis, la “bendición o júbilo” (*Op.Cit.*, p.118) de la labor es el modo humano de experimentar o participar la pura gloria de estar vivo, señala Arendt; es mediante la labor que compartimos con todas las criaturas vivientes e incluso es el único modo, también, en que los hombres permanezcan y giren contentamente en el prescito ciclo de la naturaleza, afanándose y descansando, laborando y consumiendo, con la misma regularidad feliz y sin propósito que se siguen el día y la noche, la vida y la muerte. La tradición hebraica y clásica ve, a través

---

<sup>45</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.117.

<sup>46</sup> *Ídem.*

del Antiguo Testamento, que la vida es sagrada, y por lo tanto, ni la muerte, ni la labor con su natural "fatiga y molestia", son un mal.

"La bendición de la labor consiste en que el esfuerzo y la gratificación se siguen tan de cerca como la producción y el consumo de los medios de subsistencia, de modo que la felicidad es concomitante al propio proceso, al igual que el placer lo es al funcionamiento del cuerpo sano" (Arendt, 1998, p.119).

Arendt enfatiza que la felicidad elemental radica en estar vivo, el sentirse vivo provoca verdadera felicidad, pero este sentir es sentirse parte del gran proceso de la vida; por lo tanto, "no habría felicidad duradera al margen del prescrito ciclo de penoso y agotamiento y placentera regeneración" (*ídem.*). Por lo mismo Arendt declara el lazo existente entre el dolor y el esfuerzo con los procesos de vida:

"La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la "vida fácil de los dioses" sería una vida sin vida" (*Op. Cit.*, p.129).

Ahora bien, la filósofa alemana afirma que el naturalismo de Marx descubre el "poder de la labor", como la forma humana de la fuerza de la vida, "que es capaz de crear un "excedente" como la propia naturaleza" (*ídem.*). Debido a que él estaba interesado casi de manera exclusiva por este *proceso*, el proceso de las "fuerzas productivas de la sociedad" (*ídem.*), tal como en toda especie animal cuya vida de productividad y de consumo encuentran siempre un equilibrio natural<sup>47</sup>. Podríamos decir que Marx ve que el poder de la labor posee

---

<sup>47</sup> Cfr. *op.cit.*p.129.

en sí mismo su propio principio regulador, el 'proceso de la vida productiva'.

Arendt observa que el concepto de proceso era virtualmente desconocido antes de la Época Moderna<sup>48</sup>; éste es puesto en el centro de los diferentes sistemas humanos a partir del descubrimiento de las ciencias naturales. Como al mismo tiempo en esa época se produce el hallazgo, o prevalencia, de la introspección en filosofía, es natural que el proceso biológico dentro de nosotros mismos se convirtiera finalmente en el mismo modelo del nuevo concepto de proceso debido a la transversalidad de este concepto.

Más aún, ya en plena Época Moderna la idea de proceso va a ser implementada y utilizada en los diferentes sistemas que el hombre elabora. Arendt señala que estos diferentes procesos indefinidos se conciben y se ponen en marcha por analogía con la idea del proceso de la vida, pues, primero, no conocemos originariamente más proceso que el de la vida dentro de nuestros cuerpos. Precisamente la única actividad en la que podemos traducirlo y que corresponde a ese proceso es la labor<sup>49</sup>.

Más tarde, nos refiere la filósofa de Hannover, las filosofías de la vida pierden de vista el concepto de labor —piénsese principalmente en Nietzsche y Bergson<sup>50</sup>—; sin embargo, éste no se perdería en sí mismo, sino que se asemejaría al mismo concepto de 'proceso de vida' que funciona automáticamente. Lo que ocurriría es que los procesos de vida, como el metabolismo humano, la fertilidad, el dolor; tienen un

---

<sup>48</sup> Véase Arendt, 1998, p.117, recordemos que solo a partir de la teoría de Marx, la idea de proceso de la vida juega un papel revolucionario y central, tanto como elemento de supervivencia, como de procreación.

<sup>49</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.126.

<sup>50</sup> *Ídem.*

estricto e incluso cruel carácter privado<sup>51</sup>. Ni el enorme incremento en la fertilidad, ni en la socialización del proceso, esto es, la sustitución del hombre individual por el de la sociedad o especie colectiva, puede soslayar este carácter privado del *animal laborans*...

“...el expropiado *animal laborans* no deja de ser menos privado porque se le haya desprovisto de un lugar privado de su propiedad para ocultarse y protegerse de la esfera común.” (Arendt, 1998, p.127).

#### **e. La no-mundanía del *animal laborans***

El carácter privado del *animal laborans* radica fundamentalmente en su no-mundanía. La filósofa alemana nos lo refiere de la siguiente manera:

“El *animal laborans* no huye del mundo, sino que es expulsado de él en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente” (Arendt, 1998, p.128).

Lo anterior tiene entre otras consecuencias, la confusión en la que se suele caer entre la división de la labor humana, que es propia del principio del proceso de la labor; y el principio de la especialización que prevalece en los procesos del trabajo, los cuales se suelen igualar siendo estos, como sabemos, pertenecientes a diferentes principios<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> *Ídem*.

<sup>52</sup> *Cfr.* Arendt, 1998, p.132.

Arendt nos recuerda que el *animal laborans* es quien ha absorbido la actividad del *homo faber*, pertenecemos a una sociedad laborante<sup>53</sup>; en ella los ideales del *homo faber* (el hacedor o fabricante de cosas, constructor del mundo), como son la permanencia, la estabilidad y el carácter durable, se han sacrificado a la abundancia, ideal del *animal laborans*<sup>54</sup>. Es por ello que la "instrumentalidad de útiles e instrumentos"<sup>55</sup> pese a estar mucho más estrechamente relacionada con el objeto que se plantea producir, su uso queda restringido al uso que de ellos hace el *animal laborans*.

Por consiguiente, en palabras de Arendt es darnos cuenta de que el tema en juego no es, claro está, la instrumentalidad como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres. Esta generalización es inherente a la actividad del *homo faber* debido a que la experiencia de la fabricación no desaparece con el producto terminado, sino que se extiende a su último destino, que es servir de objeto de uso (Arendt, 1998, p.175). La filósofa de Hannover nos refiere que el modelo de instrumentalización quita valor a lo real de las cosas, y este peligro lo aprecian ya las filosofías políticas modernas que yerguen al hombre por sobre el proceso de instrumentalización, pues ven con ello un punto de alienación humana que no tiene retroceso; por ejemplo, da cuenta de esto la filosofía política kantiana. Así queda expresado en el siguiente párrafo que la autora alemana nos refiere:

"La instrumentalización del mundo y de la Tierra, esa ilimitada devaluación de todo lo dado, ese creciente proceso de falta de significado (porque el *homo faber* no reconoce las cosas como

---

<sup>53</sup> Cfr. Op. cit., p.135

<sup>54</sup> Ídem.

<sup>55</sup> Cfr. Op. cit., p.169 y 170.

realmente son) donde todo fin se transforma en medio y que sólo puede detenerse haciendo del propio hombre el señor y dueño de todas las cosas, no surge directamente del proceso de fabricación; porque desde el punto de vista de la fabricación el producto acabado es un fin en sí mismo, una independiente y duradera entidad con existencia propia, como el hombre es un fin en sí mismo en la filosofía política kantiana. Sólo en la medida en que la fabricación produce principalmente objetos de uso, el producto acabado se convierte de nuevo en medio, y sólo en la medida en que el proceso de la vida se apodera de las cosas y las usa para sus propósitos, la productiva y limitada instrumentalidad de la fabricación se transforma en la ilimitada instrumentalización de todo lo que existe" (Arendt, pp. 175 y 176).

Se logra apreciar en las tres últimas líneas de la cita precedente que habría entonces, una perversión de fines y medios en la Moderna sociedad cuya raíz tiene su situación real en el trabajo reducido a labor<sup>56</sup>. Esto se debe a que más tarde los instrumentos son reemplazados por la máquina (ilimitada instrumentalización), la que en un primer momento imita los procesos naturales conocidos<sup>57</sup> (uso del vapor). Posteriormente, gracias a el descubrimiento de la electricidad, la fabricación segmentada, dio paso a un "proceso continuo de arrastre y montaje", canalizando las fuerzas naturales hacia el propio mundo. Finalmente, con la aparición de la automatización, nos señala la filósofa alemana se ha "destrozado el determinado propósito del mundo" (Arendt, 1998, p.168). Esta tecnología "ha cambiado la mundanidad del artificio humano" (*ídem.*). La automatización hace por sí sola lo que corresponde, al modo como la naturaleza hace lo que le

---

<sup>56</sup> *Op.cit*, p.165.

<sup>57</sup> *Op.cit.*, p.167.

corresponde<sup>58</sup> sin intervención. Luego, podríamos señalar con propiedad que los hombres se convierten en siervos de las máquinas que han inventado, ello porque deben adaptarse a los requisitos o exigencias técnicas en lugar de usarlas como instrumentos de las necesidades y de las exigencias humanas.

La producción consistiría fundamentalmente entonces, en la preparación para el interminable consumo; ello debido a que el *animal laborans* no emplea los útiles e instrumentos para construir un mundo, sino para facilitar las labores de su propio proceso vital<sup>59</sup>. Es la labor, no el trabajo propiamente tal, señala la autora, la actividad que requiere para alcanzar los mejores resultados una ejecución rítmicamente ordenada y, en la medida que se agrupen muchos laborantes en una rítmica coordinación de todos los movimientos individuales. En esta noción, los útiles pierden su carácter instrumental, y la clara distinción entre los hombres y los utensilios, así como sus fines se hace borrosa, señala la autora (Arendt, 1998, p.165). De fondo, la cuestión es que nada puede mecanizarse más fácil y artificialmente que el ritmo del proceso de la labor, que a su vez corresponde al también repetido y automático ritmo del proceso de la vida y su metabolismo con la naturaleza<sup>60</sup>.

Puede decirse entonces que, para los fines de explotación y acumulación de energía, o de riqueza si se quiere, el hombre inclusive, representa un peligro para el mismo hombre. Esto puede explicarse de la siguiente manera: el *animal laborans* (ayudado por el *homo faber*) terminará sirviéndose de todo y considerando todo como simple medio

---

<sup>58</sup> Cfr. *op.cit.*, pp. 168 y 169.

<sup>59</sup> Cfr. *op.cit.*, p.166.

<sup>60</sup> En la obra referida, p.167, Arendt, también señala que al parecer las verdaderas implicaciones de la tecnología, es decir, el reemplazamiento de útiles e instrumentos por maquinaria, han surgido a la luz sólo en la última etapa, con la llegada de la automatización.

para él, tanto así que la producción de cosas apoderada ya por el consumo, *dispone* las condiciones necesarias extremas y reales para que algunos puedan consumir la vida de otros en el interminable proceso de la vida, deviniendo en *animal laborans*. Sin embargo, debemos recordar que el *animal laborans* en su condición no puede ser señor o *dominus* de nada, porque está sujeto al interminable ciclo de la vida que lo arroja del mundo<sup>61</sup>; vive como alienado de él, pues vive sujeto a las necesidades del cuerpo:

“...las sensaciones del cuerpo, es la más radical forma de vida no política, absolutamente privada, verdadero cumplimiento da la frase de Epicuro *lathe biòsas kai mè politeuesthai* (“vivir oculto y no preocuparse del mundo”)” (Arendt, 1998, p.123).

En efecto, Heidegger, señala el profesor Goñi<sup>62</sup>, sostiene que la esencia de la técnica es un desocultar que provoca a la naturaleza, es decir, que transforma todo en *disponible*. Esta es la esencia de la ciencia moderna, desocultar al ser mediante la técnica, pues cada época tiene una forma de desocultar el ser y en nuestra época esa forma consiste en hacerlo disponible para su utilidad (instrumentalidad de la vida). Por lo tanto, la técnica es el destino de nuestra época. Destino que no solamente se convierte en peligro, sino en *el peligro*, en términos de Heidegger, porque la técnica (moderna) no permite que el hombre acceda a la esencia de lo real. Como veremos desde nuestro trabajo, esto ha ocurrido debido a la instalación del *animal laborans* en la cúspide de la vida activa. Es decir, recordemos que desde la modernidad acontece una inversión de la importancia de las

---

<sup>61</sup> Cfr. *op.cit.*, p.128.

<sup>62</sup> Goñi, 2002, p.30.

diferentes actividades de la *vita activa* como señalara Hannah Arendt<sup>63</sup>.

En consecuencia, en la actualidad no es central la actitud humana, que mediante la técnica, inquiera por la esencia del mundo; sino que por lo útil, por lo dispuesto, por lo "lleno de materia prima"<sup>64</sup> que pueda tener la naturaleza; para que, más tarde, sean algo para explotar o consumir.

Por consiguiente, el mismo hombre está en peligro debido a la mentalidad tecnológica, al no concebir las esencias de las cosas más allá de su disponibilidad; todo lo cual hace que el propio hombre sea concebido como disponible (Heidegger, 1953, p.97); no ya como hombre propiamente tal, en su condición de pluralidad que lo hace diferente y a la vez, participe de una verdadera comunidad ciudadana. Por lo tanto, para esta mentalidad tecnológica cabe dominar al mismo hombre, redefiniendo su comprensión de este como recurso humano, o material humano. Es decir, hay en tal actividad una actitud alienante de lo humano.

En síntesis, la Época Moderna, trajo consigo la glorificación teórica de la labor, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo, que más tarde devendrá, por las razones señaladas, en sociedad de consumo. Arendt nos muestra que para esto fue fundamental la automatización de esta actividad. Sin embargo como señaláramos la gran dificultad fue el problema de la actitud de generalización del proceso de instrumentalización, ésta provocó una transformación tal de la sociedad y del hombre, alienación, que el antiguo anhelo o deseo de desprenderse de la carga

---

<sup>63</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.101.

<sup>64</sup> Goñi, 2002, p.31.

natural del trabajo y de la servidumbre de la necesidad, ha originado una sociedad de trabajadores a punto de ser liberada de las trabas del trabajo sin conocer verdaderamente esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecería ganarse esa libertad. Arendt nos refiere al respecto:

“Dentro de esta sociedad que es igualitaria porque esa es la manera de hacer que los hombres vivan juntos, no quedan clases, ninguna aristocracia de naturaleza política o espiritual a partir de la que pudiera iniciarse de nuevo una restauración de las otras capacidades del hombre” (Arendt, 1998, p.17).

Al parecer el panorama no es muy alentador, sin embargo, la presente investigación, tratará de hacerse eco de acuerdo a lo que nos propone la autora alemana: “nada más que pensar en lo que hacemos” (*íbidem.* p.18), más lo que puede aportarnos la mirada de E. Lévinas. El hacer es clave para proponer una respuesta a la inquietud que señalamos anteriormente.

## **II. DIGNIDAD Y AUTORREALIZACIÓN DE LA PERSONA EN LA VIDA ACTIVA**

Consideraremos el contexto potencial en el que se desarrollaría la autorrealización de la persona, al referirnos al proceso de trabajo y proceso de labor de ella. Es decir, debemos consignar que aunque parezca obvio, la autorrealización de la persona es algo que se alcanza o se logra mediante ciertas acciones y condiciones que favorecen tal logro; por lo tanto, el planteamiento del presente trabajo es el de reflexionar en torno a 'como' el trabajo, la labor y el ámbito de acción facilitarían los medios para la autorrealización personal.

Entendemos que la persona logra la autorrealización cuando logra efectivamente ciertos objetivos que le favorecen y permiten favorecer a los demás, desarrollándola más plenamente; es decir, logra generar ciertos hábitos positivos que son conducentes "al fin último"<sup>65</sup> de la persona que es la felicidad.

Con lo anterior también intentamos señalar que con la autorrealización hay un mayor grado de humanización de la persona, todo lo cual facilitarían un alejamiento de ciertas condiciones alienantes que la misma vive o puede vivir en los ámbitos referidos.

Por lo tanto, debemos tener en cuenta que la persona posee obviamente su libertad y su ámbito de intersubjetividad<sup>66</sup> para el logro de la autorrealización y heterorealización; ¿pero cómo podrá compatibilizarse todo esto con los procesos de trabajo y de labor que desarrolla y vive la persona?...

---

<sup>65</sup> Cfr. Aristóteles, 2003, p.141 y ss.

<sup>66</sup> Condición que remitiremos a Emmanuel Lèvinas a partir de su obra Totalidad e infinito; Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.

### **a. Procesos indefinidos y libertad**

Para dar respuesta a la pregunta anterior, hemos de considerar el sentido de indefinición que subyace a todo proceso artificial de la vida en sociedad<sup>67</sup>; para posteriormente, tratar de establecer su no contradicción con el carácter de la persona o forma personal de ser de la misma. Para ello comenzaremos aludiendo a Jacinto Choza<sup>68</sup> que en *La realización del hombre en la cultura* subraya la indefinición de los procesos económico (entendido como *crematística* o *riqueza artificial*, o el arte de acumular bienes según Aristóteles), político y otros con el fin de poner en énfasis el carácter libre del hombre que construye dichos procesos (Choza, 1990, pp. 343-344); específicamente en su *Manual de antropología filosófica*, nos señala:

“Porque la naturaleza del trabajo remite en forma inmediata a la naturaleza de la sociedad, a la naturaleza del sistema de necesidades y a la naturaleza del sistema de la libertad, o sea, a la naturaleza de los procesos económicos y a la de los procesos jurídicos, que son de suyo indefinidos, es decir, artificiales” (Choza, 1989, p. 493).

Con la idea de procesos indefinidos en los diferentes ámbitos de la vida humana, obviamente el autor alude, a toda actividad carente de *telos* (τελος) o de un fin definido naturalmente. Esto es así –sintetizando lo señalando por Choza– debido a que toda la sociedad, y especialmente la sociedad postindustrial subsiste y se mantiene gracias a que continuamente pone en marcha diferentes procesos artificiales

---

<sup>67</sup> Recordemos que hemos visto con Arendt en el capítulo precedente que todo proceso remite al interminable ciclo de la vida.

<sup>68</sup> Jacinto Choza, 1944, es un actual exponente de la filosofía tomista, en especial de su antropología filosófica. Autor de varios ensayos y libros en torno a la antropología, en los cuales presenta la postura tradicional de la realización humana como señor y dueño del orden, como muestra su obra referida.

indefinidos<sup>69</sup>; sin embargo, el que sean artificiales los procesos que pone en práctica el hombre, no explican lo indefinido de tales procesos, o su carencia de sentido definido; sino que tales procesos son indefinidos porque remiten en el fondo al interminable ciclo vital en el que el hombre se encuentra<sup>70</sup>; más aún si estos procesos remiten a la actividad del *animal laborans*.

¿Cómo logra sortear este aparente escollo entre indefinición de los procesos y la artificialidad de los mismos? Choza, nos señala que tales procesos no serían contradictorios con el carácter personal que tiene el hombre porque individualmente, y más aún, colectivamente el hombre se define de manera singular respecto del animal como el ser que establece para sí mismo sus propios fines<sup>71</sup>, es decir, se auto-determina. En el mismo ejercicio de la libertad, es el mismo hombre quien propone sus fines u objetivos. Esta condición estaría por sobre cualquier proceso que se haya establecido, pues es una condición fundamentalmente humana que le permite a la persona ejercer sus facultades de deliberar y decidir sus fines.

Según Choza, el trabajo es entonces una...

“...actividad humana que transforma directa o indirectamente lo externo (el cosmos en general), y por la cual el hombre se

---

<sup>69</sup> De hecho Arendt subraya esta indefinición de los procesos a propósito de la perversión de medios y fines, debido a que es el proceso mismo el que dominaría todo proceso de trabajo y de labor por el ritmo que impone a los laborantes (véase p. 165).

<sup>70</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.129.

<sup>71</sup> Cfr. Spaemann, 1980. La caracterización del hombre como el ser que se propone sus propios fines es casi unánime en la historia del pensamiento, y se encuentra en toda la amplia gama de filósofos que va desde Protágoras, Aristóteles y Tomás de Aquino, hasta Kant y Nietzsche. Por otra parte, aunque esta definición resalta la libertad del sujeto individual, primordialmente, al trasladarla al ámbito social pone de relieve el carácter libre de la historia humana.

transforma y se perfecciona a sí mismo en tanto que ser individual y social" (Choza, 1990, p. 328).

Así pues el trabajo en tanto actividad tiene por una parte, continúa sosteniendo el autor español, un sentido subjetivo, que consiste en la autorrealización, en la que se pueden distinguir dos momentos o dos niveles: el de automantenimiento o subsistencia y el de autoafirmación o autoexpresión; y por otra tiene un sentido objetivo, que consiste en la heterorrealización, o realización de la sociedad (*Íbidem.*). Choza sabe que ambos niveles no están garantizados; sostiene que más aún puede darse el uno sin el otro, y cuando eso ocurre es a costa del mismo hombre.

### **b. Planteamiento de la *vita activa***

Consideraremos, a continuación, qué sostiene Choza respecto de la realización de la persona en el trabajo, en tanto filósofo contemporáneo que asume una visión enmarcada en la tradición del pensamiento tomista, el cual hace énfasis en la persona.

Él afirma lo siguiente:

"La realización del hombre en el trabajo, triunfando sobre su alienación en el sistema, entendido como los diferentes procesos artificiales organizados e indefinidos, quiere decir, en primer lugar, una configuración tal del sistema que asegure la persistencia de los individuos como *vivientes* y, en segundo lugar, su desarrollo como *personas*, lo que a su vez depende de que, en tercer lugar, el hombre se mantenga como *señor*, como *dominus*, es decir, como quien domina el sistema y, en general, el cosmos" (Choza, 1989, p. 494).

Matizando la argumentación dada por el autor, las razones para coincidir con él son que, primero, hay que esforzarse por una configuración tal del sistema que asegure la persistencia de los individuos como *vivientes*, es decir, que favorezca todas aquellas actividades que realiza el *animal laborans* como tal. Recordemos, según lo señalado en el capítulo primero del presente trabajo, que, de acuerdo a Arendt, el *animal laborans* se ha caracterizado por realizar labores que desde antiguo se consideraron un impedimento para el uso de las facultades superiores del mismo. Sin embargo, coincidimos con Choza que las actividades de labor deben tener un espacio que les asegure su atención a las necesidades humanas; así lo entendió el hombre de la Antigua Grecia, pues la *Polis* era un centro de alto consumo. En segundo lugar, pensamos que es en el desarrollo de las personas que la labor, el trabajo y la acción en conjunto pueden contribuir, o cooperar, a que el hombre logre realizarse más plenamente, sin exclusión o tener que elegir uno por sobre otro; o al menos, mediante la *vita activa* en coincidencia con la dignidad humana, la persona tienda a caminar hacia su realización, conllevando un menor grado de alienación. De este modo la misma Hannah Arendt sostiene que:

“Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artefacto humano ha de ser lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija.” (Arendt, 1998, p.191).

Sin embargo, no coincidimos con la base argumentativa de Choza que sostiene que todo lo anterior depende de que el hombre se mantenga como *señor*, como *dominus*, dominando el sistema y en general, el orden o cosmos. Pensamos que esto no necesariamente es así, pues el hombre al concebirse como dueño de todo ha sido la causa de graves consecuencias, como lo ha demostrado la historia, resultando de ello una mayor alienación humana. El gran afán de dominio del hombre sobre todo consideramos que fomenta un *solipsismo* que redundando en la alienación del mismo hombre<sup>72</sup>. Un ejemplo consistente es el que nos aporta Arendt, a través de su estudio sobre los totalitarismos, y en particular sobre el caso Eichmann, en la que demuestra que un individuo común y corriente es capaz de las más grandes atrocidades... “era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso”... A propósito del mismo caso, Arendt afirma:

“Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre «normal». «Más normal que yo, tras pasar por el trance de examinarle», se dijo que había exclamado uno de ellos” (Arendt, 2003, p.20).

Sobre la misma línea argumentativa del hombre alienado, Arendt afirma en su libro *La condición humana*:

“Ese hombre *del montón* es un hombre *de la masa*, y la característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales” (Arendt, 1998, p.VI).

---

<sup>72</sup> Recordemos, por ejemplo, el exterminio de pueblos originarios latinoamericanos; más tarde, los casos de abuso de trabajadores inmigrantes, o de empleadas domésticas, etc. Eso sin mencionar, por otra parte, las graves consecuencias de la explotación de recursos naturales que ha provocado los subsecuentes problemas ambientales, etc... Incluso, como veremos, Lévinas señalará en su *Ética e Infinito* que la expresión más radical por dominar es la guerra.

En síntesis, el caso Eichmann en Jerusalén nos muestra a un ser humano alienado; sin embargo, es una especie de “botón de muestra” de nuestra humanidad actual (un ser humano que es capaz de hacer lo que es normal); en él lo más llamativo no es su potencial locura o su calidad de agente maléfico de las fuerzas demoníacas que le mueven, sino que representa un individuo común y corriente; un ser humano que ha sido cultivado bajo el amparo de la actual condición humana.

### **c. Un antecedente de Lévinas sobre el *dominus***

En lo relacionado con el *dominus* de Choza, se nos hace presente la crítica de Emmanuel Lévinas, en su obra *Totalidad e Infinito*, que declara que a la base de tal postura (de *dominus*) hay en ella la mirada teórica persistente, englobante y clausurante —totalizante y totalitaria— del sujeto cartesiano (Lévinas, 2006, p.10). Advertimos varios elementos en la crítica de Lévinas. Primero, la mirada teórica alude a que la tradición filosófica representada por el pensamiento cartesiano, centra su *salida* al problema de la realización del hombre en el trabajo, en la solución del hombre como *dominus*, que es de fondo una consecuencia teórica (especulativa) que nos da el *ego cogito*. Al respecto Lévinas nos señala que la solución, no es puramente una ‘aventura especulativa’. Para ello nos sugiere abrirnos al exterior (salir de *sí mismo*, o del *ego cogito* si se quiere), a modo de responsabilidad con el otro hombre (*Íbidem.*), que es el *inenglobable* debido a su carácter infinito (el cual no se somete a dominio alguno). Entonces, no es posible sustraerse de la responsabilidad a la que apela al *inenglobable*. En segundo lugar —pero no menos importante—, debemos reconocer que la postura teórica es clausurante, en el sentido de ser totalizante y totalitaria, hermética del *ego cogito*; tal ha

sido la postura del hombre de la Época Moderna por dominar a través del saber o del teorizar, pues recurre (o intenta recurrir) a la captación de las esencias de todo para poder en definitiva dominar aquello que conoce. Lévinas ve en esta forma humana de relacionarse con la realidad una salida posible y permanente que es la guerra; él sostiene lo siguiente:

“La guerra es la gesta o el drama del interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno. Todo entra en conflicto, a pesar de la diferencia de regiones a las que pueden pertenecer los términos en conflicto. De esta manera la esencia es el sincronismo de la guerra”<sup>73</sup>.

El autor subraya que la guerra no se sitúa como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria (a la moral). Todos los medios para ganar la guerra —la política— se imponen como un ejercicio en virtud de la razón (Lévinas, 2006, p.47). La guerra por lo tanto, es la condición alienantemente extrema.

Lévinas comienza su obra mencionada diciendo rotundamente: “Sabemos ya, en efecto, que la teoría no nos pone al abrigo de la mixtificación” (Lévinas, 2006, p. 9). Más aún, Daniel E. Guillot, en la *introducción de Totalidad e Infinito*, nos señala: “Si se pretende superar el solipsismo por el saber o la comprensión, el ente concreto va camino a su alienación” (Lévinas, 2006, p.21). Por esta razón, Lévinas ve de fondo que anterior a toda ontología<sup>74</sup> es la responsabilidad, responsabilidad con el otro, como actitud ética fundante. Por consiguiente, la salida a la dificultad de la alienación no

---

<sup>73</sup> Lévinas, 2000, p. 17, nota 16.

<sup>74</sup> Al decir ‘ontología’, señalamos que la postura filosófica tradicional ha puesto antes que el reconocimiento del ente en sí, el desarrollo de su pensamiento filosófico en el centro de tal reconocimiento, lo cual violenta al otro. Lévinas ve esto que se impone desde la filosofía de Descartes, hasta y especialmente, con Heidegger.

pasaría a través del *dominus* de Choza, o si se quiere desde la visión tradicional del *dominus*, debido a que tal postura violentaría al ser; sino que el filósofo lituano propone que debemos asumir el imperativo ético el cual funda toda racionalidad (*Íbidem.*) (por las obras de responsabilidad), las cuales son anteriores o fundantes de toda metafísica. Pues, tal postura sugerida por Lévinas no violentaría al individuo encerrándolo en el dominio de la teoría, y en consecuencia en la mirada conceptual que lo aprisiona y confina al sí Mismo. Como el autor dice:

“El planteamiento de la razón práctica debe sufrir una modificación radical para que el ente concreto sea algo más que una naturaleza de necesidades egoístas en búsqueda solipsista de su felicidad” (Lévinas, 2006, p. 21).

#### **d. *Laborans solipsista***

Parece que según el planteamiento de Choza habría una cierta validación del dominio del hombre para disponer de todo; es decir, tenemos razones para afirmar que tal tesis posibilita la condición de entronización en el centro de la *vita activa* del *animal laborans*, precedido por un *homo faber* postindustrial<sup>75</sup>, que se enfoca principalmente en tecnologías de servicio. En este sentido, la entronización del *animal laborans* en tanto que *dominus* persistente fomenta la posibilidad de que el sujeto se centre aún más en sus propias necesidades (que sabemos responden a las interminables

---

<sup>75</sup> El sentido postindustrial alude al paso de una economía y modo de vida industrial al del modo de vida de una economía de servicios.

necesidades de su cuerpo). Es la banalidad del *animal laborans* la que afectaría gravemente a la sociedad si éste se instalase en su centro<sup>76</sup> —todo lo cual parece ser que estamos viviendo hoy—. Es el *animal laborans* que se asienta a la base del sistema que el mismo hombre construye (*homo faber*) y tal como le concebimos, desde ahí condiciona su consumo sin medida y sin considerar a los demás. Esto es central para lo que queremos plantear en cuanto a la autorrealización de la persona y la heterorrealización de la sociedad. El problema que vemos de fondo es que el *animal laborans*, como *dominus*, es incapaz de ponerse en el lugar del otro, ni menos reconocerlo como alguien distinto de sí, pues sus relaciones solo se remiten al consumo.

Arendt lo reitera en su obra:

“...el *animal laborans* posee una vida social que carece de mundo y es semejante al rebaño, que es incapaz de establecer o habitar una esfera pública, mundana,...” (Arendt, 1998, p.178).

Por lo mismo, el *animal laborans* solo concibe al otro mediante la acción del intercambio económico (el repetido intercambio económico). El mercado es el lugar público de encuentro con el otro para él. Esto a causa de que el *animal laborans*, fruto de su condición fundamental establecida por las necesidades naturales, no puede ser ‘señor’ o ‘dueño’ de nada, ni siquiera de sí mismo, pues él básicamente obedece al interminable ciclo de las necesidades de la vida: “permanece sujeto a sus necesidades vitales,...” (Arendt, 2008, p. 99).

---

<sup>76</sup> Véase Arendt, 2003, p.173 por ejemplo, una expresión categórica de *dominus* en la historia fue la del gobierno nazi, cuyas razones de estado (*raison d’Etat*) para llevar a cabo su proceso de exterminio, se fundaban en sus propias necesidades. Versión en pdf. revisada el 19/10/14.

Estimamos, por ello, que uno de los modos fundamentales para superar la tesis del *dominus* de Choza es la que nos entrega Lévinas en su obra *Totalidad e Infinito*. Con él podríamos concebir tal actitud de *dominus* como una inclinación a totalizar la realidad en la que vive la persona con el fin de dominarla, pues es una inclinación del *ego cogito* por 'saber para dominar'; y eso de fondo provoca alienación, pues no habría en ello un esfuerzo verdadero por reconocer y acoger verdaderamente al Otro. Observamos que el discurso filosófico universal-razonable o tradicional —en términos de Lévinas—, que se utiliza en esta parte del pensamiento de Choza, puede *enmarcar* al Otro para conocerlo, para comprenderlo, bajo una perspectiva *solipsista* que intenta explicarlo todo. No hay con ello una actitud fundamental que se incline por reforzar la *relación* con el Otro. Por consiguiente, esta actitud ha resultado infructuosa y alienante. Guillot lo señala claramente en alusión al pensamiento levinasiano, en la introducción de *Totalidad e Infinito*, como ya mencionamos:

“si se pretende superar el solipsismo por el saber o la comprensión, el ente concreto va de camino a su alienación”  
(Lévinas, 2006, p. 21).

Ahora bien, sobre este punto consideramos que el hombre que habla y actúa, el hombre de acción, es quien puede asumir un rol importante para superar la postura del *dominus* alienante que sostiene Choza. Ello porque tal hombre es garantía de pluralidad, garantiza el *inter est*, es decir, facilita el espacio de ser entre las personas, como señaláramos en el capítulo anterior; y a su vez es garantía del ejercicio en las

virtudes que ejercitan la voluntad, *actus humani*. Estos actos (*actus humani*) son, según la tradición del pensamiento clásico filosófico<sup>77</sup>, todos aquellos actos que dependen de nuestra inteligencia y voluntad; es decir, son actos libres y como tales son susceptibles de virtudes<sup>78</sup>, a diferencia de otro tipo de actos de la persona que son básicamente irracionales; el aquinate denomina actos del hombre a estos últimos, en cuya categoría están todos los reflejos y acciones innatas, como por ejemplo tener sed, hambre, etc., que comúnmente se someten a los primeros (actos humanos). Por ello, las virtudes representan el medio más inherente del hombre para alcanzar su propio bien —y este bien que se persigue por sí mismo es la felicidad, como señala Aristóteles en su Libro I de *Ética Nicomáquea*—:

“El bien propio del hombre, entonces, es la actividad del alma conforme a la virtud”; “la felicidad consiste en la virtud en general, o en alguna virtud en particular, pues la felicidad es, según nuestra opinión, la actividad del alma conforme a la virtud” (Aristóteles, 2003, #7, p.142; #8, p.147).

En consecuencia, cuando Arendt alude al hombre que actúa y habla, o de acción y discurso, está refiriéndose a este hombre que es capaz de desarrollar virtudes<sup>79</sup>. Esto debido a que, pese a la precariedad de los

---

<sup>77</sup> Sto. Tomás de Aquino, 1994, *Suma de Teología II*, Parte I-II - Cuestión 6. Art 1. p. 102. También en *Suma de Teología II*, Parte I-II - Cuestión 1. Art 1, señala en *Solución*: “sólo de aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así se define el libre albedrío como la facultad de la voluntad y de la razón”.

<sup>78</sup> Por ejemplo, García-Huidobro, 2007, señala que “toda virtud supone el ejercicio de las potencias racionales” (inteligencia y voluntad), cap. VII, p. 135.

<sup>79</sup> *Cfr.* Arendt, 1998, p. VIII nos señala que la acción es el momento en el que el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia: la capacidad de ser libre. A lo que podemos agregar que el hombre de acción, a diferencia del esclavo, posee la facultad de deliberar y decidir (*to bouleutikon*) y la de prever y elegir (*proairesis*); véase *Íbidem*. p. 144, nota 12.

efectos de la acción, es decir, de su fragilidad en cuanto a su impredecibilidad e irreversibilidad, el hombre de acción participa de las potencialidades de la misma acción, subraya Arendt<sup>80</sup>; estas son un remedio contra la impredecibilidad e irreversibilidad, las facultades de perdonar, y la de prometer.

### **e. Perdonar y prometer**

La "redención" (término utilizado por Arendt) de una acción equívoca o dañina radica en la facultad de perdonar, es la virtud que actúa como posible remedio frente al predicamento de irreversibilidad de una acción, ya sea porque se es incapaz de deshacer lo hecho aunque no se sepa, ni pudiera saberse lo que se está haciendo (Arendt, 1998, 256).

"Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo" (Arendt, 1998, 257).

Está claro que en el ámbito de la acción, cuya base es la pluralidad, el perdón es un remedio efectivo que purifica la postura del individuo frente a sí mismo y a los demás, permitiéndole recomenzar su actuar, su hacerse visible dignamente en el mundo (el perdón no solo se vive completamente al solicitarlo si no que al recibirlo de otro); sin embargo, Arendt observa que fuera de la "esfera de los asuntos humanos" (la ciencia natural moderna y la tecnología, p.258), se

---

<sup>80</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.256.

actúa sobre la naturaleza con una *concomitante autoprivación* de los remedios con que cuenta el ámbito de las relaciones humanas, debido a que parecen haber llevado la irreversibilidad y la humana incapacidad de predecir a la esfera natural, provocando un peligro a las condiciones bajo las que se produce la vida humana, ello debido a que se obliga a *hacer* con los medios de violencia necesarios a toda fabricación, y también a *deshacer* lo que ha hecho como se deshace un objeto fallido, por medio de la destrucción. Pues bien, si se hizo posible esta irreversibilidad e incapacidad humana de predecir en la esfera natural ¿no cabe acaso cuestionar en cierta medida la capacidad de predecir científica y técnicamente lo que puede ocurrir en la naturaleza? Y junto con ello considerar que si se utilizó el modelo de acción humana en las ciencias modernas y en la tecnología sólo para someter a la naturaleza ¿no será posible eliminar, o al menos reconsiderar, la concomitante autoprivación de los remedios de la esfera de asuntos humanos en estas áreas? Es decir, dar espacio efectivo al perdón y a la promesa de hacer mejor en los ámbitos de producción. Porque si producir y laborar son parte del quehacer humano, precisamente, poder perdonar es esencialmente humano, y no solo divino<sup>81</sup> como se piensa desde la religión. Pues si el perdón y la promesa actuaran más decididamente en los ámbitos de las actividades de naturaleza, cabría siempre un objetivo de renovación en el trabajo y en la labor:

“Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar algo nuevo” (Arendt, 1998, pp.259-260).

---

<sup>81</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.259.

Por otra parte, el poder de hacer promesas, nos señala Arendt, es central en el pensamiento político durante siglos (ídem. p.263), ello porque las promesas tienen un carácter de inviolabilidad esencial entre las personas.

La función de la facultad de prometer domina la opacidad que puede tener las acciones humanas, es decir, domina la básica desconfianza de los hombres que nace de la "oscuridad del corazón humano" (falta de fe en los hombres) y, la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales. En consecuencia, robustece el carácter de la persona que promete haciéndose más confiada de sí y en los demás. La facultad de prometer es necesariamente vinculante, pues ayuda a disponer de alguna manera sobre el futuro estableciendo propósitos entre los hombres.

#### **f. Dignidad personal y acción**

Atendiendo al referido argumento de Choza, él advierte el difícil camino del *dominus* anunciado en vistas a la realización de la persona en el trabajo:

"Si resulta que el trabajo es concebido como aquella actividad mediante la cual el hombre se humaniza o se espiritualiza cada vez más, no se cumple o no se ha cumplido históricamente de un modo perfecto nunca, y si la definición de persona también presenta deficiencias en todas sus realizaciones en el orden existencial, entonces hay que pensar, no que estén mal formuladas, sino que el orden existencial tiene peculiaridades tales que impiden en alguna medida dicho cumplimiento y realización. Y si eso es una característica del orden existencial que está presente siempre, entonces hay que recogerla también en las definiciones

esenciales (y con mayor motivo aún si se van a formular propuestas en orden a la realización de la persona en el trabajo), puesto que cualquier realización de una esencia pertenece *eo ipso* al orden existencial” (Choza, 1989, p. 494).

Al aludir al orden existencial en la cita anterior, el autor está señalando que en la persona hay una particularidad o precisión en su vida que se ha pasado por alto, no por desconocimiento, sino que no se le ha dado la importancia suficiente si debemos planteamos verdaderamente la necesidad de superar cierta alienación propia de ella. Este punto es crucial para entender lo que queremos plantear en nuestra investigación: ¿no será que resulta inseparable del trabajo un momento de opacidad, de alienación, y que ese momento no puede ser superado históricamente del todo? Ahora bien, ante la pregunta se impone una respuesta de Choza que hay que analizar. Él responde haciéndose eco de la tradición mítico-religiosa, que incluso el mismo Carl Marx se planteó, sobre la presencia del mal en la acción humana. A esta pregunta responde que el mal ni siquiera radica en una división del trabajo, sino antes, más radicalmente, “como un lastre que afecta al hacer en su brotar mismo” (Choza, 1989, p. 495).

¿Qué quiere decir esto de “el hacer en su brotar mismo”? La idea de brotar hace referencia al origen en cuanto nacimiento de algo, en este caso al nacimiento u origen de las actividades humanas (de la *vita activa*). Desde donde brota o nacen las diferentes actividades es en la misma persona. Precisa y obviamente, es ella la causante de las diferentes formas de escisión entre el sentido subjetivo y sentido objetivo del trabajo y, por tanto, la causa de vivir una cierta alienación. Aunque este punto pueda parecer una obviedad, no es tan obvio cuáles son las razones antropológicas últimas que explican esta posibilidad de alienación. En la persona hay algo que puede dañar lo

que hace: no decimos que ella es propiamente dañina, lo que sería contrario a su dignidad natural y determinante de su dignidad moral, sino que hay en la persona algo que produce esta opacidad en su actuar; los antiguos griegos y especialmente Platón, por ejemplo, lo llamaban vicio, aquello que corrompe el alma. ¿Puede esta condición dañina impedir que el hombre camine concretamente hacia su autorrealización? ¿Hay verdaderamente alguna oportunidad real frente a esto? Para poder contestar a estas preguntas, antes debemos de considerar el sentido de la dignidad de la persona.

Quizás hemos escuchado en más de una oportunidad que la persona por ser tal es valiosa, es decir, posee una dignidad que no se puede restar o quitar. Ahondando un poco más sobre este punto, debemos señalar que la persona es digna por ser tal, por ser persona, y a la vez porque posee una dignidad *individual*. Ambas parecieran apuntar a lo mismo, pero son aspectos distintos de la misma dignidad de la persona que en el plano de la realización cumplen complementariamente funciones diferentes. Consideremos la definición tradicional de Boecio, que aún tiene vigencia (aunque no sin algunos detractores que remiten a una sola característica de la dignidad), en la que define a la persona como *naturæ rationalis individua substantia*: substancia individual de naturaleza racional<sup>82</sup>. Podemos analizar esta definición de la tradición del pensamiento occidental, distinguiendo dos características que posee la dignidad humana: una, que podemos denominarla *dignidad natural u ontológica*, viene dada por su carácter racional, y la otra, *dignidad moral o individual*, es la que emana de su libertad, de la

---

<sup>82</sup> Gabriel Martí Andrés nos refiere en su artículo "Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada", que Boecio en su *Liber Persona et Duabus Naturis*, ii, iii, in P.L., LXIV, 1342 sqq. define a la persona como señaláramos, además, la misma definición la asumirá Santo Tomás de Aquino. Cfr. *Metafísica y persona* 2009, Universidad de Málaga; pdf. revisado el 17/08/2014.

facultad de hacer o de omitir; vale decir, la substancia individual apunta a aquello que sustenta e identifica individualmente a alguien, para esto ese alguien cuenta con su libertad, que es la fuente moral de su actuar, de manera que mediante la acción y el habla la persona se revela a los demás como alguien individual y único; en consecuencia, la libertad le permite hacer, omitir, decir o callar.

Estas características que posee la dignidad humana se aprecian en la misma *persona*. Una característica de dignidad le confiere a ella una dignidad natural irrenunciable, en el sentido de que, haga lo que haga, sigue siendo valiosa por ser lo que es. Consideremos a continuación el siguiente ejemplo: aunque una persona puede ser muy odiosa, eso no le resta al hecho de que en su condición ontológica sigue siendo tan valiosa como otra, que puede ser muy adorable; la dignidad natural de persona, en este sentido, da a ambas personas la misma dignidad, imprimiéndole a ambas un carácter igualmente valioso.

Por otra parte, para el cometido de nuestro trabajo nos enfocaremos en el sentido que tiene la segunda característica de dignidad, la de dignidad moral de la persona, o *dignidad individual*, cuyo fundamento es la libertad constitutiva que posee la misma. A este respecto, se establece una diferencia moral de la dignidad entre las personas. Por esta razón, la dignidad moral puede verse aumentada o disminuida según las acciones u omisiones de una misma persona, sin que la misma deje de ser una persona; es decir, aquí podemos apreciar que una persona puede ser más digna moralmente que otra, o que antes, en razón de sus *actus humani* (fruto de la voluntad de la persona).

Por lo tanto, son nuestras acciones positivas las que aumentan la dignidad moral que poseemos, y consecuentemente, las acciones negativas disminuyen nuestra dignidad moral. De acuerdo a la Ética

Nicomáquea de Aristóteles<sup>83</sup> ello se debe a que la persona para realizar la virtud debe estar en disposición de desarrollarla; es decir, siguiendo el argumento del Estagirita: en primer lugar, la persona debe saber lo que hace<sup>84</sup> —esto es el fin que desea lograr con su acción—. Por esta razón el ámbito del trabajo y de labor son propicios para el desarrollo de virtudes, pues requieren de un orden de ejecución en los diferentes procesos productivos, de servicios, etc. Recordemos que esto se debe de fondo al modo cómo los procesos naturales y más tarde, tecnológicos norman el ritmo de tales actividades; todo lo cual conlleva una cierta rutina que la persona debe desarrollar en tales ámbitos.

Posteriormente, señala Aristóteles, (la persona) debe elegir la virtud a desarrollar, y, en tercer lugar, realizarla con firme convicción a pesar del esfuerzo que implique —Aristóteles emplea los términos “firmeza e inquebrantablemente” (Aristóteles, 2003, p.167)—. De este modo él sostiene:

“Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno” (Aristóteles, 2003, p.167).

En consecuencia, Aristóteles señala que las virtudes son un medio de mejora de la persona; de como “llegar a ser bueno” (*ídem.*) a través de sus propios actos. El ser bueno aquí tiene un sentido de temporalidad en razón del empeño que la persona ejerza; a su vez, forma su ser en razón del carácter o sello personal. Es decir, mediante las virtudes mejora su carácter haciéndose más humano (humanizándose). Todo lo cual lo hace ser más digno.

---

<sup>83</sup> Cfr. Aristóteles, 2003, p.167.

<sup>84</sup> Cfr. *ídem.*

Respondiendo ahora a la pregunta que dejáramos al inicio de este apartado en relación a si es posible que la condición dañina de la persona impida a ésta caminar concretamente a su autorrealización, concluimos, primero, que en la misma persona no existe mal radical dada su dignidad ontológica. Pero, segundo, su condición de substancia individual no asegura el camino a su autorrealización, como tampoco cabe que la impida; todo esto debido a que mediante la libertad puede añadir dignidad moral a su vida o, al contrario, podría restarse dignidad moral, fruto de su mal actuar o de su mal decir. Por lo tanto, siempre cabe la posibilidad de alguna oportunidad de autorrealización al aumentar su dignidad moral actuando positivamente. La posibilidad antes señalada estaría en la vía del perfeccionamiento de los *actus humani* de la persona. Este perfeccionamiento de la persona implica *acción* de gran esfuerzo, que a su vez involucra un cierto tipo de dolor en cuanto ejercicio corporal persistente —de otro modo no habría un ejercicio habitual, o ejercicio en las virtudes— y en consecuencia, un mejoramiento de la forma de ser de la persona mediante las virtudes. El ente, ser individual, se favorece mediante este ejercicio. Esto último queda establecido cuando Aristóteles sostiene que en las: “acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente” (*ídem.*).

En consecuencia, hoy día se podría señalar que tanto el *animal laborans*, como el *homo faber* y el hombre de acción y discurso pueden lograr su autorrealización mediante las actividades que les corresponden. ¿Cómo es posible esto? De las posibles respuestas se ocupará el desarrollo del resto del presente trabajo.

### **g. Una vida activa alienada y una alternativa hacia la autorrealización**

La realización de la persona en el trabajo no es algo que pueda lograrse si se toma el trabajo en sentido *subjetivista*, dice Choza (1989, pp. 501-502); es decir, no puede lograrse tomando la noción de *gusto* o *juicio de gusto* solamente en sentido subjetivista. Por lo tanto, no basta que el trabajo *le guste* a quien lo realiza en sentido subjetivista, prescindiendo de cuál es su finalidad, su rendimiento o su utilidad para los demás seres humanos, porque en ese caso se estaría logrando tan solo una autorrealización narcisista o *pseudo* realización.

Esta actitud equivaldría a un *solipsismo* que tiende a absolutizarse sin considerar al resto de la sociedad. Recordemos que de fondo el solipsismo no considera al Otro en su discurso. Por consiguiente, traería como consecuencia que la vida del mundo se desgajaría con el resultado de que, en último término, habría un empobrecimiento de lo humano.

Lo anterior se explica de la siguiente manera, si se funda la actividad de labor y su supeditada actividad de trabajo por el solo gusto de sentirse bien en ellas, la vida que gira en torno a las necesidades solo atendería a una parte de lo humano, produciéndose alienación, fundada en un solipsismo que solo atiende a las necesidades del hombre. Ello debido a que, como señaláramos, por definición el *animal laborans* es aquel que responde fundamentalmente a estas necesidades, y por lo mismo, solo, es incapaz de ponerse en el lugar del otro, dado que sus relaciones se remiten al consumo. Por tal motivo, no vemos que haya una verdadera condición de realización del hombre en el trabajo desde esta perspectiva. Concretamente, puede

hacerse el diagnóstico de que, en cierta manera, esto es lo que ha llegado a ocurrir.

¿Cómo, entonces, la persona lograría vivir la autorrealización en las actividades de trabajo y labor? O, dicho de otra manera, ¿por qué razón el hombre vive la alienación en estas actividades? Está claro que la condición alienada de la persona impide que ella experimente el ámbito de su actividad como algo *propio*; recordemos, como señalábamos anteriormente, que la condición de libertad en la acción, que es característica de la persona, no garantiza la orientación de los esfuerzos hacia su autorrealización, pues también podría llegar a actuar viciosamente, y en este sentido podría vivir la alienación en tales actividades de una manera persistente.

Considerando nuestro acuerdo con Choza al respecto, parece que las líneas de solución no apuntan antes a un determinado sistema objetivo o a una forma concreta de articular este ámbito, sino precisamente que éste, antes que cualquiera sea su configuración, pueda ser experimentado o vivido como algo propio (Cfr. Choza, 1990, p. 326). No estamos diciendo que la configuración del ámbito sea indiferente a la autorrealización de la persona, sino que es clave antes experimentar o vivir tal ámbito como algo propio. Estas actividades aparecen así como actividades problemáticas, y el problema fundamental se define como la dificultad para que la persona experimente el ámbito<sup>85</sup> como *propio*. Por tal motivo, al comienzo de nuestra investigación señalamos que, visto de esta manera, el hombre mismo no reconocería esencialmente que lo propio se adquiere ante todo mediante el trabajo. Pues, la alienación del trabajo se produce al experimentar lo propio como algo extraño, ajeno.

---

<sup>85</sup> Aquí el *ámbito* corresponde al marco de las diferentes empresas o lugares de trabajo, incluyendo el contexto en que se desarrollan, como la nación o país...

Sostenemos que la primacía de los procesos de labor en los ámbitos de la *vita activa*, e incluso por sobre la *vita contemplativa*<sup>86</sup>; ha posibilitado que se experimente lo propio de estas actividades como extrañas. Y en el ámbito laboral, como actividades exclusivamente impuestas u obligadas que no procuran ningún tipo de adquisición más que el del consumo (resabio, quizás de la vida esclava del *animal laborans*). Este aspecto es central en lo que queremos plantear, y Choza lo señala diciendo:

"Que lo propio resulte extraño es, justamente, una alienación, y una alienación que ha de ser superada si la autorrealización es algo que debe lograrse" (Choza, 1988, p.496).

Entonces, ¿cuál es la salida a esta condición alienada? ¿Cómo poder salir de esta persistente alienación si se vive un cierto desagrado producto de una actividad impuesta?...

Se tratará a continuación de presentar una alternativa o salida al problema planteado.

#### **h. El dolor como esfuerzo en la labor, una actividad con sentido**

De acuerdo a lo anterior, el vivir esta experiencia de lo propio como algo extraño provoca dolor en la persona. En esta línea argumentativa, Arendt, aludiendo a la labor, dice:

---

<sup>86</sup> Cfr. Arendt, 2008, pp. 89 y 90.

“...en todos estos casos, los equivalentes de labor tienen una inequívoca connotación de experiencias corporales, de fatiga y de incomodidad, y en la mayoría de los casos se usan significativamente para indicar los dolores del parto” (Arendt, 2008, p. 93).

Lo expresado por Arendt no es de menor discernimiento, si consideramos que las actividades de trabajo, sobre todo a partir de la sociedad postindustrial (o de servicios), han devenido en labor. Estamos señalando, por consiguiente, que al trabajo que realizamos está asociado, o le es inherente, una gran cuota de dolor. Más aún, si a esto añadimos que el hombre actual por diferentes razones, y fundamentalmente por su actitud de naturaleza *consumista*, evita reflexionar en torno al dolor propio del trabajo, con ello deja escapar asimismo una realidad que le es fundamental en el proceso de comprensión para permitirle ir de camino hacia su autorrealización.

Sin embargo, antes debemos hacer una precisión en torno al problema del dolor. En la presentación del libro *El problema del Dolor* de C.S. Lewis, José Luis del Barco<sup>87</sup> señala que: “El dolor en general es un impenetrable enigma” (C.S. Lewis, 1995, p.12); con ello no se está queriendo decir que es imposible comprender el dolor en ninguna forma, sino que los espacios de este son más amplios que el de nuestra percepción cabal respecto de él; por ejemplo, y de manera central él mismo enfatiza que “en el dolor conviven en paz la evidencia y el misterio”<sup>88</sup>, la evidencia del dolor en sí (algo me duele), y el misterio de sus consecuencias... . Por consiguiente, el presentador del libro asumiendo la postura de Lewis, señala que considerar que el dolor es...:

---

<sup>87</sup> José Luis del Barco, quien es tratadista, presentador y traductor de la versión española de la obra de C.S. Lewis de 1995.

<sup>88</sup> *Ídem.*, p. 11.

“...una sensación desagradable producida por estímulos nocivos, o una de las emociones contrapuestas al placer, o un reflejo de protección-evasión para prevenir males peores, o una señal corporal para indicar determinados trastornos o, en fin, una reacción local importante, supone simplificar excesivamente las cosas.” (C.S. Lewis, 1995, p.12).

Más aún, insiste que asumir *a priori* que el dolor es la anulación del hombre es, o sería una insensatez antropológica; por ello Lewis, al respecto, no concuerda ni con Schopenhauer, ni Lucrecio, ni Epicuro y en general con la mística budista al considerar, *a grosso modo*, al dolor como una tragedia<sup>89</sup>. Por lo tanto, teniendo en cuenta todo lo anterior, el presente estudio al abordar el problema del dolor en el trabajo —en el amplio sentido de la palabra trabajo—, lo hace mediante una actitud distinta a las señaladas, sabiendo que es posible abordar tal problema desde diferentes perspectivas. Asimismo, nos permite indicar en consecuencia, lo contraproducente que resulta mantener una postura hermética al respecto. La postura que se presenta a continuación es distinta y dadora de sentido a la actividad humana; sin embargo, reconocemos que es una postura posible de asumir en el marco de misterio que reconocemos posee el dolor.

Queremos, por lo tanto, plantear, primero, que el dolor que se vive a partir de la experiencia alienante de lo propio en el trabajo puede tener un sentido que no aliena completa y radicalmente si la persona camina decididamente o esforzadamente hacia la autorrealización. Para ello es clave que la persona vea el rostro y escuche al Otro, es decir, que comunique lo que experimenta y haga lo adecuado que le

---

<sup>89</sup> Cfr. *ídem*. pp.12-13.

permitirá revertir su situación personal (ejercitándose en sus *actus humani*).

Spaemann en su conferencia *El sentido del sufrimiento*<sup>90</sup> señala que todo dolor —“el dolor físico, el malestar, la sensación de desagrado, no son desde el principio idénticos al sufrimiento” (*ídem.*)— mueve a la *praxis*. Todos alguna vez hemos experimentado el cansancio, la fatiga, las frustraciones del trabajo en general, que en sí mismas no son sufrimiento propiamente tal, sino grados diversos y moderados de dolor; ello porque el dolor es identificable, nos permite saber o dimensionar el cómo, el cuándo y el porqué de esa fatiga o cansancio que tenemos; es decir, tiene sentido sobre todo si nuestras acciones de trabajo y labor llegan a ‘buen puerto’; por el contrario, “allí donde no se acierta a integrar una determinada situación dentro de un contexto de sentido, allí comienza el sufrimiento” (Spaemann, 2005, p.30).

De igual manera, por ejemplo, si frente a un dolor físico, como el dolor de un brazo a causa de un fuerte golpe, comenzáramos por sondear y tocar dónde específicamente nos duele; posteriormente, tomaríamos los paliativos necesarios para mitigar el dolor; si no obtuviéramos el resultado esperado, más tarde, tendríamos que ir al médico, etc.; es así que hemos llevado a cabo una serie de acciones concomitantes con el dolor producido. En el concierto de la vida las diferentes muestras de dolor nos mueven a actuar en sentido y aprender de este. Ahora bien, el desafío es sacar de ello lo mejor de tales aprendizajes, de ahí que es necesario trabajar las virtudes; aprender unas y reforzar las que tenemos. Spaemann, refiriéndose a Max Scheler, señala de él lo siguiente: “ha mostrado que las formas más altas de felicidad son

---

<sup>90</sup> Spaemann, 2005, p.30.

aquellas que no se pueden alcanzar directamente” (Spaemann, 2005, p.31) o, en otros términos, el autor alemán indica que la autorrealización no es un camino allanado, fácil o del todo placentero; por lo mismo no está exento de dolor o malestares.

En segundo lugar, si tratamos de sostener una postura diferente al solipsismo cartesiano, debemos abrirnos al exterior; a la relación que hay con otras personas. Por esta razón proponemos la asistencia del Otro (que conoce la esfera de las virtudes y sabe lo que ello implica...). Asimismo el asistido al observarle y prestarle atención, no con el fin de ser igual a ese Otro, sino con el fin de tomar conciencia de sí —le permite mejorar— para poder atender de mejor manera la exigencia del Otro. Por lo tanto, no debemos pensar que este ejercicio solo redunde en la misma persona sino que el verdadero esfuerzo de ello radica en abrirse al otro, reconocerlo.

El énfasis de esta acción está en la relación de uno con el otro, del *inter-est*. Arendt teniendo clara conciencia de la asistencia mutua señala lo siguiente:

“Lo que en cada uno de estos casos salva al hombre —al hombre *qua animal laborans, qua homo faber, qua pensador*— es algo diferente por completo, algo que llega del exterior, no del exterior del hombre, sino de cada una de las respectivas actividades” (Arendt, 1998, p.256).

La autora reconoce la importancia de lo exterior para salvar al hombre. Entonces, el aparente contrasentido al referirse a la expresión “no del exterior del hombre”, se refiere a algo que es del hombre pero que no está plenamente dentro de él, es la relación con otros hombres. Por consiguiente, no hace referencia al “en sí mismo”, sino al espacio de relación con otros hombres; pues esto connota algo que brota del

hombre mismo (la acción *qua animal laborans, qua homo faber, qua pensador*) pero que refiere a la relación con otros. Arendt apunta a algo que llega del exterior del sí mismo. Se refiere al espacio de las actividades que realizan los hombres. Tales actividades son en el *interest*, en el lugar donde se realizan los hombres como tales. Más aún, y por qué no decirlo, el espacio real donde podrían llegar a asistirse, coadyuvarse o colaborarse efectivamente. Por ello Arendt sostiene que el "*animal laborans*, es como un milagro que sea también un ser que conozca y habite el mundo..." (*ídem.*).

Sin embargo, sabemos que la experiencia de alienación puede llevar a la persona a no ver claramente el sentido o camino que hay detrás de la misma experiencia en la labor, hasta el punto de poder caer, por decirlo así, en una combinación de "automatismo", es decir, una especie de suspensión del juicio crítico de la persona, dejándose llevar por la inercia de las actividades, acompañadas por el *dolor* que provoca el esfuerzo de la actividad; o, por otra parte, de tender a vivir una especie de automatismo combinado con *sufrimiento*.

El primer caso consiste en experimentar, en ciertas circunstancias, el dolor y el automatismo a la vez, como, por ejemplo, quien vive la experiencia de lo impropio haciendo a disgusto su deber y sintiendo que no 'le queda otra' por hacer más que cumplir con las metas que se esperan de él o ella, etc... A pesar de esta experiencia de vida, es posible la superación del disgusto o malestar en la medida que se supere el automatismo provocado por el proceso de labor llevando a la persona a actuar en contra de tal malestar. Esto es porque en el malestar o dolor siempre es dado reconocer su causa permitiendo así a la persona *hacer* o actuar para buscar el modo de superarlo: el dolor lleva a la *praxis* efectiva de superación de ese mismo dolor; de ahí que señalamos que la persona debe ver el rostro y escuchar al Otro, todo

lo cual estaría en un marco de coherencia total de la vida de la persona (*cf.* Spaemann, 2005, p.31). Por lo tanto, se debe facilitar el espacio de reconocimiento o de interrelación el cual permite la asistencia de otros que escuchan y saben. A través de este malestar de la persona puede entrar en contacto con las virtudes que, consecuentemente le permitirán un desarrollo más pleno, es decir de superación de la misma. El conocer y habitar el mundo al hombre le permite mejorar sus acciones respectivas.

Por otra parte, la segunda condición se puede provocar cuando la persona vive este automatismo combinado con *sufrimiento*, lo que significa vivir la experiencia de este automatismo con una sensación de *sin sentido*, que se puede traducir en un *hacer ciego*, que en el fondo es pasividad enmascarada, semejante a la inmovilidad. Pues, se vive sin esperanzas de salir de este ciclo, todo lo cual lleva a la persona a experimentar una vida profundamente más alienada. Ello porque el sufrimiento es la experiencia de la falta de sentido, como señala Spaemann, pues justamente en esa experiencia consiste el verdadero sufrimiento (*cf.* *íbidem.*); en el no hallar sentido a lo que se vive o se hace; no saber cómo, ni cuándo acabará lo desagradable, por lo tanto, se sufre.

Más aún, Spaemann señala que en nuestra sociedad moderna no solo se impide actuar conforme al origen del sufrimiento, sino que se silencia a la persona que sufre, suprimiendo la pregunta por el sufrimiento, produciéndose esfuerzos por evitarla y tratando inadecuadamente por disminuirlo. Al respecto Spaemann dice:

“Los métodos y técnicas para evitar el sufrimiento tienen, sin embargo, por desgracia, efectos paradójicos. Tomados en su conjunto no aumentan la felicidad, ya que transforman el horizonte

de las expectativas, y no eliminan con ello la discrepancia entre lo que creíamos poder esperar y lo que realmente sucede. Incluso se ha ensanchado esa discrepancia en algunas sociedades fundamentadas en el aumento de las necesidades. Pero aunque bajemos el nivel de tolerancia para soportar las frustraciones, al final siempre obtenemos la misma suma, o incluso un aumento del sufrimiento” (Spaemann, 2005, p. 31).

En consecuencia, de acuerdo a Spaemann vivimos paradójicamente una tendencia a fomentar más sufrimiento a causa de su misma evitación —no podemos negar que la vida tiene un tinte de sufrimiento, pero se trata de negarlo mediante diferentes técnicas que nuestra sociedad moderna implementa— suponiendo que la salida más efectiva por ejemplo, es la de satisfacer nuestras necesidades a través del creciente consumo. De tal manera que el sufrimiento paradójicamente se hace algo común, y asimismo, cada vez más extraño a su reacción provocando con ello un aumento de sufrimiento debido a las “posibles salidas” que propone nuestra sociedad moderna. En síntesis, tales salidas serían erróneas a causa de la negación del mismo sufrimiento —según Spaemann—; todo lo cual es una manifestación de la condición alienada de la sociedad moderna. Pensamos que tal es la consecuencia que se vive al establecer como *dominus* al *animal laborans*<sup>91</sup>. Pues, este vive encadenado al ciclo interminable de las necesidades corporales.

Debemos señalar, entonces, que aunque el dolor y el sufrimiento se parecen como sensaciones, corresponden a experiencias radicalmente distintas en la persona. Tienen una connotación biográfica o de sentido diferente, por ello resulta que en general una de ellas, el dolor, puede

---

<sup>91</sup> Aunque sea sin haberlo querido.

abonar el acceso a la autorrealización y la otra no, alienando aún más la condición humana. Una es dadora de sentido —el dolor— y el sufrimiento es la experiencia del sin-sentido o de máxima alienación.

Más aún, pensamos que la superación de la condición de sufrimiento que pueda experimentar la persona estaría en encontrar efectivamente el sentido a tal sufrir. Mediante la colaboración, asistencia, etc. se permitiría que el sufrimiento sea reconocido claramente por sus motivos y, en consecuencia, se transforme en dolor; algo que no es nuevo, pues diferentes religiones, filosofías o disciplinas terapéuticas ya lo han planteado desde siempre<sup>92</sup>.

A partir de lo anterior consideramos que el aporte de Emmanuel Lévinas en su obra *Totalidad e infinito* es pertinente sobre este punto, si consideramos la asistencia como un elemento central que ayuda a dar sentido a la experiencia del sin-sentido o de alienación. Es en la relación con el rostro del Otro (*ese extraño inapropiable* que anuncia Lévinas según Jesús María Ayuso Díez<sup>93</sup>) como puede aflorar, entre otras cosas, la posibilidad de abrirnos efectivamente a esta transformación del sufrimiento en dolor. Una vez que se ha encontrado motivo al precedente sufrimiento, el subsecuente dolor puede anteceder a la autorrealización de la persona debido a su apertura a la relación con el Otro, con la exterioridad.

---

<sup>92</sup> Spaemann nos comparte, por ejemplo, los antecedentes de cómo en las culturas primitivas la existencia del sufrimiento cumplía un rol importante en el modo de vida de ellas teniendo un sentido funcional en la realización de lo humano; más aún, también nos relata cómo hasta el día de hoy hay personas que al sufrir profundamente se allegan a la religión buscando en ella consuelo mediante mandas, peregrinaciones, etc. pero que, sin embargo, más que la sanación de las personas, lo que causa verdadera serenidad y equilibrio en ellas es hallar un motivo o causa potente de su sufrimiento; es decir, la de lograr tomar una conciencia que se abre fuera de sí mediante la asistencia para ver en un contexto más amplio su padecer, lo que le posibilita realizar su vida en forma más plena (véase Spaemann, 2005, p.43).

<sup>93</sup> Véase en la presentación de la edición española de *Ética e infinito* (2000), la *balsa de la Medusa*, Madrid, p.12.

El rostro del Otro nos increpa. Primero debemos saber que el rostro del Otro es una presencia viva, es expresión, nos habla, es relación con la exterioridad. Lévinas enfatiza que:

“La manifestación del  $\chi\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ <sup>94</sup>, en la que el ser nos concierne sin hartarse y sin traicionarse, consiste para él, no en ser develado, no en descubrirse a la mirada que lo tomaría por tema de interpretación y que tendría una posición absoluta dominando al objeto. La manifestación  $\chi\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en *expresarse*” (Lévinas, 2006, pp.88-89).

El ser aquí se presenta él mismo en la manifestación que debe solo anunciarlo, “está presente como el que dirige esa manifestación” (*ídem.*). Lévinas destaca que “*La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*” (*ídem.*). El autor enfatiza que coincide (emplea el término *coincidencia*<sup>95</sup>) lo expresado y aquel que expresa, es manifestación que privilegia el Otro. Esta experiencia de la manifestación del Otro está “*más allá de la forma*” (*ídem.*) —ello porque la forma es adecuación del Otro al Mismo, lo cual aliena al Otro—.

En segundo lugar, por consiguiente, debemos considerar que es el Otro quien se revela al que le escucha, guiando su manifestación.

La manifestación del rostro es ya discurso nos señala Lévinas (*ídem.*, p.89). Es una relación productora de sentido, pues está fundada en la absoluta franqueza del rostro del Otro. El rostro alude a lo que más nos llama, el ojo. Lévinas señala que “el ojo no brilla, habla” (*ídem.*,

---

<sup>94</sup> Términos que Lévinas utiliza en griego y que podríamos traducir como “el rostro del Otro”. Véase en Lévinas, 2006, p.88.

<sup>95</sup> Lévinas, 2006, p.89.

p.90); al respecto podemos referir que la transparencia del ojo es franca (en él se nota la mentira o la honestidad del interlocutor), en consecuencia es lo que denominaría Lévinas el "indisimulable lenguaje de los ojos" (*ídem.*), el cual nos refiere y nos exige, impulsándonos a un contexto más amplio de nuestro padecer, menos egoísta: nos instala en el *inter-est*, en el ser-entre que posibilita la expresión de ser.

Por lo tanto, podemos sostener que el dolor en sus manifestaciones de cansancio producto del esfuerzo (ya sea físico o mental), la fatiga, las contrariedades o el estrés no son sólo una consecuencia secundaria de las exigencias de la vida moderna; sino una posibilidad de experiencia fundamental para poder conectarnos con el Otro, y formar parte del mundo para habitar mejor en él...

Arendt sostiene que el hombre cifra sus grandes preocupaciones por el mundo (*cf.* Arendt, 1998, p.125); pero pese a esto, planteamos que no por eso está incrustado en él: aunque el hombre habita el mundo, no es propiedad del mundo. Esta idea la sostiene rotundamente Lévinas en contraposición a Heidegger, señalando que pese a que el hombre como sí mismo, no puede renunciar al *conatus essendi* que padece o le impone la realidad, no consiste en ello el *ser* (Lévinas, 2000, p.12); *lo humano* del hombre no consiste en su pertenencia a un mundo —o en su "ex-sistencia"—, sino en un estar permanentemente abocado al "fuera" más exterior, a ese que le anuncia lo Otro por excelencia: el *otro hombre*, el extraño inapropiable, el cual (me) obliga, exigiéndome o reclamándome a hacer el bien. Me increpa sin violentarme. Esta exigencia apela a lo que mejor podemos hacer junto con escucharle, a actuar de la mejor manera. Este Otro inapropiable nos pone como en un espejo que no violenta nuestras debilidades, para que las superemos. Si, entonces,

no nos violenta en su expresión, podemos encontrar un camino a la realización.

### **i. La ética antes de la ontología**

Pero, ¿cómo puede Lévinas sostener que el Otro no violenta en su exigencia a la persona? Guillot señala en la introducción a *Totalidad e Infinito* que Lévinas, tomando distancia de la tradición filosófica occidental plantea que la relación fundamental para ser es la ética (Lévinas, 2006, pp.19-20)...

Se debe reconocer antes que todo, que la obra referida de Lévinas va más allá del tema central del presente trabajo, más allá que el de la autorrealización y reconocimiento del Otro en la vida activa; es decir, en términos levinasianos le desborda. Su obra apunta a la plena trascendencia entendida esta como Infinito. Plantea la metafísica como Deseo; ello, señala el autor, porque el Deseo es “medida” de lo Infinito” (Lévinas, 2006, p.308)..., este Deseo entendido como medida de lo Infinito es algo que “ningún término” (*ídem.*), o palabra le define o contiene; más aún, “ninguna satisfacción lo detiene” (*ídem.*) señala el autor. Al respecto, podemos decir si se quiere, ninguna realización plenamente humana lo detiene... De este modo el filósofo de Kaunas señala:

“Plantear la metafísica como Deseo es interpretar la producción del ser —deseo que engendra el Deseo— como bondad y como más allá de la felicidad; es interpretar la producción del ser como ser para el otro” (Lévinas, 2006, p.309).

Sin embargo, sí podemos admitir que la autorrealización y reconocimiento del Otro en la vida activa (planteamiento del presente trabajo) estaría en el marco de coherencia que Lévinas propone; pues, el autor de Kaunas señala en su obra que “plantear el ser como Deseo

y como bondad no es aislar un yo que tendería luego hacia un más allá” (*ídem.*). En consecuencia, no niega al yo como identidad individual o entidad personal, pues la “esencia del lenguaje es bondad, es amistad y hospitalidad” (*ídem.*); es un acoger propiamente tal. En este punto se observa que Lévinas, aunque no se detenga en ello, considera la realización plena de la persona.

Reforzando lo anterior, se puede afirmar que al señalar (por parte del filósofo lituano-francés) que su trabajo apunta a aquello que va “más allá de la felicidad”, es de alguna manera establecer tangencialmente que la realización de la persona está dentro del camino de lo que él plantea. Por último, no se podría admitir que lo sostenido por el filósofo de Kaunas va en contra, o va a contravenir, la realización de la persona.

Teniendo claro lo que acabamos de señalar, debemos retomar la idea que plantea el autor en torno a que la relación con el Otro es una relación ética. Ello porque estimula a la persona a ir más allá de sí misma, a crecer desde sí pero con deseo libre de superarse en un ejercicio que va más allá de un mero egocentrismo; esto no es una relación violenta porque no encierra al uno en el otro, o no se limita dicha relación al conocimiento de la misma persona que comprende a otro; la cual podría, en caso contrario, seguir promoviendo el solipsismo tradicional, que de fondo la aliena.

Para comprender lo anterior, primero debemos señalar en qué punto Lévinas toma distancia de la tradición filosófica.

El filósofo lituano-francés observa que la forma tradicional de relacionarse con el Otro ha sido a través de la teoría. Ésta última en su sentido originario se realiza por el *deseo metafísico*, que es la relación entre el ser cognoscente (persona que conoce, o el *Mismo* en términos

levinasianos) y el ser conocido (el otro o ente en sentido clásico), y en la que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento...

Sin embargo, el distanciamiento de Lévinas frente a la tradición del pensamiento filosófico (específicamente respecto de la fenomenología heideggeriana) surge a partir de que ésta se instala en definitiva, en una concepción ontológica (o teórica)<sup>96</sup> que denota una forma de abordar al ser conocido tal que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece; esto ocurre toda vez que confundimos, dice Lévinas, en este estadio del saber, la libertad del ser cognoscente con el ejercicio teórico (Lévinas, 2006, p.66). La esencia de la teoría es el deseo metafísico nos lo señala Lévinas (*Ídem.*). Sin embargo, teoría significa también inteligencia —logos del ser—.

El filósofo de Kaunas, nos señala que la "relación teórica no ha sido por azar el esquema preferido de la relación metafísica" (*Ídem.*). El deseo metafísico, estaría fundado en algo humano (específicamente del cognoscente), pues este 'algo humano' es de dominio del *Dasein* que es una afectividad o la *Befindlichkeit*, que aparece como elemento neutro en esta relación.

---

<sup>96</sup> Al decir de Lévinas, podríamos afirmar que Heidegger no se "desembaraza" de una cierta concepción teórica tradicional que de fondo violenta al individuo (Lévinas, 2006 p.20 y 21; y en 2000, p.36 y 37); ello porque somete el ente al ser, explicándolo desde el ser (ontología); Lévinas sí reconoce que Heidegger da un paso decisivo respecto del reconocimiento del ser, comprendido como ámbito de relaciones, pero no es suficiente. El filósofo alemán abre la comprensión del ser (entendiendo que es relación con las cosas, las personas y el mundo), con ello incluye otros aspectos aparte del meramente intelectual, pero para Lévinas no es adecuado, porque el interés de Lévinas es encontrar un ámbito desde el cual sea posible afirmar la trascendencia del Otro, como absolutamente otro...

Pero, ¿cómo es posible esto? El autor señala que ocurre debido a la intromisión del tercer término (neutro) que el mismo ser cognoscente impone en la relación entre él y lo Otro. Este tercer término es en el fondo la afectividad, sensación (angustia que anuncia Heidegger) que el ser cognoscente posee, y que desde la filosofía heideggeriana, prevalece como único modo “prístino” de acceder al ser (Lévinas, 2000, p.38) —que dicho sea de paso, se instala en una relación violenta entre el Mismo y el Otro—; este tercer término puede aparecer como concepto pensado, y es en este momento, subraya Lévinas, el individuo abdica a favor del pensamiento general; es en este estadio de la relación cuando se confunde la cualidad objetiva y la afección subjetiva (Lévinas, 2006, p.66). La crítica levinasiana se hace más radical sobre este término al referirlo de la siguiente manera: Primero, este término neutro<sup>97</sup> vendría amortiguar el choque del encuentro entre el Mismo y el Otro; a su vez, segundo...

“Puede manifestarse como *ser* distinto del *ente*: ser que, a la vez, no es (no se implanta como ente) y sin embargo corresponde a la obra en la cual se ejercita el ente, y éste no es una nada. Ser, sin espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles. A la teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título general de ontología.” (*Íbidem.*).

La ontología es aquella actividad teórica, continúa Lévinas, que abandona o traiciona el deseo metafísico, ello porque retorna lo Otro al Mismo promoviendo la libertad que es la identificación con el Mismo, de manera que éste (Mismo) sería el centro fundamental de tal relación

---

<sup>97</sup> E. Gulliot indica que la noción de violencia aplicada en Lévinas para combatir el ser y la comprensión ontológica heideggeriana ya había sido articulada por Eric Weil en su *Lógica de la filosofía* (Introducción a *Totalidad e Infinito*, p.20); este tercer término o concepto neutro es el ‘puente’ de la relación entre el *ser cognoscente* y el *ser conocido*.

(solipsismo cartesiano). Por consiguiente, la teoría aquí renuncia a la maravilla de la exterioridad, de la cual vive el deseo metafísico, y cae así en violento solipsismo. "La comprensión ontológica heideggeriana lleva a cabo esta violencia al subordinar el ente al ser" (Lévinas, 2006, p.21).

De este modo, la violencia según Lévinas no se produce tanto en la irracionalidad individual que se opone al discurso universal razonable, sino precisamente en la negación del ente concreto e individual por parte de este discurso (*ídem*.p.20). Por este motivo, aludíamos al inicio del presente trabajo, que si se pretende superar el solipsismo por el saber o la comprensión (parafraseando a Daniel E. Guillot), el ente concreto va de camino a su alienación.

Luego, propone la alternativa de un encuentro no-violento con el otro, es decir, propone una apertura mediante otro género de trascendencia que no sea el de la comprensión, sino que ética, la que funciona como base de cuestionamiento constante en el encuentro con el Otro. La postura ética permite una relación honesta con el Otro: "prefigura un absoluto hacia el cual pueda abrirse el ser individual sin que resulte alienado por ello" "Este absoluto es el imperativo ético que funda toda racionalidad" (*ídem*. p.21); "no matarás",...que en términos de nuestro trabajo podría plantearse como "no dañarás mediante tu ejercicio laboral al otro".

¿Cómo, entonces, Lévinas logra vislumbrar una salida al ente o, dicho de otra manera, logra promover una relación que no violenta la relación entre el Mismo y el Otro?

El filósofo presenta una alternativa teórica que respeta la exterioridad, la cual posee otra estructura esencial de la metafísica. El deseo por el Otro. Ésta promueve la preocupación crítica por la ontología como

ontología del Otro, pues descubre el dogmatismo y la arbitraria ingenuidad de su espontaneidad (entendiendo que tal espontaneidad es fruto de esta afectividad fundamental o *befindlichkeit*, la que sabemos actúa como fundamento de la ontología tradicional. Pues es fruto de una libertad sola que no se cuestiona, "sino que puede, a lo sumo, sufrir un fracaso" (Lévinas, 2006, p.308)).

"La ética más allá de la visión y la certidumbre (ontología), esboza la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera" (Lévinas, 2006, p.308).

El ejercicio de cuestionamiento que Lévinas propone para atender las exigencias del Otro, es acción libre como cuestionamiento de la libertad en ejercicio ontológico, el cual se lleva a cabo en forma constante y libre. El filósofo de Kaunas señala que la justificación moral de la libertad (en tanto que ejercicio de cuestionamiento) tiene las siguientes condiciones: "no es certeza, ni incertidumbre" (*ídem.*), pues no es un ejercicio lógico. "No tiene la jerarquía de un resultado, sino que se cumple como movimiento y vida" (*ídem.*), ello porque la libertad del Mismo se "abandona" a la del Otro porque en ello le va la exigencia de su ser (deseo por el Otro); "consiste en dirigir a su libertad una exigencia infinita" (crítica sostenida en el tiempo por parte del Mismo)...; este cuestionamiento de exigencia infinita "me coloca y me mantiene en un situación en la que no estoy solo, donde soy juzgado" (*ídem.*), por consiguiente, ya no hay solipsismo que de fondo no se cuestiona auténticamente.

Tal ejercicio crítico y libre posee una intención que no se detiene en la teoría tradicional u ontología (como señaláramos anteriormente), sino

que es un ejercicio infinito que a su vez no reduce lo Otro al Mismo (como lo hace la ontología tradicional), o viceversa; es:

“un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética” (Lévinas, 2006, p.67).

De este modo, es en la inter-relación con el Otro, o en la ética, donde y cuando la persona es exigida a salir de sí misma para superar-se libremente (no violentamente). Por esta razón, Lévinas sostiene que esta postura ética es fundamental, está antes que cualquier ontología; este cuestionamiento precede cualquier tipo de conocimiento respecto del Otro. José María Ayuso Díez (tratadista y traductor de Lévinas) en la nota nº12 de *Ética e infinito*<sup>98</sup>, señala que es un cuestionamiento prelógico.

#### **j. El carácter de la persona**

La relación que se establece entre el Mismo y el rostro del Otro, ontológicamente se produce en el espacio de aparición que debe haber entre los hombres (espacio que garantiza toda relación).

De este modo Arendt nos aporta lo siguiente:

“La raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades, a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria. La esfera pública, el espacio dentro del

---

<sup>98</sup> Versión española de la obra referida del 2000.

mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto, más específicamente “el trabajo del hombre” que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo” (Arendt, 1998, p.230).

Lo anterior nos señala que el énfasis del espacio de aparición del hombre se funda en la memoria que crea el discurso y acción, esta memoria se entendía como *areté* o virtud de origen griego, forma o modo de hacer mejor las cosas.

A través del tiempo y con la predominancia de los distintos hombres que trabajan (*homo faber*, y posteriormente *animal laborans*) el énfasis del espacio público se redujo al de la fabricación de los objetos en el taller, y más tarde al del mercado, trayendo consigo el aparente olvido de lo propiamente humano. Sin embargo, pensamos que bajo este aparente olvido, la recuperación de lo propiamente humano se puede lograr mediante la *areté* de origen griego ¿Cómo es esto?

Volvamos a la experiencia alienante del dolor en el trabajo y la labor. Tal experiencia permite a la persona replantear su forma de participar mejor en la vida activa. Como ya sabemos, el dolor en sí no aliena a la persona, además, forma parte constitutiva de la labor<sup>99</sup>; ésta puede plantearse qué debe hacer para superar la experiencia dolorosa. Dicho de otra manera: la persona puede saber cómo lograr vivir lo *propio* en estos ámbitos de la vida activa, a pesar del dolor. El reconocimiento de nuestras fallas y el esfuerzo que ponemos en superarlas, nos debería llevar a no vivir desde un dolor como agobio, o como manifestación de desesperanza a un dolor con esperanza. Nos debería hacer vivir un dolor esperanzado. Es decir, a vivir con la firme convicción de que este tipo de dolor como esfuerzo o cansancio es signo de vencimiento de nosotros mismos; es un dolor que nos enseña cómo vencemos nuestras

---

<sup>99</sup> Cfr. Arendt, 1998, p.142.

propias debilidades día a día. La superación del agobio o desesperanza da paso a un dolor esperanzado que edifica a la persona; en definitiva, la autorrealiza. La autorrealización es el sentido que halla la persona tras su propia superación.

La superación del dolor como agobio, al del dolor esperanzado es ardua en razón directa de la ignorancia de la persona respecto de sus propias fallas y debilidades. Más aún, si esta es incapaz de abrirse a otros (le decimos alienación)... Sin embargo, es el rostro del Otro, como decíamos con Lévinas, quien nos increpa. No estamos solos (es el mensaje de Lévinas). El dolor esperanzado es fruto de la acción libre que vive el cuestionamiento de la libertad (del Mismo) como deseo del Otro. Este cuestionamiento, recordemos, se lleva a cabo en forma constante y libre. No violenta a la persona porque no reduce ésta al Otro.

Entonces, consideramos que una forma de redimirse es asumir una actitud propia del hombre que escucha y actúa ante la experiencia cotidiana del trabajo que ha devenido en labor. Arendt, al respecto señala:

“...el *animal laborans* podía redimirse de su encarcelamiento en el siempre repetido ciclo del proceso de la vida, de estar para siempre sujeto a la necesidad de la labor y del consumo, sólo mediante la movilización de otra capacidad humana, la de hacer, fabricar y producir del *homo faber*, quien... alivia el dolor y molestia del laborar... Vimos además que el *homo faber* podía redimirse de su situación insignificante,... sólo mediante las interrelacionadas facultades de la acción y el discurso...”  
(Arendt, 1998, pp.255 y 256).

La actitud antes señalada destaca la vivencia en los *actus humani* en conformidad a las virtudes. Estas tienen un sentido formador del carácter, del *êthos*<sup>100</sup> en los diferentes ámbitos de *vita activa*.

Se trata en un primer momento, de reconocer nuestras flaquezas —ya no en *solipsismo crítico*<sup>101</sup>—, entre ellas la experiencia de vivir lo impropio; esto movido por el cuestionamiento del Mismo ayudado por otros. En este momento surge en el Mismo aquello que se presenta como un lastre en la existencia (aquello que en definitiva le impide la autorrealización, y afecta la heterorrealización).

Un medio necesario de superación es el esfuerzo por poner en práctica (mediante el ejercicio de la libertad de la persona condición humana que depende de la inteligencia y voluntad de la misma) nuestros actos humanos (*actus humani*); a través del tiempo, nos permitirán conformar hábitos de excelencia —entendidos éstos como hábitos operativos buenos, o virtudes en términos aristotélicos; *areté*— que modelan el carácter de quien lo ejercita. Los hábitos tienen una incidencia directa en la conformación del desarrollo del carácter de la persona, muestran el cómo es la persona (por esta razón se distinguen el hombre *animal laborans* del *homo faber* y este del hombre de acción); como lo señala el término 'hábito' son las acciones —tanto hablar como actuar— que habitualmente realizamos. Los hábitos en su conjunto forman y muestran el carácter que la persona tiene a través de las acciones (reiteradas); muestran su modo de ser. Al respecto Julio Pallí Bonet, tratadista, traductor y autor de las notas de *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, señala en la nota 36 del libro referido lo siguiente:

---

<sup>100</sup> *Êthos* carácter, véase en Aristóteles, *Ética Nicomáquea* *Ética Eudemia*; Biblioteca Clásica Gredos, 89, 2003, Madrid.

<sup>101</sup> Con Lévinas sabemos que tal crítica solipsista no existe, pues el solipsismo es una "libertad sola que no se cuestiona". Cfr. Lévinas, 2006, p.308.

“Así el término *ethikós* procedería de *êthos* “carácter”, que, a su vez, Aristóteles relaciona *êthos* “hábito, costumbre”. También PLATÓN (*Leyes* VII 792e) dice: “Toda disposición de carácter procede de la costumbre” (*pân êthos dià êthos*)” (Aristóteles, 2003, p.160, nota 36 del traductor).

En síntesis, el hábito conforma el carácter de la persona. El carácter de la persona, por consiguiente, es posible de mejorar mediante la acción y el discurso que la misma persona ejercite sostenidamente. De ahí que la persona también necesite de aquella otra que actúa y habla para que ésta le ayude a descubrirse a sí misma. Recordemos que el carácter de la persona es el *sello* que la distingue de las demás mediante la expresión activa de ella (acción)<sup>102</sup>.

Es esta condición de vida la que le permite a la persona experimentar la autorrealización, o la alienación... Por esta razón Leonardo Polo, en el prólogo de *Teoría de la acción humana en las organizaciones, la acción personal*<sup>103</sup> de J. A. Pérez, señala que la modificación de la naturaleza de la persona en virtud de su mismo actuar puede ser positiva o negativa:

“por lo que los hábitos también lo serán: el sujeto mejora o empeora; los hábitos perfectivos son las virtudes morales, los hábitos que estropean se llaman vicios. Esta diferencia es verificable en las acciones ulteriores, ya que la virtud es la

---

<sup>102</sup> Por ejemplo, Werner Jaeger en su excelente obra *Paideia* alude a la formación del carácter como aquella que tiene a la base la salud del cuerpo, al referirse a la postura que Jenofonte tiene respecto de esta educación del carácter en el caballero y el soldado, en su tratado *Cinegético* (Jaeger, 1980, p. 979), donde enfatiza el actuar mismo. Obviamente, que todo aquello en un contexto, en el trasfondo del tiempo que le corresponde a cada uno. En consecuencia, el desarrollo adecuado del carácter muestra el ideal de persona al que se aspira.

<sup>103</sup> Leonardo Polo, filósofo español (1926-1913), aristotelista. Es el responsable del prólogo del libro de Juan Antonio Pérez López (1991).

mejora de la capacidad operativa, y el vicio su empeoramiento”  
(J. A. Pérez, 1991, p.14).

Por consiguiente vemos la importancia del ejercicio de las virtudes no solo en cuanto a sus potenciales consecuencias en el actuar, sino que en la realización de la misma persona. Ya el mismo Aristóteles señalaba la importancia del ejercicio de las virtudes al inicio de su obra *Ética Nicomáquea* (Libro I, #9): “parece razonable admitir que... la felicidad... se alcanza mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio”. También Aristóteles señala en el mismo párrafo: “...pues hemos dicho que (la felicidad) es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud” (*idem.*). Es decir, la persona al ordenarse a la virtud logra mejorar su condición, obteniendo felicidad. Logra su autorrealización; pues la felicidad a la que se refiere el Estagirita no es la de un momento pasajero a propósito de una acción aislada, sino que logra un estado más pleno a propósito de acciones más establecidas en ella (hábitos) debido a que logra vivir la virtud.

Se entiende aquí que la felicidad es el fin último de la persona<sup>104</sup>, que, respecto a la vida activa, solo puede lograrse superando el estado de alienación mediante el ejercicio de la virtud. Desde esta perspectiva podemos encontrar un aspecto crucial en la virtud de la laboriosidad, la cual por definición tiende a fomentar lo justo en todas las áreas de la vida activa (heterorrealización) y de los deberes de cada uno, en cuanto a que es la virtud de:

“cumplir diligentemente las actividades necesarias para alcanzar su propia madurez natural y sobrenatural, y ayuda a los demás a hacer lo mismo, en el trabajo profesional y en el cumplimiento de los demás deberes” (Isaacs, 2006, p. 253).

---

<sup>104</sup> Cfr. Aristóteles, 2003, p.142.

Por lo tanto, debemos considerar que el dolor esperanzado (esfuerzo, fatiga, cansancio... en el ámbito referido a la labor y el trabajo), por una parte, y su superación mediante la asistencia del Otro en el ejercicio de la virtud, como respuesta, son medios prácticos y efectivos que inciden y enaltecen a la persona en la medida que el primero se ordene en función de la autorrealización de la misma. El dolor desesperanzado es entendido en la perspectiva del hombre que trabaja y el que labora como carencia de virtud, o exageración o exceso de ella.

En resumen, primero, el dolor provoca la condición para actuar adecuadamente, reconociendo nuestra 'debilidad' gracias a la asistencia honesta (transparente<sup>105</sup>) del rostro del Otro; y posteriormente, las acciones adecuadas, instaladas como hábitos operativos buenos, a modo de una segunda naturaleza en la persona o modo de ser de la persona, como señalara Aristóteles<sup>106</sup>, produce las acciones que le servirán a la persona para resistir y acometer esforzadamente sus actividades cotidianas, poniendo los medios necesarios para superarse.

Tal condición representa un punto culminante en la persona que trabaja o labora (recordemos que en este momento es previa y fundamental la insistencia en aquella actitud crítica-ontológica, pues es central en este proceso de superación de sí mismo), ya que en ello encuentra un motivo fundamentalmente distinto al de producir o laborar. Le ayuda a forjar sus propios fines perfeccionándolos como hombre libre, que a su vez construye de mejor manera el mundo que le contiene; todo en el trasfondo de su tiempo. En síntesis, junto con

---

<sup>105</sup> Cfr. Lévinas, 2006, p.90; la transparencia del ojo del rostro del Otro es honesta o sincera en términos levinasianos. Es de una franqueza que no puede ocultarse.

<sup>106</sup> *Ídem.*, p.168.

la asistencia mutua de los hombres que construyen, atienden a las necesidades y fomentan los espacios de encuentro público, se favorece los espacios que fomentan la actitud de perdonar los errores cometidos y de prometer hacer mejor los deberes a partir de una constante autocrítica.

En el siguiente capítulo, trataremos de explicar cómo desde la perspectiva levinasiana se lleva a cabo lo anterior. Propondremos, algunos criterios que tanto Arendt como Lévinas señalan en sus obras referidas en el presente trabajo.



### **III. LA VIDA ACTIVA Y EL ENCUENTRO CON EL OTRO: LA INTERSUBJETIVIDAD DEL TRABAJO EN GENERAL.**

#### **a. El aporte de *Totalidad e Infinito* y su vinculación con la *vita activa***

La ética es de carácter interrelacional. Este carácter relacional entre uno y otro, o de exterioridad, es el sello que expresa la posibilidad del encuentro con el rostro del Otro en *Totalidad e Infinito*. En la ética es de suyo este carácter interrelacional. Asimismo la tradición reconoce este carácter de la ética y su relevancia; por ejemplo lo destaca Leonardo Polo en el prólogo de Teoría de la acción humana en las organizaciones<sup>107</sup> de la siguiente manera:

“las actuaciones humanas de mayor cuantía son, en rigor, intersubjetivas. La ética se basa en la existencia de varios agentes en interrelación activa” (J. A. Pérez, 1991, p.15).

Esta mayor cuantía es una de las motivaciones centrales de porqué Lévinas, entonces, no es considerado un filósofo en el sentido ontológico, sino más bien un pensador ético, de la intersubjetividad; él pone en el centro de sus planteamientos la cuestión ética, porque a partir de ella subraya otro modo de ser que se aprecia tanto en el yo como en el Otro. Al respecto, debemos recordar que Lévinas critica a la metafísica moderna por su “enclaustramiento” y las consecuencias de tal enclaustramiento. Tal crítica nace de la imposibilidad que la teoría que emana de la metafísica moderna, de la metafísica de origen cartesiana del *ego cogito*, no sale de sí, más aún, ahonda en un solipsismo que finalmente violenta al Otro porque lo termina negando al modo de ser este parte del Mismo (recordar capítulo anterior, punto “i” del presente trabajo). El filósofo de Kaunas dice que tal metafísica

---

<sup>107</sup> Libro de Juan A. Pérez, 1991, Madrid.

traiciona el Deseo por el Otro, renunciando a la "maravilla de la exterioridad" (Lévinas, 2006, p.66).

Lévinas enfatiza el carácter de exterioridad de la ética, de la acción en relación con el exterior; en consecuencia, debemos aclarar qué implica que la ética sea acción en interrelación. Sostenemos, a partir de este autor, que esta interrelación no es solamente de un yo con otros yoes, sino que la riqueza fundamental de la ética se da en la relación de yo y el encuentro con el Otro, como señaláramos en el capítulo precedente. Es el encuentro con el rostro del Otro. Esta relación se produce debido a que el Otro me exige y reclama humanamente, me demanda como exigencia de *auxilio*<sup>108</sup> para actuar en justicia, lo cual sería garantía de la heterorrealización, de la realización objetiva en el trabajo de acuerdo al contexto que hemos venido planteando a la luz de los autores referidos.

Veamos cómo es esto. Hemos sostenido que el fundamento inagotable y causa de superación del individuo en la vida activa es la felicidad que mueve a la persona. Sin embargo, el sentido del desarrollo o crecimiento de lo humano, dentro de la economía del ser, reside en inquietar o perturbar la mismidad del sujeto que actúa, es decir, en sacudirlo éticamente<sup>109</sup>, en cuestionar su comportamiento. Lévinas señala que en el "des-inter-és", la condición humana no es de autoafirmación, sino que "ser hombre equivale a no ser, vivir *humanamente* significa *desvivirse... por el otro hombre*" (Lévinas, 2000, pp.14-15), ocuparse por el bien del Otro. De este modo, la presencia del hombre en el seno del ser, sostiene el filósofo de Kaunas, "no equivale a un lujo", o esplendor del Mismo, "sino a su *crisis* o *crítica* (del hombre), a su conmoción y a su volteamiento a

---

<sup>108</sup> Cfr. Lévinas, 2000, p.13.

<sup>109</sup> *Ídem*.

modo de *responsabilidad para con el otro hombre*, del que el yo 'es' *rehén*'<sup>110</sup> (*ídem.*, p.15). Dicha responsabilidad es acción ex-puesta frente al otro; de otro modo, no se puede materializar la responsabilidad por el otro. Por tal motivo, la persona puede responder a esta exigencia del Otro mediante su vida activa.

Antes de continuar con el rescate de lo humano por parte de Lévinas, conviene observar qué hay detrás del Otro en términos levinasianos; ¿por qué Lévinas en su obra habla del "Otro" y a veces del "otro" sin más? El mismo Lévinas en una conversación con Philippe Nemo<sup>111</sup> en *Ética e infinito*, responde:

"Usted está pensando: ¿En qué queda el Infinito que anunciaba "Totalidad e Infinito"? No me asusta la palabra "Dios", que aparece muy a menudo en mis ensayos. El Infinito me viene a la idea en la significatividad del rostro. El rostro *significa* el Infinito. Éste nunca aparece como tema, sino en esta misma significatividad ética: es decir, en el hecho de que cuanto más justo soy, soy más responsable; nunca está uno libre con respecto al otro" (Lévinas, 2000, p.87).

El filósofo de Kaunas, en síntesis, anuncia que el Otro es Dios como Infinito. Este Infinito anuncia la relación con lo finito (el Mismo) sin desmentirse en esta relación. Por esto la relación ética es testificada y no tematizada (como señala Lévinas en *Ética e infinito*, #9), es decir se vive cotidianamente en la responsabilidad con el otro. Esto significa el "estallido de la unidad originaria de la apercepción trascendental"<sup>112</sup>, lo más allá de la experiencia (fenomenológica); tal experiencia se supera por la infinita responsabilidad que tengo para con otros.

---

<sup>110</sup> Las cursivas son de la misma cita del autor.

<sup>111</sup> Entrevistador y autor de introducción de *Ética e infinito*.

<sup>112</sup> Lévinas, 2000, p.87, nota 1.

Primero, en consecuencia, el "otro" significa el "Otro" a quien pertenece y asisto; el otro es uno de los infinitos *rostros* que tiene el Otro. Segundo, la exigencia del rostro del Otro me mejora, es decir, me hace cada vez mejor persona en cuanto soy responsable total de lo que se me exige y en ello me voy superando; Lévinas nos señala lo siguiente: "nadie puede, en ningún momento decir: he cumplido todo mi deber... salvo el hipócrita" (Lévinas, 2000, p.87).

Entonces, ¿cómo puede llevarse a cabo esto?

El rescate de lo humano, levinasianamente hablando, radica, primero, en el estadio de crítica constante en el momento del encuentro con el Otro<sup>113</sup> (crítica a la disposición de ser en sentido heideggerino que es dominante) —recordemos que la crítica continua no considera la intromisión lógica del tercer elemento neutro entre el Mismo y el Otro, que Eric Weil anuncia en su *Lógica de la filosofía*<sup>114</sup>; este tercer elemento neutro trae como consecuencia una violencia al Otro—. Esta crítica continua se 'alimenta' de la dimensión refractaria del yo hacia la totalidad (en sentido hegeliano), o se opone a la identificación de todo lo cognoscente con el Mismo.

En un segundo estadio, se produce necesariamente el volteamiento "a modo de responsabilidad para con el otro hombre" (*ídem.* p.15). Esto porque el yo —en sentido metaético- queda, al despojarse de la totalidad y del ser, en el ámbito de *sujeción*<sup>115</sup> al Otro, a la sensible proximidad del Otro. De esta manera, el yo queda sujeto a sus demandas y exigencias en una tarea infinita, en el sentido de que esta exigencia se manifiesta en una infinita revisión de mi actitud fundamental, la que me libera asimismo del 'embrujo del ser' "—

---

<sup>113</sup> Momento prelógico dador de sentido.

<sup>114</sup> Véase página 85, nota 97 del presente trabajo.

<sup>115</sup> *Ídem.*

ofreciéndome excusas— al *dar-me la orden* en que consiste su palabra primera: ‘No me dejarás morir’<sup>116</sup>; ello ocurre cuando el yo vive la presencia del rostro del Otro en la medianía del tiempo (en los estadios señalados anteriormente).

Revisando esto último, habría que señalar que Lévinas enfatiza el hecho de que el yo es liberado por el Otro, sujeción que mueve a la responsabilidad por el Otro (el yo no se libera solo o no se puede rescatar solo). De este modo el cautivo es liberado del embrujo del ser (embrujo que la ontología tradicional mantiene capturado al yo en solipsismo dándole excusas o postergándolo); la ontología, en términos de Lévinas, siempre ofrece excusas para no cumplir con la exigencia primera “no me dejarás morir”. En *Ética e Infinito*, hay una nota de José María Ayuso Díez<sup>117</sup> que aclara la postura levinasiana al respecto:

“el prisionero no sabría liberarse él sólo de su encierro’ (‘La souffrance inutile’, en *Les Cahiers de la nuit Surveillée*, Eds. Verdier, 1984, p. 331, n. 3). Desde este punto de vista, resulta *elocuente* el silencio de Platón al comienzo del libro VII de su *República* (515e), cuando dice, a propósito de los prisioneros encadenados: ‘Examina (...) qué pasaría si (...) uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente (...) para acceder trabajosamente al mundo noético’. Pero ¿qué o quién habría de forzarlo a ello? ¿Se trata del *Ursprung* heideggeriano? Según Lévinas, no es tan originario este salto. Anterior a la *Eigentlichkeit* o ‘autenticidad’, como afrontamiento y hacerse cargo de la finitud propia, es la sensible proximidad del Otro, el cual me *sujeta* a él. Esta significación prelógica es la que dota de sentido a mi discurso, a mi *logos*.

---

<sup>116</sup> *Ídem*, p.15.

<sup>117</sup> Ayuso Díez, es presentador, traductor y responsable de notas en la versión española (2000) de *Ética e Infinito* de Lévinas.

Sujeción prelógica que Lévinas llama en otro contexto *significatividad* del rostro, lo único capaz de cargar de sentido al lenguaje. El sentido que en lo dicho se muestra o se dice, sin la existencia concreta y exigente del Otro sería in-significante: ¿Por qué y para qué/para quién hablar y decir? No obstante es comprensible el silencio de Platón: ¿cómo *decir* la presencia *inmediata* del otro si él es anterior a cualquier mediación que pudiese hacérselo *com-prensible*? La proximidad del Otro es, pues, pre-lógica, si bien *fuelle* de todo logos. ‘Lo que sí me teme es cometer injusticia’, afirma Sócrates (*Gorgias*, 522e)” (Lévinas, 2000, p. 15, nota 12).

De acuerdo a lo anterior, tal es el ejercicio de responsabilidad, que la sujeción del yo con respecto del Otro es, a su vez, el rescate del yo por el Otro, no alienándolo sino mejorándolo; por este motivo se señala que dicho ejercicio prelógico es ético. Podríamos decir que, a su vez, este rescate me obliga a exteriorizar la salvaguarda del Otro; obligado por el mandato “no matarás”, me lleva a la revisión de mi postura fundamental que pueda surgir como crítica infinita de responsabilidad por el Otro. Tal mandato —como se señala en la presentación de *Ética e Infinito*— inaugura todo discurso, lo carga de significación y *justicia* la búsqueda de la verdad<sup>118</sup>. Por tal motivo, vemos cómo se cumple en una suerte de dependencia del yo por el Otro la autorrealización en interrelación con la heterorrealización.

Este momento primario de proximidad del Otro puede tener su punto de partida en la *vita contemplativa*, en el sentido arendatiano<sup>119</sup> de la condición humana; un modo de vida propio del hombre libre (de acción y discurso). Sabemos que tal hombre es capaz de desarrollar, por ciertas condiciones naturales esta *vita contemplativa*, la que le

---

<sup>118</sup> Cfr. Lévinas, 2000, p.13.

<sup>119</sup> Véase Arendt, 2008, p.89. Tal postura es la que la tradición del pensamiento ha sostenido.

permitiría una trascendencia en la relación con el Otro. Sin embargo, con Lévinas, podemos sostener que la responsabilidad por el Otro se realiza en la cotidianidad de la vida; en la *vita activa*. Ello porque la proximidad del Otro es dadora de sentido a la vida humana<sup>120</sup>. En consecuencia, no podríamos pensar que las facultades del hombre de acción y discurso se tendrían que anular, sino que al contrario, se sumarían a los esfuerzos del *homo faber* y a los del *animal laborans* para accionar la responsabilidad que hay por el otro. Es decir, (con Arendt) los hombres de *vita activa* pueden encontrar el rostro del Otro diariamente. Por lo tanto, no hay que sustraerse a las relaciones de este mundo para encontrarme con el rostro del Otro que muchas veces tiene rostro de pobre, de necesitado, podríamos decir, de quien sufre (en alusión al capítulo precedente)... El Otro se relaciona conmigo aunque no nos demos cuenta por la proximidad que él tiene con nosotros; se encuentra en la interrelación. Sí, es necesario sensibilizar la responsabilidad para con el rostro del Otro. En este punto la crítica continua como disposición alimenta el deseo por el Otro. Es necesaria tal crítica para que la responsabilidad se materialice en acciones reales.

Quien reconoce el rostro del Otro le surge la necesidad de compartir esta exigencia urgente del rostro. De este modo, se puede organizar el ámbito de las relaciones humanas en asistencia con el *homo faber*, con el *animal laborans* y con el hombre de *acción y discurso*<sup>121</sup>. En colaboración, todos son capaces de facilitar con el trabajo de sus manos, con la labor de sus cuerpos, y con sus acciones en general, los espacios que permitan expresar la exigencia del Otro y de materializar su ayuda. Es decir, en coadyuva favorecerían el camino más próximo a

---

<sup>120</sup> Cfr. Lévinas, 2000, p. 15, nota 12.

<sup>121</sup> Cfr. Arendt, 1998, pp.255 y ss.

la edificación de un mundo que realmente se haga cargo de la heterorrealización.

Pensamos que la persona exigida, que primero se encuentra con el rostro honrado del Otro, provoca en el Mismo la condición de escuchar el discurso del Otro como exigencia fundamental. Escuchar implica, en este estadio, no sólo oír pasivamente (capacidad física de oír), sino que implica acoger lo dicho por el Otro: en esto, necesariamente, se 'suspenden mis ruidos internos'<sup>122</sup> que me encierran en el Mismo y obstruyen la posibilidad de escuchar verdaderamente al Otro. Este encuentro con el rostro del Otro es de carácter ético —previo a cualquier saber—. Tal encuentro posibilita, posteriormente, el encaminamiento a la crítica infinita de la postura del Mismo (de mi yo) con el fin de acoger con responsabilidad lo dicho por el Otro en un ejercicio de entrega al Otro. Asimismo, esta disposición de suspensión y de crítica permite al yo reconocer la distancia o diferencia que hay entre él y el Otro.

Para concluir este apartado, debemos hacer referencia a la *vita contemplativa*. Esta obviamente es un modo de vida que se distingue de la *vita activa*, sin embargo, en muchos aspectos depende de esta última, como nos señala Arendt:

"depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición de quietud para la contemplación, esté asegurada." (Arendt, 2008, pp. 89 y 90).

---

<sup>122</sup> Tal suspensión de 'ruidos internos' es producto del encuentro en una relación auténtica: es idéntico a suspender mis prejuicios, mis preocupaciones, incluso, abandonar en 'segundo plano' mis estados de ánimo que pueda estar sintiendo en el momento. Con el fin de ir al encuentro del Otro.

Sin duda la *vita contemplativa* es importante para apreciar que lo humano se abre principalmente a la demanda: “no me dejarás morir” (Lévinas, 2000, *ídem.*). Pero como ya sabemos, es en la interacción donde se realiza la demanda del Otro.

En síntesis, el yo es responsable del Otro a modo de sujeción no-violenta; la no-violencia permite la acción del yo en respuesta a la demanda del Otro, que a su vez es superación de sí mismo. Es decir, el yo no deja de ser un yo al sentirse sujeto al Otro, no abandona su ser; sino más bien se realiza en Él. El Mismo se autorrealiza como responsable por el Otro. Esto es posible si el modo de cumplir su deber frente a esta demanda pone lo que está a su alcance de la mejor manera, a través de sus *actus humani* que se pueden acrecentar en un ámbito de asistencia mutua. El Mismo, tanto en su carácter de laborante, como el de trabajador, y como hombre de acción, logren edificar espacios efectivos de asistencia al Otro (se logrará la anhelada heterorrealización).

### **b. El rostro del Otro como epifanía**

Veamos a continuación qué implica el *rostro del Otro* y el lugar que ocupa en las actividades referidas.

Lévinas nos recuerda que el acceso a los seres individuales, en la medida que se concibe desde el paradigma de la visión, domina estos seres, ejerciendo sobre ellos un poder. Este paradigma sobre todo reifica<sup>123</sup>, haciéndolo parte del Mismo. La cosa es *dato*, se ofrece a mí.

---

<sup>123</sup> La acción de *reificar* implica que, en este contexto, el objeto observado se cosifica.

Me mantengo en el Mismo<sup>124</sup> accediendo a ella (Lévinas, 2006, p.207). Sin embargo, el rostro del Otro está presente en su negación a ser contenido, prosigue diciéndonos Lévinas. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.

¿Entonces, primero, qué es el Otro en relación al Mismo? El filósofo de Kaunas nos dice:

“El Otro no es otro con una alteridad relativa como, siguiendo una comparación, puede decirse que las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente pero se sitúan en la comunidad de un género. Ellas se excluyen por su definición pero se acercan recíprocamente a través de la comunidad de un género. Ahora bien, la alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo dentro de algo como un género común, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad” (Lévinas, 2006, p.207).

El Mismo es una posibilidad metafísica —señala el filósofo de Kaunas— no al modo de la ontología moderna que termina mostrando la relación del Mismo con el Otro como simples *opuestos* de dicha relación. Si fuera así, el Mismo y el Otro formarían parte de una totalidad englobante, que, en consecuencia podría explicar tanto al Mismo como al Otro. La posibilidad metafísica a la que alude el filósofo no puede

---

<sup>124</sup> El Mismo es la condición de toda representación que se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental. El Mismo se exhibe como egoísmo, porque su ejercicio es representativo de las cosas (*ídem.* p.62), y por esta razón Lévinas habla del imperialismo del Mismo, del cual el Otro estaría más allá.

ser, propiamente hablando, una representación (“porque lo Otro se disolvería allí en el Mismo”<sup>125</sup>).

El Otro, señala Lévinas de acuerdo al metafísico... “le ocurre como con las ideas de Platón, que, según la fórmula de Aristóteles, no está en ningún lugar” (*ídem.*). “El Otro con que el metafísico está en relación y que *reconoce como otro* no está simplemente en otro sitio” (*ídem.* p.62). El filósofo señala que el “Otro metafísico... es una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo” (*ídem.*). Sobre este punto, la reiteración que hace el filósofo de Kaunas en el mismo texto al señalar que el Otro: “no está en ningún lugar”, “no está simplemente en otro sitio” es la de querer mostrar la imposibilidad que tiene un sujeto al tratar de representar al Otro mediante un esquema tradicional del pensamiento. Más aún, cuando señala que el “Otro metafísico” (que es Deseo) “es una alteridad anterior a toda iniciativa”, está manifestando que el Otro metafísico es antes de toda representación, que está más allá de toda relación con el Mismo.

El filósofo de Kaunas señala, por lo tanto, que la relación de Otro y yo no termina “ni en número, ni en concepto”, porque el Otro permanece infinitamente trascendente, es decir, no es algo que se pueda apropiarse conceptualmente mediante el ejercicio cognoscitivo del encuentro entre el Otro y el yo. El Otro, en definitiva, permanece infinitamente trascendente desbordando mi yo. Entonces, su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que nos puede ser común y cuyas virtualidades se inscriben en una *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia (*ídem.*, p.207) de tal manera que se hace presente en el reclamo o exigencia ética que

---

<sup>125</sup> Lévinas, 2006, p.62.

me ordena; es decir, el Otro produce un efecto en nosotros que nos remueve y exige; en consecuencia, afecta obviamente nuestro habitar el mundo, pero él sigue siendo Otro inconmensurable.

En *Ética e Infinito*, el filósofo lituano-francés nos advierte que rechaza la noción de visión para describir la relación auténtica con el Otro — pues si fuera así, la relación sería posible de representar en un Mismo, de contenerla y dominarla—. Esta relación consiste en el discurso y, más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esta relación auténtica con el otro (*cfr.* Lévinas, 2000, p.73); es decir, la gran relación auténtica que puedo tener con el Otro es de responsabilidad con otros.

El filósofo insiste que el acceso al rostro no es de entrada cognitivo: “¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!” (*ídem.*, p.71). Más aún, señala el pensador lituano-francés:

“Cuando observamos el color de sus ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella” (Lévinas, 2000, p.71).

A este respecto, utiliza la siguiente expresión: “Hay la derechura misma del rostro” (*ídem.*, p.71), con ello quiere enfatizar que la exposición del rostro es directamente derecha, sin defensa alguna. Se presenta la desnudez del rostro en cuanto a que se encuentra desprotegido: hay en el rostro una pobreza esencial<sup>126</sup>. Toda relación con el rostro denota una pobreza que detrás de la percepción visual se

---

<sup>126</sup> *Cfr. Ídem.* p.72. Producto de esta pobreza Lévinas sostiene que intentamos enmascararla dándonos poses, conteniéndonos. Por lo general, somos un ‘personaje’: se es profesor de la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, etc.

esconde y necesita. Por consiguiente, necesita ayuda o asistencia (relación moral con el otro).

El rostro es significación, y significación sin contexto (*ídem.*, p.72):

“Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por eso está amenazado, expuesto... como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar” (p.72) (esta prohibición es ‘no real’, sino ‘moral’<sup>127</sup>).

El ‘no matarás’ es una orden del rostro. “Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase” (*ídem.* p.75). Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del Otro está desprotegido — señala el filósofo— luego, el yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que ‘primera persona’, soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que respondan a esa llamada (*cfr. ídem.*); ahora bien, cabe sostener que los recursos con los que yo puedo responder —en el contexto del presente trabajo y teniendo en cuenta que Lévinas, además, considera una variada gama de posibilidades del encuentro con el Otro—, son los que yo puedo disponer por medio de mi trabajo, en tanto que esfuerzo y empeño por servir bien al mandato.

¿Cómo sostiene Lévinas la tesis de la prevalencia de la exigencia del *rostro*? En *Totalidad e Infinito*, el filósofo lituano-francés elabora su argumento a partir de la concepción de la sensación no como contenido representativo, sino como contenido afectivo de ‘gozo’ anterior a la cristalización de la conciencia, o anterior al modo de oposición de yo y no-yo, de sujeto y objeto (Lévinas, 2006, p.202). Es el *deseo* por el Otro; es decir, supera la interpretación de la ontología clásica de la realidad que funda su experiencia a partir de la visión y el

---

<sup>127</sup> Véase, Lévinas, 2000, p.72, nota 1.

tacto (ontología heideggeriana). Para ello se distancia de lo que plantea Kant en su *Crítica a la Razón Pura* respecto a la actividad trascendental del espíritu, destacando su condición de no acabar en un objeto (*ídem.*, p.203). El gozo posee un dinamismo distinto de la percepción de objetos. En lugar de tomar las sensaciones por contenidos que deben satisfacer formas *a priori* de la sensibilidad, es necesario reconocerles una función trascendental *sui generis*: las “estructuras formales *a priori* del no-yo no son necesariamente estructuras formales de la objetividad<sup>128</sup>” (*ídem.*, p.202), sino que son tales por su tendencia a inclinarse al gozo fundamental de su encuentro (con el Otro). Por lo mismo Lévinas señala:

“Hemos sostenido que el gozo –que no se alinea en el esquema de la objetivación y de la visión– no agota su sentido en la cualificación del objeto visible... Todos nuestros análisis estaban guiados por esta convicción. Estaban también dirigidos por la idea de que la representación no es una obra de la mirada sola, sino del lenguaje” (Lévinas, 2006, p. 203).

Por lo tanto, el gozo por el Otro tiene también la posibilidad de realizarse fuera del yo, en la interrelación absoluta que no se reduce a la estructura del Mismo.

Además, como dice la cita anterior, Lévinas señala que es a través del discurso que el Otro mantiene una relación conmigo. De ahí que sostenemos que el hombre que habla y actúa es capaz de estar abierto a esta relación, por sus condiciones naturales, sin embargo, cabe la

---

<sup>128</sup> Cfr. *Ídem.*, p.202. El autor hace referencia a todo lo que no es el yo captado, señalando que el error de los sensualistas es el de sostener que cada objeto captado por los sentidos se puede reducir a una estructura que posee ciertas cualidades y extensión, a saber visuales y táctiles, que conformarían la base de la objetividad del objeto (podríamos decir de la verdad), dejando a un lado todas las demás cualidades del objeto como meros adjetivos de la objetividad.

posibilidad que otros puedan escucharle (otros como el *homo faber* y el *animal laborans*...).

Esta relación, continúa diciéndonos Lévinas, no se alinea en el Mismo: el rostro permanece absoluto en la relación (Lévinas, 2006, p.209). Señala el filósofo de Kaunas que la dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sos-tiene (o sustenta) el discurso no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del yo, sino que cuestiona al yo. Este cuestionamiento parte del Otro. Por ende, el yo termina siendo el resultado de los encuentros con el Otro: todo lo que representa el yo no podría ser sin el Otro, y éste es presencia del infinito, es su rostro. Esta relación prefigura un absoluto hacia el cual el individuo puede abrirse sin que resulte alienado por ello,<sup>129</sup> o violentado.

La epifanía del rostro es una epifanía de la palabra, pues la experiencia de la relación ética con el Otro yo no la veo, sino que la escucho. Cuando encuentro a alguien, es necesario que mis ojos no busquen verlo sino que yo busque escucharlo. Así, Lévinas nos introduce a un sentido muy importante que es el oído, cuya operación ética es escuchar. En esto es importante la actitud de silencio, de humildad para poder escuchar una voz exterior que nos llama y pide justicia.

### **c. Separación y discurso**

La separación referida es entre el Mismo y el Otro. Esta separación no es fruto de una oposición al modo tesis y antítesis, pues si no tal relación sería una relación que abarca a ambos en una mirada

---

<sup>129</sup> D. E. Gulliot, en introducción a *Totalidad e Infinito*, p. 21.

sinóptica o totalizante<sup>130</sup>. Esta es más bien una relación de asimetría metafísica, la cual a su vez enseña al yo ¿Cómo es posible?, Lévinas nos refiere al respecto:

“Abordar el Otro en el discurso es recibir su expresión en la que desborda en todo momento la idea que implicaría un pensamiento. Es pues, *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado” (Lévinas, 2006, p. 75).

Recordemos, como señaláramos en el capítulo precedente, que el rostro del Otro no se manifiesta por ideas o cualidades adecuadas al yo, sino que es  $\chi\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ <sup>131</sup> que se muestra tal cual es. El filósofo nos señala que el rostro del Otro, *expresa*:

“El rostro, contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es develamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*: el ente perfora todas las envolturas y generalidades del ser, para exponer su ‘forma’, la totalidad de su ‘contenido’, para suprimir a fin de cuentas la distinción de forma y contenido (lo que no se obtiene por cualquier modificación del conocimiento que tematiza, sino precisamente por la modificación de la ‘tematización’ en discurso).” (*ídem.*, p.75).

Lo referido en la cita precedente, señala que el encuentro con el rostro del Otro es una experiencia que no está en la línea de modificar la forma de conocer, o de modificar la ‘tematización’ del conocimiento que posee el Mismo, sino que la tematización del conocimiento es modificada (es totalmente cambiada) por el encuentro mismo con el rostro, es decir, por el discurso. Este rompe o perfora cualquier ontología que el Mismo quiera hacer a partir de este encuentro, por

---

<sup>130</sup> Cfr. Lévinas, 2006, p.76.

<sup>131</sup> ‘Sí mismo’. El rostro de Otro se muestra por sí mismo, sin más.

esto el rostro del Otro no es contenido en un término neutral del cual podamos construir un saber, a cambio de esto, se desvela su expresión como reclamo ético... Cabe señalar aquí que la tradición ontológica del pensamiento ha ignorado o desplazado al Otro por este término neutral, que a su vez, en palabras de Lévinas puede ser llamado ser<sup>132</sup>, 'ontología' o 'filosofía primera'; sin embargo, la metafísica misma, continúa sosteniendo Lévinas, es la idea de lo infinito que surge de la relación con el Otro<sup>133</sup>. Es decir, esta relación se arranca de cualquier tipo de historia<sup>134</sup>; es ruptura histórica el encuentro con el rostro del Otro ¿Cómo es esto? En el capítulo que trata sobre la Metafísica y la trascendencia, el filósofo de Kaunas insiste en la no-conceptualización, o no contenido de lo Deseado, en el entendido que este deseo no está en el ámbito del entendimiento humano, al modo de comprender lo que se desea, sino que está en el plano de la interrelación, de la relación con el Otro... Subraya que "El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*" (Lévinas, 2006, p.57); continúa indicando que el análisis habitual del deseo no podría dar razón de su singular pretensión (*ídem.*), pues el deseo así interpretado se asociaría a la necesidad, coincidiendo con algo perdido, 'añorado', algo que se tuvo y ya no se tiene; sin embargo, ello no sospecharía (no supondría) lo que es verdaderamente Otro. Más aún, el deseo hacia lo absolutamente Otro, es deseo de lo Invisible (*ídem.*, p.58) prosigue; la invisibilidad no indica una ausencia de relación; implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea. En definitiva, no es algo que se tenga, pues sino el Otro sería parte del Mismo, en consecuencia, no sería Otro, ni tampoco habría trascendencia.

---

<sup>132</sup> Cfr. Lévinas, 2006, p.66.

<sup>133</sup> Cfr. Lévinas, 2006, p.76.

<sup>134</sup> La historia es expresión del término neutral, que en consecuencia violenta al Otro.

Sin embargo, Lévinas nos pone en el ámbito de la metafísica que desea la exterioridad absoluta, una metafísica que posee un movimiento hacia lo exterior, el cual es irreductible a 'un juego interior' (en clara alusión al *ego cogito* cartesiano), irreductible a una simple presencia de un sí a sí (*ídem.*, p.59).

"El movimiento metafísico es trascendente y la trascendencia como deseo e inadecuación, es necesariamente una trascendencia" (Lévinas, 2006, p.59).

Claro está que Lévinas, insiste que este género de trascendencia, está más allá de la lógica del pensamiento y de la distancia física que podemos llegar a conocer. Por lo tanto, este género de trascendencia es distinto; "la distancia que expresa —a diferencia de toda distancia— entra en la *manera de existir* del ser exterior" (*ídem.*), ello en alusión al reconocimiento del modo de la existencia del Otro como Otro. Esta existencia es absolutamente separada del Mismo. De ahí que Lévinas, considera que la ontología, no es filosofía primera o metafísica, porque desconoce el distanciamiento absoluto entre el Mismo y el Otro; por esta razón coloca al ser por sobre el ente mismo (por sobre el Otro). En cambio, con lo que él plantea en torno a la separación en esta relación permite de suerte que el metafísico y lo Otro no se totalicen. El metafísico está absolutamente separado. El metafísico (el que desarrolla la metafísica y entra en la relación con el Otro a través del deseo por el Otro), tiene como esencia permanecer en el punto de partida de esta relación; de este modo, se logra reconocer (o establecer una verdadera relación) la alteridad, la heterogeneidad radical del Otro (*ídem.*, p.60).

Por otra parte, el Mismo es una *estancia* en el mundo, es, según Lévinas, un modo de partir, de entrar en la relación concreta entre el

yo<sup>135</sup> y el mundo (donde el yo es entendido como un ente autóctono del mundo). En consecuencia, el habitar el mundo por parte del yo, consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. "Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación" (*ídem.*), incluyendo sus propias alteraciones. Tratar de deponer esta actitud de identificación del YO como ejercicio soberano en la vida humana, permitiría entrar en relación social con el Otro<sup>136</sup>.

De este modo, como consecuencia de este deponer soberano, el Mismo lograría ser enseñado por el Otro. Lévinas insiste en que el YO en relación al Otro es enseñado, es decir, el discurso es una relación no-alérgica (no-violenta, que no daña al YO), sino que ética. El discurso recibido es enseñanza, no a modo de mayéutica que descubre lo que el yo tiene en su interior, "sino que viene del exterior y me trae más de lo que contengo" (*ídem.*, p.75); es decir, que sobrepasa mi capacidad comprensiva. Por consiguiente, me enriquece como persona. Por lo tanto, tal relación promueve, insiste el mismo Lévinas, un movimiento positivo (no-alérgico, o no violento) entre el yo y el Otro.

La asimetría metafísica puede ahora formularse así:

"la imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo sentido de sí y de los otros; en consecuencia también la imposibilidad de totalización" (*ídem.*, p.77).

Lo anterior como contraposición directa que alude a la condición del *ego cogito* cartesiano. Tal es la asimetría metafísica de esta relación que se impone en la meditación del yo —esta meditación es una

---

<sup>135</sup> El YO, según Lévinas, es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación (*ídem.*, p.60); pero que tomado como elemento central de la metafísica tradicional torna toda diferencia en no-diferencia; por lo tanto, "el yo, como otro, no es 'Otro'" (*ídem.*, p.61).

<sup>136</sup> Cfr. Lévinas, 2000, p.50.

exigencia del ser que se resiste a la totalidad— como una exigencia moral concreta: “lo que exijo para mí mismo<sup>137</sup> no es comparable a lo que tengo derecho de exigir al Otro” (Lévinas, 2006, p.77). Por este motivo, continúa más adelante sosteniendo que no hay una trascendencia en la correlación, es decir, en la relación de distancia simétrica que el YO pueda dar cuenta. La trascendencia no es correlativa y recíproca: *La correlación no es una categoría que satisfaga la trascendencia (Ídem.)*.

A esto debemos agregar lo que señaláramos en el capítulo precedente: que hay una cierta condición de alienación en el actuar de la persona, una cierta opacidad en el actuar, que nos obliga en consecuencia a superarnos de manera asistida. Por lo tanto, con Lévinas podríamos decir con mucha propiedad que la motivación ética por el Otro es la vía de superación para la autorrealización de la persona (sabiendo que Lévinas va más allá de la misma autorrealización de la persona).

Otro aspecto que Lévinas observa sobre la trascendencia, es la que la trascendencia no es morir, como sostiene cierto modo de trascender tradicional. Lévinas sostiene que la concepción clásica la idea de trascendencia se contradice: el sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. Esto no es trascendencia, aquí no se trasciende según el autor (*ídem.*, p.282). Pues, al ocurrir esto, muere, se aniquila el sujeto (deja de ser el que es). Ello porque, primero, se confunde la trascendencia con la reducción a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, todo lo cual significaría que el sujeto va hacia el Otro, no manteniendo su punto de entrada esencial en la relación, perdiendo su ser Mismo. Segundo, en consecuencia, si la trascendencia implicara el

---

<sup>137</sup> En este sentido podríamos decir que en la meditación del yo es 'lo que se me exige a mí' como demanda moral del Otro.

compromiso de la identidad esencial del sujeto, "asistiríamos a la muerte de la sustancia" (Lévinas, 2006, p.282).

Tercero, la trascendencia tampoco es negación:

"El movimiento de la trascendencia se distingue de la negatividad por la cual el hombre descontento rechaza la condición en la que está instalado. La negatividad supone un ser instalado, situado en un lugar donde está "en casa"; es un hecho económico, en el sentido etimológico de este adjetivo. El trabajo transforma el mundo, pero se apoya en el mundo que transforma" (Lévinas, 2006, p.64).

En la negatividad hay, por lo tanto, un conocimiento de qué es lo que no se quiere y hacia dónde se quiere ir, todo lo cual es propio del ámbito del Mismo. Aunque el rechazo o negatividad sea muy fuerte, el "de otro modo" y "en otra parte" que desea, se mantiene aún en el aquí abajo que rechaza. En este mundo.

En consecuencia, sobre la separación entre el Mismo y el Otro, cabe subrayar la ruptura del modelo de sujeto que asume la alteridad de otro en Lévinas. En su obra *Ética e Infinito*, nos refiere que ya en *Le Temps et L'Autre* (obra anterior a *Totalidad e Infinito*), hay esta ruptura con el esquema tradicional de aproximación a la alteridad (Lévinas, 2000, p.57). Pone como ejemplo la relación erótica:

"Lo masculino y lo femenino no están pensados dentro de una reciprocidad neutra ordenadora de su comercio interpersonal, donde el yo del sujeto está puesto en su virilidad y donde incluso es buscada la estructura ontológica propia de la femineidad..., lo femenino es descrito como lo *de por sí otro*, como el origen del concepto mismo de alteridad" (*ídem.*, p.57).

La diferencia entre lo masculino y lo femenino no se reduce a la diferencia lógica o numérica, la cual distingue formalmente a cualquier

individuo de cualquier otro. Lo femenino es otro para un ser masculino, no sólo porque es de naturaleza diferente, nos señala el filósofo de Kaunas, “sino también en tanto en cuanto la alteridad es, de alguna manera, su naturaleza” (*ídem.*, p.57). En esta relación *erótica*<sup>138</sup> lo Otro sigue siendo absolutamente Otro. En consecuencia, mal insistiríamos en conocer qué o quién es el Otro, si realmente deseamos establecer una relación en la que se respete al Otro como tal, es decir, en la que no se reduzca lo otro al Mismo; dicha relación que acoge al Otro como es, se establece en una relación de no-conocer, pues el otro es imprevisibilidad en el conocimiento, es decir, la imprevisibilidad es la forma de alteridad en el ámbito de conocer al Otro —que no hay que entender como *privación* de conocimiento o ausencia total de conocimiento, sino que la imprevisibilidad es propia de la relación erótica, “el amor es amor no por un fallo del saber” — enfatiza Lévinas (*ídem.*, p.58)—. Así, lo femenino en la relación erótica no es al modo de un objeto de conocimiento, sino que es alteridad porque se conserva ella misma retirándose en su misterio<sup>139</sup>; Lévinas lo expresa de la siguiente manera: “Lo que importa en esta noción de lo femenino no es tan sólo lo incognoscible, sino un modo de ser que consiste en sustraerse a la luz”<sup>140</sup> (*ídem.*). No es, por lo tanto, una trascendencia espacial o de la expresión las que se dirigen o ‘encaminan’<sup>141</sup> a la luz, sino que lo femenino es en la existencia un acontecimiento de otro orden. Philippe Nemo<sup>142</sup>, citando la obra de Lévinas *Le Temps et l’Autre*, afirma:

---

<sup>138</sup> Relación de lo masculino con lo femenino.

<sup>139</sup> Remitiéndonos a los inicios de su concepción de Otro en *Le Temps et l’Autre* de Lévinas.

<sup>140</sup> La referencia a la luz remite a la luminosidad del saber —luz del conocimiento— (el texto original se cita en cursiva).

<sup>141</sup> *Ídem.*

<sup>142</sup> Interlocutor de Lévinas en *Ética e Infinito*.

*"...La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otra parte, movimiento opuesto al movimiento de la conciencia" (este último se expone a la luz). "Pero no por ello inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que de llamarlo misterio" (Lévinas, 2000, p.59).*

En síntesis, Lévinas de acuerdo a la cita que Philippe Nemo presenta, sostiene que la comunicación de la relación erótica no es ni una lucha, ni una fusión ni un conocimiento (*ídem.*). Por lo tanto, habría que reconocer su lugar excepcional en las relaciones:

*"Es la relación con la alteridad, con el misterio, es decir, con el porvenir, con lo que, en un mundo en el que todo está ahí, jamás está ahí" (ídem.).*

En una nota de *Ética e Infinito*, señala con énfasis el filósofo de Kaunas que el tipo de relación con el Otro se trataría de una intersubjetividad asimétrica, lugar de una trascendencia donde el sujeto, sin perder su estructura de sujeto, dispone de la posibilidad de no retornar fatalmente a él mismo en términos de solipsismo puro: la posibilidad "de ser fecundo y, adelantémonos diciendo la palabra, de tener un hijo" (*ídem.*, p.60, nota 4). Esta relación de filialidad es una relación misteriosa, en la que el Otro es radicalmente otro y donde sin embargo es, de alguna manera, yo (*ídem.*, p. 60); el yo padre tiene que ver, en el hijo, con una alteridad que es suya, sin ser su posesión ni propiedad. Desde esta perspectiva el Otro que no es posesión ni propiedad mía es algo de mí, mediante un lazo de filialidad. Sin embargo, hemos dicho que el yo es en sujeción al Otro en una relación asimétrica, por lo tanto, cabe a la inversa, que mi yo pertenezca al Otro, sin desvanecerme o desdibujarme en él, en definitiva, sin alienarme.

Lo Otro, por consiguiente, es anterior a toda iniciativa metafísica, a todo imperialismo del Mismo. Incluso, lo Otro no limita al Mismo, pues al limitar al Mismo, según el filósofo lituano-francés, lo Otro no sería rigurosamente Otro. Lévinas subraya la no-encuadratura y libertad del Otro de la siguiente manera:

“Lo absolutamente Otro es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo ‘tú’ o ‘nosotros’ no es un plural del ‘yo’. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el ‘en nuestra casa’. Pero extranjero quiere decir también libre” (Lévinas, 2006, p. 63).

El Otro está más allá de mi aprehensión en un aspecto esencial. Por ello, la relación posible entre el Mismo y el Otro, señala el autor, es el *lenguaje*. Junto con este aspecto relacional, habría que enfatizar que el Otro, perturba mi mundo, pero no violentamente, sino que me obliga a atenderle.

Por lo tanto, la relación con el Otro es mediante el lenguaje. El filósofo lituano agrega al respecto:

“El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de ‘yo’ —de ente particular único y autóctono— sale de sí” (Lévinas, 2006, p. 63).

Es en consecuencia el lenguaje el que permite la relación entre el Mismo y el Otro con gran libertad de ambos, pero sobre todo del Otro. El *recorrido* o tránsito sería por este medio, desde el yo hacia el Otro, porque en el discurso se mantiene la distancia entre el yo y el Otro como imposibilidad de totalizar la relación. Es en una relación *cara a cara*, la que a su vez perfila una distancia en profundidad. Es una ligadura entre el Mismo y el Otro. Esta relación no se da en un ámbito psicológico-representativo o del entendimiento de un yo, que a su vez conforma el yo bajo determinaciones lógicas del ser que incluirían los términos de Mismo y Otro; sino que es una relación en la que el 'pensamiento' y la 'interioridad' del yo desean o aspiran al Otro: *el pensamiento consiste en hablar (ídem., p.64)*, señala Lévinas.

En esta relación el yo no puede renunciar al egoísmo de su existencia —no se disuelve en esta aspiración, podríamos decir—, pero por el hecho mismo de encontrarse en el discurso, que es una conversación con el Otro, le asiste el reconocimiento de *un derecho* al Otro por sobre ese egoísmo y así, en justificarse (*cfr. ídem.*); en la apología del YO, este se afirma y se inclina ante lo trascendente, todo lo cual forma parte de la esencia del discurso. Por consiguiente, el discurso en el que se respeta la esencia del Mismo (su autorrealización) y se apela a lo Otro inclinándose, respetándolo tal como es (heterorrealización) es la oración<sup>143</sup>. Lévinas propone llamar religión a la ligazón entre el Mismo y el Otro sin constituir totalidad (*ídem.*).

---

<sup>143</sup> *Cfr. Lévinas, 2006, p.64.*

#### **d. El contexto significativo del carácter: la actividad cotidiana de la vida activa**

Pensamos en un comienzo que quien puede establecer y avalar una relación de intersubjetividad asimétrica es el hombre de acción, pues él es quien habla y actúa conforme a la virtud<sup>144</sup>; sin embargo, Lévinas nos hace pensar que tal relación no tiene un aval en forma de requisito de quien sí y de quien no puede establecer dicha relación asimétrica, debido a que tal relación de intersubjetividad asimétrica no depende del Mismo, ni de sus facultades cognoscitivas, ni de sus capacidades previas para tal relación. Es el Otro quien me exige y Él ve a quien habla o se dirige. El Mismo si es dueño de algo en esta relación, es en obedecer (si quiere superarse).

La obediencia libre del hombre que se hace responsable es quien puede dar garantías de promoción para lograr un efectivo medio de autorrealización.

Es en la interrelación de asimetría que el hombre en libre disposición (sea el hombre de acción y discurso, o el *homo faber*, o el *animal laborans*) puede dar garantías de promoción para la heterorrealización (es decir, fomentar la vida del otro). Cada uno puede ser llamado por el rostro del Otro como solo él sabe hacerlo en cada caso...

Pero, ¿cómo se puede llevar a cabo esto? Explicaremos a continuación, en el contexto de nuestro trabajo, cómo el hombre puede encontrar el rostro del Otro. De convivir y auspiciar la relación de asimetría no violenta de la relación con el rostro del Otro, quien nos exige ser cada vez mejores a partir del reclamo o socorro que el Otro exige. Para

---

<sup>144</sup> Consideramos aquí la concepción de *hombre de acción* como hombre libre, a diferencia del *homo faber* y del *animal laborans*. Diferencia que muestra Hannah Arendt a través de la historia de la *vita activa* en toda su obra *La condición humana*.

esto, se debe superar el solipsismo totalizador propio del yo como señaláramos anteriormente; y posteriormente, darse (facilitar los medios para realizar las acciones conducentes) a la asistencia del Otro...

Nuestro desacuerdo con la idea del hombre como *dominus* que plantea Jacinto Choza (que concuerda con la tradición de pensamiento filosófico), puede tener un argumento más en contra de la idea del *dominus* solipsista: este es el de que el hombre se aliena y *aliena al* otro (personas concretas) cuando teoriza ontológicamente con el fin de comprender al Otro —ejercicio totalizante en el sentido del *ego cogito*, o de dominio del Otro—. En términos levinasianos, recordemos que tal ejercicio teórico violenta al otro al reducirlo al Mismo; pues al creer comprender vía conocimiento, pasa por alto el rostro de Otro que reclama asistencia<sup>145</sup>. Ello porque el Mismo fija su mirada de manera conceptual en el otro que pide ayuda y no le escucha.

En contraposición a la anterior actitud, el sentido del hombre que escucha y actúa en orden al ser, a partir del *deseo metafísico* originario hacia el Otro, puede desarrollar medios más acordes a la exigencia del Otro. Es en este momento que se producen las condiciones para un giro (volteamiento) hacia *la responsabilidad para con el otro hombre* (Lévinas, 2000, p.15). Desde este sentido, sostiene Lévinas, que la subjetividad humana no es autonomía o autoafirmación, sino que significa *sujeción* al Otro, quien me singulariza al asignarme la *irrenunciable* tarea infinita de socorrerle (*Íbidem.*). Esta sujeción me lleva a salir del sí mismo para encontrarme efectivamente con el Otro en una relación de ayuda a modo de discurso. De este

---

<sup>145</sup> Recordemos que Daniel Guilleot subraya en la introducción de la obra de Lévinas, *Totalidad e Infinito*, que "Si se pretende superar el solipsismo por el saber o la comprensión, el ente concreto va camino a su alienación" (Lévinas, 2006, p.21).

modo la ética se instala en la relación como actividad discursiva esencial de lo humano. Desde ahí, la ética como interrelación con el Otro, exige un mayor esfuerzo en su efectividad. Es decir, la ética se funda en una crítica continua al yo<sup>146</sup> que hace el Otro; que le exige nuevas formas de abordar la relación con el Otro.

Ahora bien, considerando lo que hemos señalado en el capítulo anterior, respecto de la idea de Choza sobre el "lastre que afecta al hacer en su brotar mismo", queremos plantear a continuación una posible solución desde la perspectiva de la relación entre el Mismo y el encuentro con el Otro; es decir, desde la perspectiva que no solo se conforma simplemente en el existir, sino que en la inclinación al encuentro con el Otro, con la exterioridad absoluta, permite el enriquecimiento de lo humano. La propuesta es que desde esta perspectiva se concebiría la cotidianidad de la actividad humana como fruto y, a su vez, encuentro con el rostro del Otro, como discurso permanente con el Otro; evitando así la alienación.

Primero, pese a que la cotidianidad tiende a ser considerarla como algo 'sin mayor relevancia' por consistir en algo rutinario (visión que se funda en el carácter totalizante de la realidad producto de la mirada solipsista del Mismo); debemos considerar, nos señala Millán Puelles, lo siguiente...

"discernir entre *cosas pequeñas y pequeñas cosas*; las primeras se hacen grandes y, las segundas, son equivalentes a las *pequeñeces* en las que no vale detenerse ni quedarse"<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> Cfr. Lévinas, 2006, p.67.

<sup>147</sup> Cfr. Jorge Peña, *Mística ojalatera y realismo en la santidad de la vida ordinaria* p.2, nota 2. Destaca lo sostenido por Antonio Millán Puelles, filósofo español, en sus *Fundamentos de Filosofía* (ed. Rialp, Madrid, 12º ed, 1985, p. 319) que habría una relevancia en el *pequeño deber de cada momento*, enfocando los esfuerzos de la persona por *estar en lo que hace*.

Se trata del modo de enfrentar lo cotidiano de nuestro trabajo o de nuestra labor, reconociendo que en estas actividades puede haber pequeñeces o insignificancias, y también, cosas pequeñas de gran importancia.

Al respecto la persona, como señaláramos anteriormente, puede atender a esto al revelarse la exigencia que le interpela cotidianamente el rostro del Otro —a causa de la sujeción de la persona al Otro—. La atención a las insignificancias redundarían en un amor propio o egoísmo del Mismo, en cambio, las cosas pequeñas que involucran a otros, deben atenderse con cuidado y exigencia. Estas últimas no son meros detalles que aluden al sí mismo, sino que por ser bien hechas o bien atendidas pueden favorecer la vida de otros; y por el contrario, si las descuidamos pueden dañar o entorpecer la vida de otros (aunque en principio para el Mismo no pareciera afectar su propia vida).

Por lo tanto, los diferentes hombres que trabajan, o que laboran o que actúan, pueden mediante la asistencia mutua que participa de la epifanía del rostro, reconocer las pequeñeces de su actividad (las que no debieran detenerse en ellas, pues si no ahondarían en alienación); y asimismo, pueden reconocer las cosas pequeñas en las que conviene esforzarse para superar la escisión de lo propio en el trabajo y la labor.

El cuidado de estas pequeñas cosas muestran que motivadas de fondo por el deseo del Otro, son una instancia valiosa de encuentro con el rostro del Otro en el trabajo y la labor que nos hace actuar eficiente y eficazmente desde los detalles de la vida cotidiana; en los que está presente el rostro del Otro reclamando su cuidado, su atención, pues en ellas el hombre se hace grande mediante la virtud que pone para el bien de todos (autorrealización y heterorrealización juntas). Es en el

esfuerzo de los detalles (ejercicio de virtudes) donde se hacen las grandes cosas (atención a la exigencia del Otro). Esa es la razón fundamental de porqué debe esforzarse en hacerlas cada vez mejor. El trabajo en el amplio sentido, es la continuación de una oración (un discurso que expresa) que se hace eco del cuidado por el otro. A su vez, prolonga y enriquece la *vita activa* (la que no tendría ya un sentido hermético o solipsista, propio del YO cartesiano, que solo él ve que padece). Es en este contexto que hemos señalado donde se siente el reclamo del Otro; la revelación del rostro del Otro es la palabra que nos cuestiona...

“Sólo la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta” (Lévinas, 2000, p. 207).

Por tal motivo, el atender a las cosas pequeñas debidamente es hacer bien las cosas, esforzándonos para corregir los errores y llevar a buen término nuestro trabajo o labor. Pues, ¿de qué otro modo se puede ser efectivo<sup>148</sup> en la vida si no es a través de nuestro deber laboral o del trabajo profesional? Tal efectividad es signo de mejora en las actividades del trabajo y de la labor que se producen mediante las acciones pertinentes, es decir, a través de los *actus humani*.

El hombre cuenta con el Otro para ayudar a reconocer estas cosas pequeñas que tienen nuestro deber cotidiano y auspiciarlas. Pero este reconocimiento y auspicio va obligadamente de la mano del hacer respectivo<sup>149</sup>, que sin la asistencia mutua (del hombre de acción, del *homo faber* y del *animal laborans*) en este mundo no tendrían mayor

---

<sup>148</sup> Nos referimos a la efectividad en el trabajo y en la labor cuando las acciones cometidas logran cumplir con los objetivos planteados en esos ámbitos.

<sup>149</sup> Exigencia que el rostro del Otro impone por sujeción al Mismo.

sentido, debido a que estos hombres encarnan lo pequeño que ha de hacerse para construir el mundo y satisfacer las necesidades que hay en él respectivamente. Además, en sentido de mayor relevancia, con Lévinas habría que decir que tanto el hombre de acción como el *homo faber* y el *animal laborans* son ellos mismos rostros del Otro que, por lo mismo deben ser asistidos, para que a su vez, ellos encuentren el rostro del Otro en quien les asiste.

En síntesis, por esta razón sostenemos que en estas actividades está en juego gran parte de la posibilidad de la heterorrealización social, mediante la exigencia del rostro del Otro, que a su vez produciría, como consecuencia, la autorrealización personal. Pues, en tal exigencia en la relación con el Otro no hay violencia hacia el Mismo, sino al contrario. Pensamos que si cada uno<sup>150</sup> realmente se esforzara por hacer lo propio con rectitud de intención, motivado por el deseo del Otro, estaríamos más próximos a vivir la tan anhelada heterorrealización y autorrealización.

O visto de otra manera, es a raíz de nuestra alienación en el campo de los deberes profesionales y de los oficios que nos impide escuchar el reclamo del rostro del Otro. En consecuencia, la alienación impide el deseo que me permitirá trascender en lo que hago, como una sordera persistente que impide escuchar la exigencia del Otro.

---

<sup>150</sup> Pensamos que una de las grandes fuentes de injusticia social se produce en el momento de realizar mal nuestros trabajos o deberes, tanto por ignorancia como, peor aún, a sabiendas en el momento de omitir o de hacer lo indebido.

#### IV. CONSIDERACIONES FINALES

Pese a que Lévinas, a través de su libro *Totalidad e Infinito*, no quiere determinar *una* moral específica, como observa J. Derrida<sup>151</sup>: que Lévinas no propone leyes o reglas morales sino la esencia de la relación ética en general, suponemos que al traer el pensamiento ético levinasiano al ámbito de *vita activa* (en términos de Arendt), éste se adscribe necesariamente a la moral de prevalencia de la relación de los *actus humani*, es decir, a la relación constructiva de un mundo entre personas; cuya expresión más positiva (de los *actus humani*) es la de los hábitos operativos buenos, pues éstos se presentan como los medios más efectivos para acudir a la exigencia del Otro. Por ejemplo, téngase presente la siguiente cita del autor:

“En las antípodas del sujeto viviente en el tiempo infinito de la fecundidad se sitúa el ser aislado y heroico que produce el Estado por sus virtudes viriles” (Lévinas, 2006, p.311).

Hemos de considerar que en Lévinas hay una abierta intención por tratar de encontrar una salida al reconocimiento del Otro a través de un fundamento distinto de “socialidad”<sup>152</sup>. Tal motivación es causada por el fracaso de la concepción global y sintética de socialidad, entendida ésta como una teoría objetiva de la sociedad (la que, de fondo, ha redundado en una concepción solipsista y alienante de lo humano), debido a que no atiende, al menos de manera efectiva, a las necesidades de contenido de la relación intersubjetiva.

Sobre lo anterior, el autor de *Totalidad e Infinito* se aboca a: primero, poner en valor la necesidad de lo social racional a partir de las

---

<sup>151</sup> Cfr. 2000, p 76.

<sup>152</sup> Cfr. 2000, p.68. La ‘socialidad’ considera sólo el respeto a las libertades de las personas como fundamento para vivir junto con otros.

exigencias mismas de lo intersubjetivo<sup>153</sup>; es por ello que no cabe deducir que habría un esfuerzo por subestimar la razón propiamente tal y la aspiración de la razón a la universalidad (véase Lévinas, 2000, p.69), sino que el énfasis levinasiano es el de tratar de instalarse en la exterioridad de lo intersubjetivo y desde ahí deducir la necesidad de lo social racional. Desde esta perspectiva Lévinas va por el rescate de lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre.

Segundo, tratar de superar el riesgo que entraña la idea del caso del hombre "virtuoso" que se siente "investido" de una misión moralizadora, por la de fomentar una actitud ético-crítica, que a su vez fomenta la virtud a partir del secreto que formaría parte de la intimidad del Mismo, en la que se arraiga la responsabilidad para con el Otro. El secreto<sup>154</sup> es la base de la interrelación humana porque es una manifestación del deseo metafísico por el Otro (aspiración de lo infinito), una exigencia ética que no se puede ceder: "de la que uno no se escapa y que, así, es principio de individuación absoluta" (Lévinas, 2000, p.70). El secreto es lo que vive diariamente el Mismo. De fondo, esta exigencia ética el autor la postula como base de toda acción pública; en consecuencia, la política podría ser controlada y criticada a partir de la ética.

Es importante tener en cuenta que, de acuerdo al planteamiento levinasiano, a la base de sus postulados está presente el deseo metafísico que tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente*

---

<sup>153</sup> Cfr. *Ídem*. p.68.

<sup>154</sup> El secreto es lo esencial de la vida humana: "*lo real no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del secreto, que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a partir de las intenciones interiores. El pluralismo de la sociedad sólo es posible a partir de este secreto*", 2000, p. 68; escrito en cursivas y referido, según Jesús María Ayuso, a Martinus Nijhoff, *Totalité e Infini*, La Haye, Ed. 1974, p.29.

*Otro*. El deseo metafísico tiene así otra intención que el deseo comúnmente entendido: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad, en el sentido de que lo deseado no lo calma, sino que lo profundiza. Este deseo que se profundiza es manifestación de trascendencia del Otro<sup>155</sup>.

En el contexto de nuestro trabajo tratamos de mostrar, de alguna manera, el 'encontrar' al Otro, su rostro, en los quehaceres del mundo: en el trabajo mediante la acción del hombre que comunica; en el quehacer productivo del *homo faber*, y en la actividad de servicio que brinda el *animal laborans*.

Debemos encontrar su rostro en la cotidianidad de los quehaceres, pues el Otro inconmensurable nos busca y exige en medio de nuestras tareas cotidianas, en medio de nuestros deberes. Lévinas señala que mi YO, entendido aquí como un sujeto o persona que se va constituyendo en la relación con el Otro:

"no es simplemente la encarnación de una razón, es precisamente ser capaz de ver el agravio del agraviado o el rostro" (Lévinas, 2006, p.260).

A lo que podríamos añadir que este rostro nos juzga poderosamente y a la vez nos confirma como personas susceptibles de obedecer su mandato de manera responsable, por lo tanto, libre. Por esto mismo, la relación con el Otro no anula la autorrealización de la persona. Al contrario, la fomenta en su exigencia, humanizándola.

Un cierto cuestionamiento que podemos hacer a Lévinas es a propósito de la base que articula la actitud ético-crítica del Mismo, pues no es sino a partir del Mismo que esta se construye. Pero al redundar en el

---

<sup>155</sup> Cfr. Lévinas, 2006, pp.57 y ss.

secreto, ¿cómo es posible sostener que es desde ahí que el Otro provoca la actitud de reclamo ético-crítica, sino es a través de las mismas formas de comunicar que posee el Mismo? Es decir, de fondo no vemos que del todo se supere un cierto solipsismo totalizador. Sí debemos reconocer que hay un esfuerzo por instalar en el centro una forma distinta de encontrar y reconocer al Otro que no es la de un YO que piensa y se responde a sí mismo; sino que un YO que actúa movido por el deseo de la exterioridad, que propone escuchar al que *expresa*; y que, por otra parte, cuestiona las Modernas formas de abordar la exterioridad.

Además, en el ejercicio práctico de la acción discursiva, el Mismo puede ir al encuentro del rostro del Otro mediante los *actos humani*. Especialmente, las virtudes son acciones concretas. Es decir, nuestra vida activa es el cauce más oportuno con el que cotidianamente contamos para colaborar en la resolución de los problemas sociales y para intervenir en la construcción de un mundo más justo. Pues es el espacio en el que debería primar el encuentro con el Otro. Este encuentro es de asistencia y colaboración mutua, fundamentalmente, porque, como hemos señalado, tanto el hombre de acción como el *homo faber* y el *animal laborans* son ellos mismos rostros del Otro, los cuales no lo contienen en totalidad, es decir, no agotan las posibilidades del rostro, pues el rostro siempre va ser expresión de exigencia y vulnerabilidad.

El filósofo de Kaunas nos sugiere volver la mirada al Otro, para encontrarnos *cara a cara* con el Otro, todo lo cual nos obligaría a actuar de la mejor manera<sup>156</sup> para abriarnos a nuevas y mejores posibilidades, en la práctica cotidiana de nuestros quehaceres. Ello nos

---

<sup>156</sup> Cfr. *Ídem*.p.31.

permitiría efectivamente surgir. El encuentro práctico es entonces *cara a cara* con el Otro en nuestros trabajos; ello nos traería como consecuencia la posibilidad de humanizar más esta actividad (y el uso de la técnica que se emplea en él, tecno-ciencia), promoviendo más activamente la autorrealización y heterorrealización. Pero no al modo de una humanidad *ego-céntrica* totalizante –como ha sido hasta hoy, producto de una filosofía-ética tradicional derivada del *ego cogito*—. Es aquí que reconocemos el gran esfuerzo de Arendt y, especialmente, de Lévinas por salir de sí al modo de una humanidad que se da cuenta de la profunda necesidad moral de encontrarse con el Otro, por el deseo del Otro.

Desde el ejercicio de interrelación ético planteado, vemos que podemos obtener un sentido más profundo de nuestras acciones, de nuestras labores, de nuestros trabajos. Junto con lo anterior, vemos la posibilidad de una salida a una marcada alienación del hombre entendido como 'un consumidor' de todo<sup>157</sup>; o como un 'mero constructor de obras', o como un hombre que se dedica a 'pensar aisladamente'. Es el cuestionamiento constante del rostro del Otro (otros) el que nos permitirá promover la generación de las condiciones de reconocimiento y responsabilidad activa en lo que hacemos día a día; y en consecuencia, de bien para sí mismos. Esta condición la posibilita, a su vez, reconocer un *telos* orientado al bien último que promueve la autorrealización de las personas.

Al poner honestamente en perspectiva nuestros esfuerzos en el trabajo y la labor en consideración del Otro, porque así lo exige el Otro, cambia el sentido u orientación del trabajo, pudiendo superarse la actitud que aliena profundamente como resultado de enfatizar el

---

<sup>157</sup> El hombre como consumidor de todo, hace de todo algo que remite a su servicio, produciéndose así un profundo desequilibrio de lo humano, y en consecuencia del Otro.

trabajo sólo como una actividad que responde a necesidades económicas, o de sometimiento de la materia para su explotación<sup>158</sup>. Esta superación, pensamos, introduce una visión de la actividad del trabajo más noble y justa, pues deja de ser un *movimiento hacia sí mismo*, propio del *dominus*, y se abre a la *trascendencia*. Permite plantear la posibilidad de una heterorrealización, que pasa también por la autorrealización de la persona que se torna en discurso constante. Considerar al Otro nos permite, en términos de Melendo, consagrar una concepción del trabajo que resulta dignificada por el hecho de ser tarea de personas<sup>159</sup> -a lo que agregamos— que efectivamente se relacionan en un ámbito especial de *des-inter-est*, es decir, que nos obliga a salir de sí mismos para ser.

Melendo señala que tres son los ingredientes que componen la realidad del buen trabajo: el amor, la tarea misma y sus resultados. Dando un paso más, Melendo señala:

“Entre ellos, el elemento primordial y más digno es el amor: es el que da sentido a los restantes y aquel al que los otros dos se ordenan”<sup>160</sup>.

Ahora bien, este elemento primordial deberíamos entenderlo a la luz de lo que hemos venido señalando, como el *deseo por el Otro*<sup>161</sup>. En consecuencia, podríamos decir que, primero, se generarían las condiciones de superación de la escisión del trabajo en sentido objetivo y subjetivo, debido a que el elemento primordial hace énfasis en la *relación* que se establece entre los sentidos subjetivo y objetivo

---

<sup>158</sup> Sentido objetivo del trabajo que vemos por ejemplo en Adam Smith.

<sup>159</sup> Cfr. Melendo, 1992, p.162

<sup>160</sup> Melendo, 1992, p.189.

<sup>161</sup> Debemos evitar el sentido de amor como confusión de los amantes, pues esta idea carece de la dignidad que respeta la alteridad de las personas. Lévinas advierte que la idea de un amor que sería una confusión entre dos seres es una falsa idea romántica de amor (véase 2000, p.58). Por esto consideramos que es apropiado hablar del *deseo por el Otro*.

del trabajo (no sólo en sentido gnoseológico, sino ético y antropológico), en cuanto a que tal *relación* domine los ámbitos de colaboración.

Segundo, con Arendt podemos decir que quizás es el momento en el que el hombre de acción y habla deba solicitar ayuda al *homo faber* en su más elevada capacidad (así como en la actualidad éste ha ayudado al *animal laborans* a producir objetos para que la labor del *animal laborans* fuese más eficiente y cómoda). Se trata de la ayuda del artista, de poetas e historiógrafos, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría. Entonces, en una suerte de coadyuva mutua el hombre de acción y habla, el *animal laborans* y el *homo faber*,<sup>162</sup> asistiéndose mutuamente podrían difundir las condiciones para ejercitar una vida más justa, más virtuosa, por consiguiente, más tendiente a la plenitud humana sin exclusión de nadie.

La esperanza de algo nuevo para el hombre, necesariamente pasa por la acción (con todas sus incertezas, aludiendo a Arendt), es decir, es a través de los *actus humani* que lo nuevo entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano hasta su muerte. Siendo los actos del hombre un discurso que conecta a todos los hombres, posibilitando a través de este discurso una vía amplia de salvación que remite a la inagotable, o infinita mirada del rostro del Otro.

La primera gran responsabilidad con el rostro del Otro o con los rostros que emanan de él, es mi trabajo. Es por esto que es de justicia hacer bien mi trabajo, pues puede ser una herramienta eficaz para atender a las exigencias del rostro; con él (trabajo), contribuyo a la heterorrealización. Es decir, el trabajo es el medio de promoción más

---

<sup>162</sup> Arendt, 1998, p.191.

efectiva para con otros, cuando este se hace bien. Si el bien que proporcione el trabajo está dentro de las exigencias del Otro, el trabajo denotará la actitud de escuchar su demanda y, en segundo lugar, me ayudará a ser mejor persona; pues si no es por el Otro ¿cómo puedo mejorar?



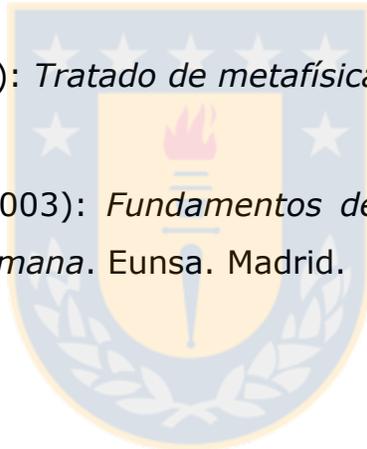
## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ÁLVAREZ Dorronsoro, Javier: "El trabajo a través de la historia". Artículo revisado el 10 de octubre de 2014 en: <http://www.filosofia.net/materiales/num/numero9a.htm>.
2. AQUINO, Tomás (1994): *Suma de Teología II, Partes I-II*, Biblioteca Autores Cristianos (B.A.C). Madrid.
3. \_\_\_\_\_: *Suma Teológica. Lo voluntario y lo involuntario*. Revisado en septiembre de 2014 en: <http://hjg.com.ar/sumat/b/c6.html>.
4. ARISTÓTELES (2003): *Ética Nicomáquea Ética Eudemia*. Biblioteca Clásica Gredos. Traducción y notas de Julio Pallí e introducción de Emilio Lledó. Madrid.
5. \_\_\_\_\_ (1988): *Política*. Editorial Gredos, Madrid.
6. ARENDT, Hannah (1998): *La condición humana*. Tr. Ramón Gil Novales. Paidós. Barcelona.
7. \_\_\_\_\_ (1999): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Editorial Lumen. Barcelona. Versión pdf revisada el 19 octubre de 2014. Revisada en: [http://fadeweb.uncoma.edu.ar/viejo/carreras/materiasenelweb/a/bogacia/teoria\\_del\\_derecho\\_II/fichas/Arendt,%20Hannah%20-%20Eichmann%20en%20Jerusalen.pdf](http://fadeweb.uncoma.edu.ar/viejo/carreras/materiasenelweb/a/bogacia/teoria_del_derecho_II/fichas/Arendt,%20Hannah%20-%20Eichmann%20en%20Jerusalen.pdf)

8. \_\_\_\_\_ (2008): *De la historia a la acción*. Editorial Paidós. Barcelona.
9. BOECIO, Severino (2011): *De Persona et Duabus Naturis*, Sobre la persona y sus dos naturalezas. Revisado el 11 octubre de 2014. Publicación en formato pdf por Francisco Molines Maraver en: <http://biblio.upmx.mx/tesis/137737.pdf>
10. CHOZA, Jacinto (1989): *Manual de antropología filosófica*. Rialp. Madrid.
11. \_\_\_\_\_ (1990): *La realización del hombre en la cultura*. Rialp. Madrid.
12. GARCÍA-HUDOBRO, Joaquín (2007): *El anillo de Giges, una introducción a la tradición central de la ética*. Rialp. Madrid.
13. GOÑI, Carlos (2002): *Tecnología y deshumanización*. Ediciones Palabra. Madrid.
14. HEIDEGGER, Martín (1993): *Ciencia y Técnica*, conferencia "La pregunta por la técnica" (de 1953), en. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
15. ISAACS, David (2006): *La educación en las virtudes humanas y su evaluación*, México. Minos III Milenio Editores.

16. LÉVINAS, Emmanuel (2006): *Totalidad e Infinito*. Tr. Daniel E. Guillot. Salamanca, Ediciones Sígueme. 7ª edición.
17. \_\_\_\_\_ (2000): *Ética e Infinito*. Editorial A. Machado Libros. Colección La balsa de la medusa. Madrid.
18. MARTÍ, Gabriel (2009): "Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada"; revisado en pdf. el 17/08/2014.
19. MELENDO, Tomás (1992): *La dignidad del trabajo*. Rialp. Madrid.
20. \_\_\_\_\_ (2005): *Lo radical y la libertad*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Depto. de filosofía de Universidad de Navarra.
21. PÉREZ, Juan A. (1991): *Teoría de la acción humana en las organizaciones. La acción personal*. Rialp. Madrid.
22. PIPER, Joseph (1983): *El ocio y la vida intelectual*. Rialp, 5ª ed. Madrid.
23. RODRÍGUEZ, Pedro (1986): *Vocación, trabajo, contemplación*. Eunsa. Pamplona.
24. SPAEMANN, Robert (1980): *Crítica de las utopías políticas*. Eunsa. Pamplona.

25. \_\_\_\_\_ (2005): "El dolor tiene sentido", *Humanitas* N°37 pp. 28-47. Revista de antropología y cultura cristiana. PUC. Santiago de Chile.
26. SMITH, Adam (1958): *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. F.C.E. México.
27. TAYLOR, Frederick (1981): *Los principios de la administración científica*. Ateneo. Buenos Aires.
28. WAHL, Jean (1960): *Tratado de metafísica*. F.C.E. México.
29. YEPES, Ricardo (2003): *Fundamentos de Antropología, un ideal de la excelencia humana*. Eunsa. Madrid.



## Fuentes complementarias

30. ARENDT, Hannah (1987): *Los orígenes del totalitarismo*. Vols. 1. Antisemitismo. 2. Imperialismo y 3. Totalitarismo. Tr. Guillermo Solana. Alianza Universidad. Madrid.

31. BLANCHARD, Francis (1996): *El Trabajo en la Historia*. Séptimas jornadas de estudios históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca.

32. Juan Pablo II (2000): *Laborem Exercens*. Carta Encíclica sobre el trabajo humano. Ediciones San Pablo. Santiago de Chile.

33. PARIAS, Louis-Henri (1965): *Historia general del trabajo*, IV volúmenes. Tr. del francés de Joaquín Romero Maura. Editorial Grijalbo. Barcelona.

34. PEÑA, Jorge Vial: "Mística ojalatera y realismo en la santidad de la vida ordinaria". Revisado el 11 de enero de 2013. En:  
[www.unav.es/bvcedej/sites/default/files/pdfs/XUNAV\\_D072390\\_7793.pdf](http://www.unav.es/bvcedej/sites/default/files/pdfs/XUNAV_D072390_7793.pdf) de JP Vial - 2002.

35. UDY, Stanley (1970): *El trabajo en las sociedades tradicional y moderna*. Traducción de Flora Setaro y revisión de Juan José Llach. Amorrortu editores. Buenos Aires.

36. JAEGER, Werner (1980): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. F.C.E. México.

