

# Ética, economía y trabajo

## Su interrelación a partir de una filosofía de la gratuidad

por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

Desde hace unos años el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica ha venido elaborando una *filosofía de la gratuidad*<sup>1</sup>. Pues la considera como horizonte válido para pensar *inculturadamente* los problemas del hombre desde el contexto social y cultural latinoamericano<sup>2</sup>. Un desafío especial le plantean los temas de economía y trabajo, ya que, a primera vista, parecen tener poco que ver con la gratuidad.

Pues bien, hoy en día se están discutiendo en distintas partes del mundo, y también en nuestra América, tanto los problemas de la ética económica en general, como, en particular los del trabajo y el desempleo. Así es como se busca que la ética tenga mordiente histórica aun en las realidades económicas y laborales, a fin de que no se constituyan ni se pongan en práctica prescindiendo de la ética, sino que ésta influya eficazmente en los acuciantes temas del desarrollo humano, la pobreza y desempleo estructurales, la contraposición cada vez mayor entre incluidos y excluidos por el sistema económico, etc.

De ahí que un punto candente de la reflexión filosófica e interdisciplinaria actual sea la interrelación entre ética, economía y trabajo.

<sup>1</sup> Hasta ahora el Equipo ha publicado las obras siguientes: I. Ellacuría-J.C. Scannone (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1992; J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993; J.C. Scannone-M.F. de Aquino-G. Remolina (comps.), *Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*, Bogotá, 1995; J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina*, Bogotá, 1996; está en preparación un quinto volumen: *Ética y economía. Reflexiones ético-sociales desde América Latina*, donde aparecerá publicado, quizás con retoques, el presente trabajo.

<sup>2</sup> Sobre la temática de la inculturación de la filosofía, ver mi artículo: "Para una filosofía inculturada na América Latina", *Síntese Nova Fase* 20 (1993), 807-820.

Deseo aquí abordarla *desde la perspectiva de una filosofía de la gratuidad*.

Para un primer acercamiento a esa problemática me serviré de las reflexiones de Emmanuel Levinas sobre economía, trabajo y ética en *Totalité et Infini* (1). En segundo lugar las complementaré con otras consideraciones antropológicas no levinasianas acerca del trabajo y su relación con la gratuidad (2). Por último, cambiaré el nivel de mi discurso para apuntar algunas sugerencias acerca del actual problema del *trabajo y el desempleo* en América Latina, en los albores del Tercer milenio (3).

### 1. Economía y trabajo entre el goce de la vida y el lenguaje

En la segunda parte de su obra *Totalité et Infini* (TI)<sup>3</sup> Levinas aborda el tema de la *economía*, en el doble sentido de esa palabra (el etimológico -de *oikos*: casa- y el actual) y, dentro de esa temática, la del trabajo.

"Vivimos de 'buena sopa', de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueño, etc..." -dice Levinas (TI 82). Ese "vivir de..." dichos elementos todavía no indica distancia o separación con respecto a éstos, sino solamente vida y goce, sensibilidad. Claro está que -como lo especificará luego Levinas en *Autrement qu'être*<sup>4</sup>- la sensibilidad implica ya *exposición* al otro y, por lo tanto, una primera relación (ética) con él; pero en *Totalité et Infini* se trata ante todo de la vida y el gozar de ella, anteriores al trabajo y a la posesión (propiedad).

Dicho sea de paso, y sin pretender atribuirlo a Levinas, ese primer ámbito del "vivir de..." y de la mutua exposición entre los hombres, da base -según mi opinión- a la "destinación común de los bienes" (materiales, histórico-culturales...) de los cuales "nosotros que estamos en la tierra"<sup>5</sup> (el otro, los otros, yo) *vivimos* y gozamos. El estar

<sup>3</sup> Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, 1961 (en castellano: Salamanca, 1977). Cito la 3. edición francesa, La Haye, 1968, con traducción propia. Para una bibliografía sobre Levinas, prácticamente completa hasta su publicación, cf. R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire*, Paris, 1986.

<sup>4</sup> Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye, 1974 (en castellano: Salamanca, 1987).

<sup>5</sup> Sobre la destinación común de los bienes (de profunda raigambre patristica), cf. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, cap. IV. Acerca del "nosotros estamos en la tierra" cf. C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral*, San

en la tierra, la vida y el común "gozar de" son metafísicamente anteriores no sólo a una experiencia de la hostilidad del mundo (sólo comprensible a partir del gusto de vivir: TI 123) sino también anteriores al trabajo y a la propiedad basada en éste.

Pero el goce animal del yo separado y egoísta es amenazado por la inseguridad del porvenir. Pues "la dicha del goce es más fuerte que toda inquietud, pero la inquietud puede turbarla: he ahí el desajuste (*décalage*) entre lo animal y lo humano" (TI 123). "Esa inseguridad -continúa diciendo Levinas- ...es vivida en el instante del goce como el cuidado del mañana" (TI 124). La preocupación por el futuro esencialmente incierto de la sensibilidad, plantea entonces la necesidad tanto del recogimiento en la intimidad de la Casa, como del trabajo y de la propiedad, que (para Levinas como para Locke y León XIII)<sup>6</sup> es fruto del trabajo, y que se guarda en la morada.

Pues, para que el porvenir se dé como un *aplazamiento* del disfrute inmediato y también de imprevisibles sorpresas ingratas (a fin de prevenirlas), "el ser separado debe poder recogerse y tener representaciones. El *recogimiento* y la *representación* se producen concretamente como *habitación en una morada* o una Casa" (ibid.).

Así se hace posible que el trabajo arranque las cosas a los elementos y descubra el mundo. Pero "ese tomar (*saisie*) original, ese emprendimiento del trabajo, que suscita las cosas y transforma la naturaleza en mundo, supone, como la contemplación de la mirada, el recogimiento del yo en su morada" (TI 130). Entonces el trabajo "diseña la separación bajo las especies de la independencia económica" y aprovecha la dilación del disfrute para dominar la incertidumbre del porvenir instaurando la *posesión* (ibid.). A su vez, la posesión sitúa la cosa en mi Casa como un tener, confiriéndole así un ser de mera apariencia, pues "la cosa mía o de un otro (*à moi ou à un autre*), no es en sí", y "porque no es en sí, la cosa puede ser cambiada y, en

Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978, y mi obra: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990. Angel Garrido, en su tesis doctoral: *Fundamentos, exposición y testimonio de la relación ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Universidad de Buenos Aires, 1996, para explicar la filosofía levinasiana, usa a veces la categoría del "estar", propia de Rodolfo Kusch, empleada también en los citados trabajos de Cullen y Scannone.

<sup>6</sup> Sobre la historia de la comprensión filosófica del trabajo cf. M. Riedel, "Trabajo", en: *Conceptos fundamentales de la filosofía III*, Barcelona, 1977, 513-524.

consecuencia, ser comparada, cuantificada y, por consiguiente, perder ya su misma identidad, reflejarse en el dinero". "Tener, mercancía que se compra y se vende, la cosa se revela en el mercado como susceptible de pertenecer, de ser cambiada y, por eso mismo, convertible en dinero, susceptible de dispersarse en el anonimato del dinero" (TI 136)<sup>7</sup>.

Ahora bien, la Casa (*oikos*) -que nos cobija del porvenir inseguro y desde la cual se nos posibilitan el trabajo, la posesión, el intercambio del mercado y el dinero- "se produce en la dulzura y el calor de la intimidad", que no se da ya sólo en el orden de la sensibilidad ni como mero estado de alma subjetivo sino como relación (metafísica y ética) con Otro "que se *revela* precisamente -y por su alteridad- no en un choque negador del yo, sino como el fenómeno original de la dulzura": el recogimiento en la Casa (familia) se da gracias a la acogida por el rostro femenino (la esposa, la madre<sup>8</sup>), de modo que "la intimidad de la morada que rinde posible la separación del ser humano, supone así una primera revelación del Otro" (TI 124). En otro lenguaje y contexto se podría afirmar, con Juan Pablo II, que el trabajo y la propiedad (con todas sus consecuencias) se refieren esencialmente a la familia<sup>9</sup>.

Por lo tanto el retirarse con respecto a los elementos de los que se vive -la separación que me constituye como hombre- y el "aplazamiento que es el tiempo mismo" (TI 145), así como las instancias "económicas" (en el doble sentido de la palabra) que de ahí se derivan, implican como metafísicamente anterior la relación con algo de lo que *no vivo* (porque no es un elemento más), a saber, "la relación con Otro que me acoge en la Casa, la presencia discreta de lo Femenino" (TI 145). Por consiguiente la economía (y, con ella, el trabajo, la propiedad, el intercambio y el dinero) se arraigan y encuadran desde su mismo origen humano, en relaciones éticas de gratuidad y alteridad, al menos las de la familia.

Pero ni la primera exposición mutua del nosotros en el arraigo común en la tierra y a la vida, ni "la primera revelación del Otro" en la discreción del rostro femenino (de la esposa, de la madre..., en la familia) dan cuenta de la relación total de la economía, de la propiedad

<sup>7</sup> Desde otro enfoque filosófico, ver, sobre la relación entre dinero y trabajo: V. Mathieu, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1990.

<sup>8</sup> Levinas habla de la esposa, la mención de la madre corre por mi cuenta. Sobre esta última relación cf. H.U. von Balthasar, "Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes", *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln, 1967, pp. 15 ss. (en la edición castellana cf. pp. 41-50).

<sup>9</sup> Cf. Juan Pablo II, *Laborem exercens* Nro. 10.

y de su fuente: el trabajo, con la gratuidad de las relaciones éticas de alteridad. Pues además todas esas instancias económicas se encuadran en la comunicación (lenguaje) con los Otros (aun fuera de la Casa) y en el mutuo reconocimiento interhumano (ético, social y jurídico, aun de la posesión misma), aunque dicha comunicación puede ser libremente rota por la violencia. De paso sea dicho que para Levinas el lenguaje implica, en el Decir como distinto de lo Dicho, relaciones éticas de alteridad, trascendencia y gratuidad.

Así es como, según Levinas, "la posesión misma reenvía a relaciones metafísicas más profundas. La cosa no resiste a la adquisición; los otros poseedores -aquellos a los que no se puede poseer- impugnan (*contestent*) y por ello mismo pueden consagrar la posesión misma. De suerte que la posesión de las cosas concluye en un discurso. Y la acción, por encima del trabajo que supone la resistencia absoluta del rostro de otro ser, es mandamiento y palabra -o violencia del asesinato" (TI 136). Aún más, yo diría, con Karol Wojtyła<sup>10</sup>, que el trabajo mismo ya es, además de transformación de la naturaleza, acción (*praxis*) que no sólo transforma la naturaleza sino también al mismo trabajador y su relación social y cultural con los Otros en el seno del nos-otros.

Por otro lado, las eventuales impugnación y reconocimiento de la propiedad privada por los otros en el marco del lenguaje ya está suponiendo no sólo el giro institucional (sociojurídico), que trasciende una racionalidad económica del mero interés, sino también el giro comunicativo (ético-lingüístico), que la abre a la gratuidad. De ambos giros de la racionalidad económica habla Peter Ulrich en su libro *Transformación de la razón económica*<sup>11</sup>.

Así es como, en la línea arriba insinuada (del rostro indiscreto de los Otros, que cuestionan o confirman la posesión, ya no sólo en la línea del discreto rostro femenino, que comparte, en la intimidad de la Casa, la posesión misma), Levinas da un paso más en la comprensión de la interrelación entre economía y ética. Pues, así como para que se

<sup>10</sup> Cf. K. Wojtyła, "Il problema del costituirsi della cultura attraverso la 'prassi' umana", *Rivista de Filosofia Neoscolastica* 69 (1977), 513-524.

<sup>11</sup> Cf. P. Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschritts-perspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern-Stuttgart, 3. ed., 1993. Ver mi comentario a esa obra: "Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica", *Stromata* 51 (1995), 261-285, así como mi artículo: "Desarrollo humano. Replanteamiento a partir de la filosofía", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* Nro. 443, 197-204.

dieran el trabajo y la posesión era necesario previamente el recogimiento en la interioridad de la morada por la acogida discreta del Otro (femenino), de modo semejante, "para que yo pueda librarme de la posesión misma instaurada por la acogida de la Casa, para que yo pueda ver las cosas en sí mismas, es decir, representármelas, rehusar tanto el goce como la posesión, es necesario que yo sepa *dar* lo que poseo". "Pero para eso es necesario que yo encuentre el rostro indiscreto de Otro que me ponga en cuestión. Otro -absolutamente otro- paraliza la posesión que él impugna por la epifanía en su rostro. No puede impugnar mi posesión sino porque me aborda, no desde fuera, sino desde lo alto" (TI 145).

Y añade nuestro autor: "A la puesta en cuestión de mí yo, coextensiva con la manifestación del Otro en su rostro -nosotros la llamamos lenguaje. A la altura desde donde viene el lenguaje, nosotros la designamos con el nombre enseñanza" (TI 146). Ya no se trata sólo del "tú" en el ámbito íntimo de la familia y la amistad, sino del "Usted" (*vous*) que, por más físicamente pobre, débil e impotente que sea, por su alteridad está en altura ética con respecto a mí, y me enseña, como mi Maestro, "esa misma altura que equivale a su exterioridad, la ética" (ibid.). Luego Levinas se referirá también al "él" o tercero -es decir *todo otro* hombre-, a quien diviso a través del rostro de este Otro concreto [es decir, del "Usted"], tercero que dará la base para plantear las relaciones *institucionales* de justicia<sup>12</sup>.

Más arriba, cité a Levinas cuando afirma: "el ser separado debe poder recogerse y tener representaciones. El *recogimiento* y la *representación* se producen concretamente como *habitación en una morada* o una Casa" (TI 124). Pero luego sólo hablé de la Casa posibilitada por la presencia de lo Femenino, y del trabajo y la posesión, a su vez posibilitadas por la Casa (en el orden de la praxis). Sin embargo ese mismo texto dice que el recogimiento de la Casa también hace posible la *representación* contemplativa, es decir, la *universalización* teórica.

Para lograrla, la Casa es necesaria, pero no suficiente. Se necesita asimismo liberarse de la atadura práctica (del trabajo y) de la posesión. Y esa liberación sólo se da por el cuestionamiento indiscreto del Otro (que carece de la discreción del "tú"), por su enseñanza ética y el lenguaje. Claro está que éstos pueden darse también en la Casa, en

<sup>12</sup> Sobre ese tema en Levinas, cf. R. Burggraeve, "The Ethical Base for a Humane Society According to Emmanuel Levinas", en: id., *Emmanuel Levinas*, Leuven, 1981, 5-57. El "*vous*" distingue a Levinas de Martin Buber y su filosofía dialógica del "tú".

diálogo con el "tú", pero a veces la intimidad oculta discretamente la exterioridad, altura y trascendencia éticas del "tú" familiar en cuanto Otro. De ahí la necesidad del rostro indiscreto del Otro (a saber, del "Usted" extraño a la Casa: el extranjero, el pobre, el huérfano, la viuda...) <sup>13</sup>.

Así es como Levinas sigue profundizando lo dicho sobre la interrelación entre economía y ética: "La representación toma su libertad con respecto al mundo que la nutre, de la relación esencialmente moral -con Otro" (TI 146). "El despliegue positivo de esa relación pacífica sin frontera o sin ninguna negatividad, con el Otro, se produce en el lenguaje" (TI 147). "Pero la trascendencia del rostro no se da fuera del mundo, como si la economía...se diera por debajo de una especie de contemplación beatífica del Otro". "La 'visión' del rostro como rostro, es una cierta manera de habitar en una casa, o...una cierta forma de vida económica. Ninguna relación humana o interhumana podría darse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada: el recogimiento en una casa abierta a Otro -la hospitalidad- es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano y de la separación, él coincide con el Deseo (*Désir*) del Otro absolutamente trascendente" (ibid.).

Pues ya en la intimidad discreta de la familia se da dicha trascendencia ética, aunque ella sólo se manifiesta clara y explícitamente en la alteridad "indiscreta" del Otro exterior, sobre todo "del pobre, el extranjero, el huérfano y la viuda". Mas Levinas añade: "Pero el ser separado puede encerrarse en su egoísmo" (TI 147). Puedo abrir las puertas y ventanas de mi Casa, pero también cerrarlas. Ambas posibilidades nos son esenciales, sin contradicción formal.

Sin embargo el lenguaje muestra que sólo la relación positiva con el otro no contradice (yo diría con Apel: pragmáticamente) <sup>14</sup> al lenguaje y a la Casa misma. Pues -según lo afirma Levinas- es posible estar al mismo tiempo "hablando a los 'otros' y sustrayéndose a la palabra" (TI 148). Con la ética del discurso se podría asimismo afirmar

<sup>13</sup> Sobre la relación entre "el rostro del pobre" y el horizonte metafísico y ético de la gratuidad, ver mis trabajos: "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", y "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en: *Irrupción del pobre*, op. cit. en la nota 1, respectivamente, pp. 123-140 y 213-239.

<sup>14</sup> Aludo sobre todo a: K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vol., Frankfurt, 1976. Sobre este autor, ver mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, en especial, caps. 6 y 7.

que el lenguaje presupone pragmáticamente -como su condición de posibilidad- la comunidad de comunicación, y ésta, el mutuo respeto ético en la justicia, aun económica<sup>15</sup>. Conculcarla implica, por lo tanto una contradicción consigo mismo y con el mismo acto de comunicarse por el lenguaje (y, añadiría yo, por el trabajo). Pero, como lo dice Levinas, ésta es la "condición del hombre, la posibilidad de la injusticia y el egoísmo radical, la posibilidad de aceptar las reglas de juego, pero de trampear" (TI 148).

Como ya se dijo, Levinas es bien consciente de que la relación metafísica (que para él coincide con la ética), es decir, "la relación con otro[,]" no se produce fuera del mundo, sino que pone en cuestión al mundo poseído. La relación con otro, la trascendencia, consiste en decir el mundo a Otro. Pero el lenguaje realiza (*accompli*) la puesta en común original -la cual se refiere a la posesión y supone la economía" (TI 148). (Me parece oír, con otras palabras, la afirmación patrística y pontificia de la destinación común de los bienes, fundándola en el hecho originario del lenguaje como relación con el Otro).

Por ello continúa el mismo autor: "El lenguaje que la designa [la cosa] a otro, es una desposesión originaria, una primera donación. La generalidad de la palabra instaura un mundo común. El acontecimiento ético situado a la base de la generalización, es la intención profunda del lenguaje" (TI 148-9). "La generalización es una universalización -solamente que la universalización no es la entrada de una cosa sensible en un *no man's land* de lo ideal, no es puramente negativa como un renunciamiento estéril, sino que es el ofrecimiento del mundo al otro. La trascendencia no es una visión del Otro- sino una donación originaria" (TI 149).

Lo común de la comunidad de comunicación en el lenguaje no se reduce, por lo tanto, al ámbito del sentido y al intercambio de palabras, sino que también se expresa y fundamenta en la comunidad y comunicación económicas de bienes. Tales consecuencias se asemejan a las encontradas por Bartomeu Melià -dialogando con Apel y Adela

<sup>15</sup> Para una mutua fecundación entre el pensamiento ético de Apel y el de Levinas, ver, además de los capítulos citados en la nota anterior: M. Olivetti, "El problema de la comunidad ética", en: J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-221, junto a las actas de un encuentro en el que participó Levinas.

Cortina- en la que él llama "filosofía guaraní"<sup>16</sup>, la cual supone la comunicación tanto de palabras como de bienes económicos (concepción antropológica extensible también a la de muchas culturas indígenas latinoamericanas, que viven profundamente la gratuidad y la reciprocidad)<sup>17</sup>. Ello es así porque en todos esos casos se suponen comprensiones convergentes de quién es el hombre, que -con más o menos aproximación- pueden basar una metafísica de la gratuidad y del nosotros. Según la terminología de Miguel Manzanera se trata de la *nostridad*<sup>18</sup>.

Antes de seguir adelante resumiré lo que Levinas dice acerca de la relación entre economía y ética, a fin de comprender mejor la que se da entre trabajo y gratuidad. 1) En la base está la primera exposición mutua entre los hombres (comunicativa y ética *avant la lettre*) en el disfrute del "vivir de..." sensible común, correspondiente -en otras terminologías- al "nosotros estamos en la tierra" y a la destinación común de los bienes; 2) en segundo lugar se da la relación ética y gratuita con el rostro discreto del "tú", que nos acoge en la intimidad de la Casa, fundamento de la vida económica, el trabajo y la posesión; 3) en tercer lugar se da el cuestionamiento ético del rostro indiscreto del Otro (preferencialmente del pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda) en el lenguaje y la altura ética, cuestionamiento que nos libera de la posesión misma para la gratuidad de la donación tanto de palabras como de bienes.

## 2. Trabajo y gratuidad más allá de la filosofía de Levinas

Levinas muestra admirablemente dichos tres aspectos de la interrelación entre ética (y metafísica) y economía, encuadrando en ella

<sup>16</sup> Cf. B. Melià, "La comunidad de comunicación en K.-O. Apel y en la filosofía guaraní", en: *Hombre y Sociedad*, op. cit. en la nota 1, pp. 23-26.

<sup>17</sup> Por ejemplo, ver: P. de Velasco, "Fiesta y trabajo. Oposición entre culturas", en: *Para una filosofía desde América Latina*, op. cit. en la nota 1, pp. 141-172.

<sup>18</sup> Entre otros trabajos suyos, cf. "Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación", en: *Hombre y Sociedad*, op. cit. en la nota 1, pp. 91-133. Según Gerardo Remolina, las categorías más importantes elaboradas por el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, son las de "gratuidad" y "nostridad" (cf. *Sociedad civil y Estado*, op. cit. en la nota 1, p. 254). Ver también: C. Cullen, *Reflexiones desde América III. Yo y Nosotros, el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica*, Rosario, 1987.

el tema del trabajo. Sin embargo tiende a *reducirlo* a éste al momento "egoísta" de la "captación" (*saisie*) del mundo que da base a la posesión: "La posesión, obrando, reduce a lo Mismo lo que, a primera vista, se ofrece como otro. La existencia económica (así como la existencia animal)...permanece en lo Mismo. Su movimiento es centrípeto" (TI 150). Con todo, luego se pregunta: "¿Pero la obra no manifiesta esa interioridad hacia afuera? ¿Las acciones,... los objetos utilizados y fabricados, no narran a su autor? Ciertamente, pero sólo si han revestido la significación del lenguaje que se instituye más allá (*par delà*) de las obras". Aquí se plantea el problema -también abordado por Ricoeur<sup>19</sup>- de la interrelación entre trabajo y palabra. Al menos dos serían, a mi entender, las deficiencias de la filosofía levinasiana del trabajo en relación con la gratuidad: en primer lugar, no aplicarle la relación de *alteridad ética* propia de la expresión; y, segundo, no mostrar la dignidad gratuita del trabajo como *automediación* del sí-mismo.

## 2.1. Trabajo y lenguaje

Levinas no reconoce que también en el actuar, obrar y trabajar se da una especie de *Dire*, y no sólo *lo* actuado, obrado y trabajado, semejante al *Dit*. Por consiguiente, también en el trabajo en cuanto actuar (*praxis*), se dan mediación de sentido, significación y palabra y, por lo mismo, la relación ética con Otro<sup>20</sup>.

Para Levinas "el obrero no tiene en sus manos todos los hilos de su propia acción. Se exterioriza por actos ya en cierto sentido marcados. Si sus obras liberan signos, éstos se descifran sin su ayuda. Si él participa de ese desciframiento, él habla. Así es como el producto del trabajo no es una posesión inalienable y puede ser usurpado por otro. Las obras tienen un destino independiente del yo, se integran en un conjunto de obras: pueden ser intercambiadas, es decir, estar en el anonimato del dinero. La integración en un mundo económico no compromete la interioridad, de la cual proceden las obras" (TI 150-151). "El trabajo permanece económico. Viene de la casa y retorna a ella, movimiento de la Odisea en la cual la aventura corrida en el mundo no

<sup>19</sup> Cf. P. Ricoeur, "Travail et Parole", en: id., *Histoire et Vérité*, Paris, 3. ed., 1964, 210-233.

<sup>20</sup> En el art. cit. más arriba, Karol Wojtyła hacer ver cómo en el trabajo se unen *póiesis* y *praxis* (en el sentido aristotélico); también cf. mi libro: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, caps. 8 y 9.

es sino el accidente de un retorno" (TI 151). Según Levinas, sólo el lenguaje -despojando de su espesor de producto lingüístico- trasciende ese retorno.

Pero, como ya lo dije criticándolo, el trabajo, aunque no se reduce a mediación de sentido y ésta no se reduce al trabajo<sup>21</sup>, es *expresión* también por sí mismo, en cuanto *acto* humano, y no sólo por su inserción en el lenguaje. Por consiguiente, como acto implica por sí mismo trascendencia hacia el Otro, la cual queda como condensada en la obra, pero no se identifica con ella.

En cambio Levinas afirma: "El Mismo no es el Absoluto, su realidad que se expresa en la obra está ausente de su obra; su realidad no es total en su existencia económica. Solamente abordando al Otro yo asisto a mí mismo" (TI 153). "En el discurso yo me expongo a la interrogación del Otro y esa urgencia de la respuesta...me engendra para la responsabilidad; como responsable yo me encuentro llevado a mi realidad última" (*ibid.*).

Para Levinas el yo se dice auténticamente no en nominativo sino en acusativo, como respuesta (ética) responsable al otro: "¡Heme aquí!": el *autós* (sí-mismo) auténtico es don recibido y acogido como "me" en el lenguaje<sup>22</sup>. Pero dicho autor no acepta al trabajo como expresión y mediación de sentido.

Por mi parte, en cambio, con Henrique de Lima Vaz reconozco el trabajo también como expresión -aunque sin reducirse a ésta- y, con Levinas, afirmo que el sentido se da primariamente en cuanto llamado ético recibido desde el Otro. Por lo tanto, el trabajo como expresión propia que responde a la interpelación del Otro (por ejemplo, de los hijos o la esposa, o la comunidad, etc., para quienes se trabaja) implica responsabilidad ética por el otro al mismo tiempo que por sí. No se niega el momento interesado y egocéntrico del trabajo, pero se lo ubica, reinterpreta y transforma dentro del momento de comunicatividad, alteridad y gratuidad. Lo económico no es tomado en su integralidad humana sino en su interrelación con lo lingüístico-cultural, social, político y ético.

<sup>21</sup> Sobre ese punto cf. P. Mella, "El trabajo como mediación del sentido. A propósito de la obra de H.C. Lima Vaz", en: *Hombre y Sociedad*, op. cit. en la nota 1, pp. 55-67; allí pueden consultarse las obras de Lima Vaz sobre dicha temática.

<sup>22</sup> Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit. en la nota 3, p. 159; id., "Dieu et la Philosophie", *Le Nouveau Commerce* Nro. 30-31 (1973), pp. 121, 116.

## 2.2. Trabajo y automediación

Otro aspecto es también descuidado por Levinas, a saber el hecho de que el trabajo sea también *automediación*, es decir, actualización y *autohumanización* del hombre, *praxis*, no sólo *póiesis*.

De modo que, aunque se acepte con Levinas que el origen del sentido viene del otro, se debe reconocer también la automediación del sí-mismo<sup>23</sup>. Ésta se da ante todo, pero no exclusivamente, como respuesta responsable al otro; y se da no sólo por la palabra sino también por el trabajo en cuanto éste es creación humana y *autoexpresión* del hombre.

Así es como la humanización de la naturaleza por el trabajo es acompañada por la autorrealización y actualización del sí-mismo del trabajador, aunque esa automediación se dé ante todo como respuesta responsable a la interpelación del Otro a trabajar (en primer lugar, la de la propia familia en el interior de la Casa; pero también, la del rostro extraño del Otro, que lleva al sí-mismo como trabajador a abrirle la hospitalidad de su Casa).

En conclusión: la dignidad del trabajo reside principalmente en su carácter de humanizador del hombre y de su aptitud para actualizar su humanidad en un triple sentido: 1) en cuanto el trabajo es *póiesis* y transforma la naturaleza para cubrir las necesidades del hombre; 2) en cuanto es *praxis* inmanente de autorrealización creativa del mismo hombre; y 3) en cuanto es *praxis* trascendente de comunicación gratuita con los otros hombres, de mutuo reconocimiento entre ellos a través de sus obras, y raíz de donación de éstas a los otros tanto en el ámbito de la familia como en el de la sociedad.

Pero esos tres aspectos no se dan yuxtapuestos sino encuadrados uno en el otro e interrelacionados. Sólo así el trabajo del hombre es verdadera y plenamente trabajo *humano*.

## 3. Trabajo y desempleo hoy en América Latina

Hasta aquí nuestro discurso ha sido filosófico. En ese nivel parece posible y verdadero reconciliar la economía con la ética, y el trabajo con la gratuidad. Aún más, así se tienen las herramientas teóricas para juzgar la situación actual del trabajo en el mundo y, especialmente, en nuestra América. Las últimas reflexiones de este estudio tratarán de

<sup>23</sup> Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990. Desde Levinas es posible repensar el "soi-même" de Ricoeur, así como éste lo hace con la "alteridad" de Levinas.

cotejar la comprensión filosófica del trabajo arriba expuesta con su situación actual.

Hoy se añade al problema moderno del trabajo alienado como mercancía, el problema -que quizás podríamos llamar postmoderno- del *desempleo*, no sólo causado entre nosotros por los ajustes estructurales emprendidos por los gobiernos latinoamericanos y por la nueva relación entre sociedad, Estado y mercado que de ahí resulta, sino también por la actual globalización de la economía y el desempleo estructural en el nivel mundial<sup>24</sup>.

Por otro lado aparecen en el ámbito microeconómico latinoamericano empresas autogestionadas de trabajadores, pre-cooperativas, huertas comunitarias y otras formas de economía popular de solidaridad, en las cuales se viven tanto el "factor C" (comunidad) como el trabajo, en forma más humana, participada y solidaria<sup>25</sup>, pero a las cuales parecería faltarles la suficiente eficacia económica, al menos para poder presentarse como alternativas viables también en el nivel macro.

En relación con esos hechos vislumbro algunas pistas de respuesta a la actual problemática del trabajo, que son sólo eso: meras pistas, pero que convendrá tener en cuenta: 1) la posibilidad de la *economía popular de solidaridad* como alternativa para un sector de la microeconomía latinoamericana; 2) la distinción en la unión entre *actividad de significado social y remuneración vital*, como se la están planteando algunos pensadores sociales europeos.

### 1.1. ¿La economía popular de solidaridad: ¿alternativa macroeconómica?

Las organizaciones económicas populares mencionadas más arriba y la red que ellas forman o eventualmente pueden formar, parecen responder a mucho de lo que se dijo acerca de una ética y antropología del trabajo en la Primera y Segunda partes del presente estudio, sobre

<sup>24</sup> Sobre esa temática entre nosotros, ver: G. Farrell, "Desempleo, globalidad y ciencia económica", y D. García Delgado, "Desempleo, estructura social y equidad en la Argentina", en: D. García Delgado (et al.), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996, respectivamente, pp. 13-47 y 49-106.

<sup>25</sup> Sobre el factor "C" y las formas de economía popular solidaria cf. L. Hazeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático*, 3 tomos, Santiago (Chile), 1984-1985-1988; id. (et al.), *Las organizaciones económicas populares 1971-1990*, Santiago (Chile), 1990.

todo porque la comunidad (de trabajo y en la gestión del trabajo) y la solidaridad en el trabajo implican gratuidad, y, si se trata de autogestión, suponen una libertad compartida<sup>26</sup>.

Pero ¿dichas asociaciones económicas populares son económicamente viables, sobre todo en la época de la globalización? ¿no son meras estrategias de subsistencia destinadas a ser superadas por la dinámica del mercado capitalista? Algunos sociólogos y economistas, como Luis Razeto, creen que ellas pueden ir representando una alternativa viable, no para *toda* la macroeconomía, pero sí para un *sector* importante de la misma<sup>27</sup>. Si así fuera, se plantearía una doble tarea: por un lado, la de apoyar y favorecer esas organizaciones, la red entre ellas, su búsqueda de eficacia productiva y su inserción en el mercado global; y, por otro lado, acompañarlas para que sigan desarrollando los valores éticos, culturales y económicos de dignidad, libertad, participación, justicia, solidaridad y gratuidad, valores que responden a la concepción humanista del trabajo y de la economía cuyas bases metafísicas y éticas delineamos más arriba. Y que son parte de la tradición cultural latinoamericana, que -según parece- se está sintetizando con aportes de la modernidad y postmodernidad<sup>28</sup>.

Aún más, estimo que es necesario comprender -con Razeto- que el factor "C" (comunidad, que implica también relaciones de gratuidad) no es solamente un factor ético y, en América Latina, cultural, sino que es asimismo un factor económico que favorece la eficiencia económica

<sup>26</sup> Ver mis artículos: "Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas", e "Institución, libertad, gratuidad", en: *Sociedad civil y Estado*, op. cit. en la nota 1, respectivamente, pp. 239-252 y 107-117.

<sup>27</sup> Cf. L. Razeto, "Propuestas de respuesta a la luz de la encíclica [*Sollicitudo Rei Socialis*] a nivel socioeconómico", en: CELAM-CLAT, *Nuevo desarrollo con justicia social*, Bogotá, 1990, 349-396; id., "Para una proyección política del proceso de formación y desarrollo de la economía popular de solidaridad", en: F. Forni-J.J. Sánchez (comps.), *Organizaciones económicas populares. Más allá de la informalidad*, Buenos Aires, 1992, 57-75; id., "Sobre el futuro de los talleres y microempresas", *Revista de Economía y Trabajo* 2 (1994), 51-75; H. Ortíz R., *Las organizaciones económicas populares. Semillas pequeñas para grandes cambios*, Lima, 1993. Sobre la economía popular en general, como alternativa, ver también: J.L. Coraggio, *Desarrollo humano, economía popular y educación*, Buenos Aires, 1995.

<sup>28</sup> Ver mi trabajo: "La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en la obra, ya citada, *Argentina, tiempo de cambios*, pp. 251-282.

dentro de la humana integral. Se podría decir de dicho factor y del momento de relación interhumana gratuita que él supone, lo que oí recientemente de altos funcionarios del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Humano: "el desarrollo humano favorece el crecimiento económico", "la equidad es no sólo una exigencia ética, sino también un buen negocio"<sup>29</sup>.

Con esa manera de organizar comunitariamente la empresa se estaría contribuyendo a que la democratización económica acompañe a la democracia política, y a que la economía de mercado se haga verdaderamente democrática y *social*, entendiendo esta palabra no como un mero adjetivo yuxtapuesto, sino como parte sustantiva del sustantivo "economía", como sugeriría el término alemán *Sozialwirtschaft* (economía-social)<sup>30</sup>.

## 1.2. Relación entre actividad de significado social y remuneración vital

Hasta hace poco el pensamiento moderno reafirmaba la centralidad humana del trabajo (Adam Smith, Marx, León XIII, para citar sólo algunos enfoques contrapuestos), reflejando así el paradigma de una civilización del trabajo, pues aun al capital se lo consideraba como trabajo acumulado (sea legítimamente o como explotación del trabajador) y al dinero, como potencial trabajo futuro (Vittorio Mathieu). En esta línea están muchas de las reflexiones hechas más arriba. De ahí que se afirmara el derecho humano al trabajo y se interpretara el mismo como derecho al empleo, tratando de implementar una política de pleno empleo.

Sin embargo hoy se dan dos hechos nuevos: uno, en el plano del pensamiento, y otro, en el de la realidad económica, que replantean la relación entre la actividad de significado social y la remuneración vital, reafirmando con todo el derecho que cada hombre y mujer tienen de ambos.

Ya en los años 50 Hannah Arendt distinguía varias dimensiones de la *vita activa*: la del *trabajo*, para cubrir las necesidades, la de la

<sup>29</sup> Esas expresiones fueron formuladas en el marco de una teleconferencia organizada por la Comisión de Desarrollo Humano del Senado de la Nación Argentina.

<sup>30</sup> Ver mi trabajo: "Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia. Apunte teológico desde y para América Latina", *Medellín* Nro. 85 (1996), 57-71.



obra (*Werk*) y la de la acción (v.g. política) del hombre sobre el hombre<sup>31</sup>. La civilización moderna -negando en la práctica esas distinciones- tendió a reducir toda la *vita activa* al trabajo, y a confundir el derecho humano a la actividad creadora y de significación social, con el derecho al empleo (*job*) remunerado. Según Jean-Yves Calvez<sup>32</sup> tanto Eric Weil, con su contraposición del trabajo abstracto y la comunidad histórico-política concreta, como también la Escuela de Frankfurt (sobre todo Jürgen Habermas), con su crítica al carácter unidimensional de la sociedad (capitalista o socialista) organizada sistémicamente en torno del trabajo, coinciden con las consideraciones de Arendt.

Tales concepciones filosóficas mostrarían su actualidad en cuanto hoy uno de los mayores problemas de la economía consiste en que ésta no reparte suficientemente el ingreso a través del empleo, no habiendo para ello -según algunos teóricos- ninguna razón económica. Aún más, las nuevas tecnologías (robotización, informática, etc.) hacen que convenga prescindir de cierto tipo de trabajos no calificados.

De ahí que haya en el Primer mundo quienes plantean la *distancia* que se da entre la *actividad creadora y social*, a la que se aplicarían las loas filosóficas al trabajo, y, por otro lado, una remuneración vital no sólo mínima sino humanamente adecuada, a la cual tiene derecho cada hombre y mujer por el hecho de ser humano. Esa entrada adecuada y básica (el teórico jesuita austriaco Herwig Büchele habla de *Grundeinkommen*<sup>33</sup>) no estaría *directamente* ligada al empleo y debería asegurarse a cada uno con *relativa* independencia de la mencionada actividad de relevancia social. Claro está que tendría conexión con ésta, pero no de manera inmediata y automática.

Por otro lado, el empleo se está desplazando cada vez más al sector de los servicios, sobre todo personales, los cuales actualmente no son suficientemente remunerados. Lograr su mejor remuneración estaría en la línea tanto del aprecio de la dignidad del trabajo de servicio, como en la de la persona (sobre todo desvalida), que es digna de ser servida (por ejemplo, a través de la educación, la cultura, la comunicación, el esparcimiento, el cuidado de niños, enfermos y ancianos, etc.). Ambas

<sup>31</sup> Cf. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires- México, 1993 (la versión inglesa es de 1958, Chicago).

<sup>32</sup> Aludo a una conferencia suya tenida en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, en 1995.

<sup>33</sup> La referencia fue dada por el mismo Calvez. De Herwig Büchele, ver: *Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre*, 2. ed., Wien-Zürich-Düsseldorf, 1990.

propuestas, sin implicar necesariamente gratuidad, favorecen la relación de ésta con el trabajo (flexibilizando su conexión inmediata con el salario; valorizando socialmente los servicios personales y culturales).

Es evidente que seguir el camino que sugiere la distinción arriba mencionada, v.g. en la línea de asegurar la entrada básica (*Grundeinkommen*) para todos, o de favorecer remuneraciones elevadas para los servicios, etc., implica no sólo un cambio de *paradigma cultural* con respecto a la civilización moderna (industrial) del trabajo, sino también *políticas nacionales e internacionales* que correspondan al nuevo paradigma. Algunos piensan que los acontecimientos aconsejarán (y aun obligarán a) emprenderlas, por ejemplo, si se cumple la predicción de que, avanzado el siglo XXI, el trabajo productivo exigirá el empleo de solamente el 2 % de la población mundial.

#### A modo de conclusión

Los problemas actuales de una economía deshumanizada y del desempleo estructural son tan grandes y difíciles que sólo he señalado algunas pistas de respuesta parciales y no articuladas entre sí. He indicado dos planteos acerca del trabajo, congruentes con las reflexiones filosóficas anteriores, los cuales pueden *ayudar* para que el trabajo no siga deshumanizándose, no se siga fomentando una sociedad dualista de empleados incluidos en el sistema y de desempleados excluidos del mismo, y para que el trabajar y obrar humanos impliquen siempre un verdadero actuar e interactuar humanizadores. Esas sugerencias de ninguna manera bastan, pero señalan caminos para ir llevando al menos parcialmente a la práctica las reflexiones ético-antropológicas hechas más arriba acerca de la relación entre economía y ética, y entre trabajo y gratuidad.

Así es como hay que ir procurando una sociedad en la que el trabajo no sólo responda a las necesidades de todos (lo que se ha hecho realmente posible dada la actual tecnología), sino que también contribuya a la automediación, creatividad e intercomunicación humanas en un ámbito de dignidad, gratuidad y solidaridad. Pero para ello no bastan el mercado y su autorregulación, sino que se hace necesaria la regulación del mercado -teniendo en cuenta su especificidad y su autonomía relativa- tanto por la sociedad civil como, subsidiariamente, por el Estado, y aun por la comunidad internacional.