

HACIA UNA NOCIÓN HUMANA Y POSITIVA DEL TRABAJO: CRÍTICA DE ALGUNAS INTERPRETACIONES ARISTOTÉLICAS Y TOMISTAS DEL S. XX

María Pía Chirinos Montalbetti
Universidad de Piura, Perú
mariapia.chirinos@udep.pe

Abstract

Although Aquinas has no *quaestio* about work, this subject has been studied by authors like Hannah Arendt and Joseph Pieper, who continued Aristotle's and Aquinas' view on leisure and work. Human life consists of this contemplative activity in the *polis*, in contrast with slaves and women at the *oikia* or house. But work has become central to the cultural arena and also another notion avoided by classical philosophy: human being as a bodily being that is dependent and vulnerable due to matter. Thanks to this last note and based on some of Aquinas' and MacIntyre's principles, work can find its philosophical place as a human and positive dimension.

Key words: Aristotle, Aquinas, Arendt, Pieper, MacIntyre, leisure, work, body, vulnerability, care, wellbeing, knowledge, culture, freedom, virtue.

Recibido: 11-01-2011. Aceptado: 04-03-11.

Resumen

Aunque el Aquinate no presenta ninguna cuestión sobre el trabajo, el tema ha sido estudiado por autores como Arendt y Pieper, que continúan la visión sobre el ocio tanto de Aristóteles como de Santo Tomás. La vida humana consiste en la vida contemplativa en la *polis*, en contraste con el esclavo y la mujer la en la *oikia* o casa. Sin embargo, el trabajo ocupa un lugar central en la cultura y también otra noción, omitida por la filosofía clásica: nuestra corporalidad, dependiente y vulnerable por su materia. Gracias a esta última nota y basado en algunos principios del Aquinate y de MacIntyre, el trabajo puede encontrar un lugar en la antropología como dimensión humana y positiva.

Palabras clave: Aristóteles, Santo Tomás, Arendt, Pieper, MacIntyre, ocio, trabajo, cuerpo, vulnerabilidad, cuidado, bienestar, conocimiento, cultura, libertad, virtud.

Introducción

Afrontar el tema del trabajo desde las aportaciones de Santo Tomás de Aquino plantea ciertamente alguna dificultad metódica por la sencilla razón de que el Aquinate no reflexionó expresamente sobre él. De todas formas, esta ausencia no impide referencias secundarias, encuadradas, por ejemplo, dentro su posición sobre la vida activa frente a la contemplativa o en sus comentarios a obras aristotélicas, etc.

Sin embargo, este riesgo de extrapolación desaparece si se aborda el trabajo desde algunos filósofos del s. XX que, con parámetros culturales muy distintos a los del s. XIII, se han ocupado abiertamente de esta cuestión omnipresente y de algún modo desafiante respecto de los presupuestos clásicos. Se podría sostener que, en relación al trabajo, a las artes serviles, a la vida activa, Aristóteles nunca dejó de ser platónico, ni Santo Tomás aristotélico. Muy parecida fidelidad la hallamos en autores que han revivido esta tradición en el s. XX: en concreto, Hannah Arendt como representante del neo-aristotelismo y Joseph Pieper como

representante del neo-tomismo¹. De ahí que ambos pensamientos puedan aportar luces sobre una cuestión —la del trabajo— prácticamente ausente en la filosofía clásica y de un protagonismo innegable en la sociedad contemporánea.

El aristotelismo y el neo-aristotelismo: un humanismo aristocrático

Como premisa, vale la pena recordar que, en la filosofía clásica en general y en la aristotélica en particular, el trabajo ocupa un puesto claramente secundario. En la *Política*, a pesar de haber corregido posiciones platónicas para dar cabida a tesis de gran espesor antropológico como la libertad y la igualdad en la *polis*, Aristóteles respeta la separación entre artes liberales y serviles², que corresponde plenamente a otra distinción: la que se da entre el hombre político (es decir, el que forma parte de la *polis* o ciudad) y el no político (la mujer y el esclavo que pertenecen al ámbito de la *oikia* o casa, que se dedica al trabajo manual y que no posee plenamente la naturaleza humana³. Ser ciudadano implica poder alcan-

¹He elegido estos dos autores por la influencia que tuvieron en su momento en las corrientes neoaristotélicas y neo-tomistas y por haber publicado dos obras muy difundidas no sólo en su momento sino también ahora, en las que abordan el tema del trabajo. Obviamente, no agotan las posiciones que representan: afrontar todas exigiría un estudio más extenso que no es posible en un artículo.

²ARISTÓTELES: *Política* 1337 b 5-10, trad. Julián Marías y María Araujo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1983.

³Sé que esta afirmación puede ser controvertida. En la *Ética Nicomaquea* 1161 b 1-10, (cfr. la edición traducida por María Araujo y Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1985.), Aristóteles afirma que es posible la amistad con el esclavo en cuanto hombre; además, la carencia de una noción adecuada de persona humana y la rigidez de la sociedad del mundo antiguo, hacen difícil una interpretación correcta y menos aún definitiva de lo que el Estagirita escribió en distintas obras. No obstante, precisamente en este punto del trabajo y de la esclavitud, la posición aristotélica tiende a separar la dimensión humana, racional y libre, en la ciudad, donde todos son iguales, del trabajador o instrumento animado en la casa, donde hay desigualdad y los trabajos corporales

zar la vida buena, es decir, una vida dedicada a la sabiduría, a contemplar la verdad, libre, virtuosa y autosuficiente en *lapolis*⁴. Para participar en la *polis*, sin embargo, el hombre requiere la asistencia en sus necesidades corporales y diarias; asistencia que le evita precisamente dedicarse a tareas que ofuscan o disminuyen su capacidad racional⁵.

En la *oikia*, por tanto, se llevan a cabo todos aquellos oficios para la “vida” cotidiana, que a su vez se dirigen a sustentar la “vida buena” de la ciudad. La *oikia* es un ámbito con normas, donde no hay igualdad entre sus miembros, sometidos al “gobierno de uno solo”⁶, del “déspota”⁷ o cabeza de familia, que aúna en sí y representa a todos los que forman parte de la casa. En este ámbito, la actividad por excelencia es el trabajo manual, pero su sujeto por excelencia es el esclavo o instrumento animado y la mujer. Nos encontramos frente a la esfera de la economía, en su sentido más originario: las normas de la casa, lugar de la producción y reproducción, sin libertad, sin contemplación de la verdad y sin virtudes propiamente humanas.

La propuesta de la *Ética Nicomaquea* sobre la razón, completa este primer acercamiento filosófico al trabajo⁸. El alma presenta tres tipos de “razones” o mejor de “usos de la razón”⁹, con objetos propios: la *teoría*

“privan de ocio a la mente y la degradan” (ARISTÓTELES: *Política*, 1337 b 12-14). Es más, el hecho de que el momento histórico y la cultura dominante no permitieran una profundización mayor en la noción de naturaleza humana, corrobora la posición que mantengo sobre el error aristotélico, que como muchas de sus tesis, puede superarse con otras afirmaciones también suyas.

⁴Cfr. ARISTÓTELES: *Política*, 1280 b 35.

⁵Cfr. ARISTÓTELES: *Política*, 1337 b 5-20.

⁶ARISTÓTELES: *L'amministrazione della casa* 1343 a 1-5, trad. C. Natali, Bari: Laterza 1995. Agradezco al Prof. Iñaki Yarza el haberme señalado esta obra.

⁷Para una correcta interpretación de esta palabra en la cultura griega, cfr. E. BENVENISTE: *Indo-european Language and Society*, trad. Elizabeth Palmer, Londres: Faber and Faber Limited 1973, pgs. 73 ss. (francés: *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*).

⁸Cfr. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, Libro VI, capítulos 1-4.

⁹Sigo en esto a Enrico Berti, que explica que más que “formas de racionalidad”, es preferible hablar de “usos”: cfr. E. BERTI: *Le ragioni di Aristotele*, Bari:

que se dirige a objetos universales y necesarios y los posee inmanente e intencionalmente; la *praxis* que perfecciona moralmente al sujeto mediante la acción, y que da lugar al hábito virtuoso o vicioso (traducido al latín por la palabra *agere, actio*); y la *poiesis* que representa el hacer o producir, principalmente manual y material (en latín: *facere* o *factio*), en base al cual se adquiere el hábito de la *téchne*¹⁰. “Ni la acción es producción, ni la producción es acción”, distingue el Estagirita¹¹. Es propio del acto poiético —imperfecto y transitivo— dejar de existir en cuanto el producto está conseguido. A diferencia de la teoría y de la *praxis* ética, ni la técnica ni lo que produce perfeccionan al sujeto en cuanto hombre. El artefacto producido mide la acción de producir: es su verdad y su bien y es, por tanto, el paradigma del trabajo.

El hombre, en cambio, se dedica a la contemplación y a la virtud, según la conocida actividad que los griegos llaman *scholé* y los latinos *otium* en contraposición a la *a-scholé* y al *nec-otium*, que son los términos claramente negativos que adopta la realidad del trabajo. Nos encontramos ante una propuesta de humanismo aristocrático: sólo quien posee plenamente la naturaleza humana es capaz de la “vida buena”, de dedicarse a la teoría y la virtud en la *polis*. Es más, esta actividad contemplativa es posible precisamente cuando se ven cubiertas las necesidades de la vida, según el mismo Aristóteles sugiere en el primer libro de la *Metafísica*¹².

Laterza 1989, pg. VIII. Un estudio amplio de la racionalidad práctica en Aristóteles es el de I. YARZA: *La razionalità dell'Etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I*, Roma: Armando Editore 2001.

¹⁰El término griego *téchne* se tradujo por *ars* en latín y corresponde indistintamente a la técnica y al arte en castellano. La distinción entre arte y técnica es relativamente reciente. Aparece en la modernidad cuando la razón se impone como razón instrumental para dominar la naturaleza con la invención de la máquina. Es en este momento cuando el arte no sigue el nuevo uso de la razón, y empieza a entenderse exclusivamente como una actividad creadora de belleza, propia del genio.

¹¹ARISTÓTELES: *Ética Nicomachea*, I 140 a 5-6.

¹²Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica I*, 982 b, 22-25 trad. de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1990²: “Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya

¿Por qué el pensamiento aristotélico sobre el trabajo puede considerarse una tradición? Porque reaparece en el siglo XX con pensadores de relieve y con obras que marcaron profundamente el debate filosófico. Este interés, ausente como tal en la filosofía griega, surge cuando el trabajo empieza a ocupar un lugar preeminente en la cultura, un lugar que llega a sofocar dimensiones del espíritu, muy defendidas por los clásicos. En casi todos los casos, la defensa del ocio es una clara reacción anti-marxista y también anti-weberiana, con el fin de devolver a las actividades espirituales e intelectuales del hombre y de la mujer, la hegemonía perdida con el materialismo dialéctico y con la exaltación del trabajo como burocracia.

Quizá la postura más conocida y de mayor influencia dentro del neoaristotelismo sea la de Hannah Arendt en su obra *The Human Condition*¹³. Ahí distingue tres tipos de actividades en el ser humano: la labor, el trabajo y la acción. Nuestra existencia —gloso lo que escribe a finales de la década de los 50 y que ha quedado prácticamente sin refutar desde entonces— se manifiesta, por un lado, en acciones ordinarias, metabólicas, inexorablemente repetitivas, que acaban en productos que se consumen inmediatamente. Es la labor (*the labour of our body*) que implica una vida de índole más animal, y cuyo sujeto recibe incluso el nombre *deanimal laborans*. Con la labor se satisfacen las necesidades cotidianas de nuestros cuerpos y poco o nada tiene que ver con el producto cultural o con la acción heroica. En cambio, el trabajo (*the work of our hands*), propio del *homo faber*, contribuye directamente a crear un mundo artificial de cosas y manifiesta libertad. Su autor lo es también de la civilización porque es capaz de inventar máquinas, construir edificios, ayudar al *animal laborans* con instrumentos o “mudos robots”¹⁴, etc. Los ideales del *homo faber* son la estabilidad, la durabilidad, en contraposición con el

existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida”.

¹³Cfr. H. ARENDT: *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós 1993 (Inglés: *The Human Condition*). Todo el libro está dedicado a explicar estas tesis.

¹⁴Cfr. ARENDT: *La condición...*, pg. 130.

consumismo y el hedonismo presentes en el *animal laborans*, en donde el cuerpo y sus necesidades esclavizan al hombre.

La labor no requiere especiales destrezas, sólo recibe su valor de la cantidad que produce; cantidad que, de acuerdo con Arendt, será consumida por las necesidades vitales y no dejará rastro en la cultura. El trabajo, por el contrario, exige habilidades y, por esto, se diferencia cualitativamente de la labor: revela al hombre libre e inteligente, que transforma el mundo, incluso con violencia pero sin un actuar repetitivo o metabólico. Sin embargo, sólo en el nivel de la acción —el tercer tipo de actividad— la condición humana llega a su perfección porque es capaz de dedicarse al discurso y a la virtud, con hechos heroicos, que deberían caracterizar la vida pública y que son la condición de posibilidad de la historia. Nos encontramos nuevamente ante una exaltación de lo extraordinario como consecuencia de un humanismo aristocrático, de evidentes raíces aristotélicas.

Ciertamente, Arendt formula una gran denuncia: vivimos en una sociedad que ha emancipado al esclavo de la época clásica, ubicándolo en la esfera pública, pero que encarna una nueva esclavitud: la hedonista. El *animal laborans* y su consumismo han convertido la economía doméstica en una economía pública del derroche, que centra la felicidad en el placer. A la vez, nuestra sociedad ha perdido la noción de virtud, de libertad, en detrimento de la más burda productividad material. La labor (Arendt la distingue del trabajo) tiene como sujeto a un ser humano que se ha degradado hasta el punto de ser considerado poco racional: más bien animal, con una vida metabólica y no libre.

Siguiendo esta denuncia, a finales de los años 90, la socióloga francesa Dominique Médà retoma la distinción de Arendt y propone “desencantar la labor”¹⁵. Su omnipresencia en el mundo contemporáneo implica la hegemonía de lo repetitivo y estrictamente físico o metabólico.

¹⁵Cfr. D. MEDÀ: *Società senza lavoro. Per una filosofia dell'occupazione*, trad. Alessandro Serra, Milano: Feltrinelli, 1997, cap. 10 (francés: *Le travail: une valeur en voie de disparition*, Paris, 1995). Médà cita y sigue explícitamente a Arendt en el enfoque negativo de la labor y, sobre todo, en la exaltación del ocio como lo propiamente humano: cfr., por ejemplo, pgs. 117, 136-137, 185-186.

Méda aboga por reintroducir en la vida humana los valores de autonomía y de tiempo libre, que permitan al hombre y a la mujer desarrollar acciones virtuosas y heroicas, y con ellas cultivar nuevamente el *otium*¹⁶.

Independientemente de la discutible distinción que Arendt propone entre labor y trabajo¹⁷, es evidente que detrás de estas posturas se encuentra una definición de ambos términos en estricta dependencia del producto. En el caso de la labor, lo producido se consume y desaparece. En el del trabajo, permanece y esta permanencia lo constituye en un valor cultural. Pero ni la labor ni el trabajo prescinden del “paradigma del producto”, presente ya en Aristóteles. Sólo la acción es capaz de abrirse hacia la virtud y el ocio, y, en esa medida, también sólo ella puede conceder al ser humano su felicidad.

Tomismo y neo-tomismo: la hegemonía del ocio

Como decíamos al inicio, el Aquinate no desarrolla en ningún lugar de su prolífica obra, una atención especial al tema del trabajo. Si nos hemos extendido más en la presentación del pensamiento aristotélico se ha debido a que una parte del neo-tomismo, cuando se ha interesado por esta cuestión (hecho por lo demás poco frecuente), ha interpretado la posición tomista a la luz de la filosofía clásica, con algunas variaciones, ciertamente importantes, que el cristianismo introdujo, más influenciado por su origen judío que por su contacto con la filosofía griega.

En efecto, aunque al inicio los primeros cristianos se dedicaron a una gran variedad de trabajos, durante los siglos IV y V el fenómeno ascético comienza a fraguarse en otras manifestaciones religiosas y culturales, entre las que destaca la vida monacal, con su apartamiento del mundo para dedicarse a la contemplación, que se erige como el modo más perfecto de abrazar el cristianismo; una contemplación, por lo demás, algo distinta

¹⁶Cfr. D. MEDÁ: *Società...*, pgs. 232-233.

¹⁷Aunque iré haciendo referencias, no es mi intención desarrollar en estas páginas una crítica a la posición de Arendt. La explico más extensamente en *Un'antropologia del lavoro. Il domestico come categoria*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2005, cap. IV.

de la teoría griega, ya que se trató desde el comienzo no de una relación estrictamente cognoscitiva con Dios, sino más bien de una relación amorosa, consecuencia de la caridad. En cambio, la vida activa —la propia del quehacer servil— presenta los mismos inconvenientes que los clásicos le atribuían. Es más: el monaquismo los justifica incluso en algunos pasajes de la Escritura, como la clásica contraposición evangélica entre Marta y María. Las palabras de Jesús a Marta de Betania parecen confirmar que la “parte” de María —la actitud contemplativa y no la activa— no es sólo la mejor, sino a la larga, la única posible.

Cabría objetar que el movimiento monástico también insistió en la necesidad del trabajo e incluso lo cristalizó en el *ora et labora* atribuido a la Regla de San Benito. Al respecto, la primera aclaración debe recordar que tal lema no se encuentra en la famosa Regla¹⁸. De todas formas, no sería justo minusvalorar el aprecio benedictino por el trabajo, gracias al cual se concibió como un remedio contra la tentación, y, con ello, se le otorgó una relación, al menos implícita, con la virtud. En efecto, el cristianismo y —en concreto— el movimiento monacal brindaron luces a la antropología, en la medida en que reconocieron en el trabajo manual y servil, una apertura hacia una dimensión moral del hombre. Y así, la Edad Media es la primera época de la historia en la que el trabajo manual deja de ser sinónimo de esclavitud. En ella —y concretamente, en las sociedades cristianas— tiene lugar un gran desarrollo cultural, que, entre muchas otras realidades, se plasma en la aparición de las corporaciones en torno a oficios muy diversos, con unas características profesionales bien determinadas.

Concluyendo: mientras la exhortación a trabajar fue más una llamada a evitar la ociosidad, la separación entre quehacer contemplativo y activo (liberal y servil; intelectual y manual) no logró superarse, a pesar incluso de la aparición de formas monacales no exclusivamente contemplativas. En continuidad con el humanismo aristocrático de corte aristotélico,

¹⁸Este tema lo he estudiado en la comunicación “*L’espressione Ora et labora nella rappresentazione storiografica*”, presentada en el XII Congreso Internacional de la Facultad de Teología: “La storia della chiesa nella storia: bilancio e prospettive”, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2008.

quizá se deba sostener que nos encontramos ante un cristianismo aristocrático: eran mejores cristianos, más perfectos, más capacitados para la santidad, aquéllos que apartándose del mundo se dedicaban a la vida contemplativa, en abierta superioridad respecto de quienes permanecían en la vida activa, dedicados al trabajo y en medio de un mundo lleno de tentaciones.

Las tesis tomistas sobre la vida activa y la vida contemplativa no se alejan de esta consideración; es más, la refuerzan de modo inequívoco e incluso, como ha señalado el entonces Cardenal Ratzinger¹⁹, prescinden de la interpretación de San Agustín respecto de las figuras evangélicas de Marta y María, que más que oponerlas, las entendía como figuras de la vida presente (Marta) y de la futura (María). En Santo Tomás, por el contrario, se cristalizará ese “cristianismo aristocrático”, según el cual la vida activa, el trabajo, la racionalidad no teórica se encuentran por debajo de la vida contemplativa²⁰, y esta toma de posición llegará hasta el s. XX²¹.

Esta última afirmación se comprueba precisamente a la luz de uno de los principales neo-tomistas contemporáneos: Joseph Pieper en su conocida obra *El ocio y la vida intelectual* (en alemán: *Muse un Kult*). La primera denuncia de este ensayo coincide precisamente con la de Arendt y Méda: vivimos en una civilización laborocéntrica, “en un mundo totalitario del trabajo”²². La consecuencia inmediata de esta hegemonía es

¹⁹Cfr. RATZINGER: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, trans. Daniel Ruíz Bueno, Barcelona: Herder 2005, pp. 37-41 (alemán: *Das neue Volk Gottes. Entwurfe zur Ekklesiologie*).

²⁰Las citas son abundantes, pero aquí señalamos *Summa Theologica* q. 188, c., Roma: Marietti 1952.

²¹En el s. XX aparecerán corrientes teológicas que reivindicarán una interpretación más positiva del trabajo y de la vida activa. Me refiero sobre todo a la doctrina difundida por San Josemaría Escrivá de Balaguer y la llamada universal a la santidad a través del trabajo profesional. Cfr. mi estudio “Una propuesta filosófica para la santificación del trabajo: el ‘negocio contemplativo’”, *Estudios* 1997-2007 (Romana), Roma 2009, pgs. 503-524.

²²J. PIEPER: *El ocio y la vida intelectual*, trad. A. Pérez Masegosa, Madrid: Rialp 1962, pg. 12 (Alemán: *Muse und Kult*).

obvia: la contemplación, el ocio en su acepción clásica, la actividad liberal o intelectual ocupan un muy segundo lugar y sobre todo no definen al ser humano. El modelo antropológico ha sufrido un cambio de 180 grados y se ha colocado en sus antípodas: el trabajador frente al filósofo.

Pieper critica de modo especial la posición kantiana, que presenta la filosofía como un “trabajo hercúleo”, como si el esfuerzo del conocer fuese la garantía de la verdad misma. Por eso, para Pieper, Kant es el responsable de mostrarnos al trabajador caracterizado por el gesto severo, por el endurecimiento del corazón, por el voluntario esfuerzo del dominio de sí. Lo fácil, lo natural resulta, por el contrario, sospechoso. De aquí se deduce el objetivo de Pieper: recuperar las tesis aristotélico-tomistas sobre la distinción *ratio et intellectus*. En efecto, mientras la *ratio* aparece como la facultad del pensar discursivo —investiga, abstrae, precisa, concluye—, la intuición es la razón del *simplex intuitus*, que “no cuesta nada” y es una especie de regalo divino o éxtasis, por el cual el hombre recibe la verdad. Aunque “lo que distingue al hombre — admite Pieper — es la *ratio*” (...), “a éste le es inherente ese algo suprahumano”, porque “le es esencial al hombre trascender los límites de lo humano y aspirar al reino de los ángeles, de los espíritus puros”²³. De ahí que, siguiendo a Santo Tomás, Pieper concluya que la vida contemplativa, siendo la forma más excelsa de la existencia humana, es también *non proprie humana sed superhumana*²⁴.

Pieper toma, pues, sobre sí la defensa de las artes liberales como actividad con sentido en sí misma y sobre todo sin aquella dimensión de utilidad ni provecho, propia, en cambio, de las artes serviles. El ámbito del ocio, que es el de las artes liberales, encierra la cultura y el culto y muy especialmente la dimensión de fiesta, porque “en ella se dan cita tres elementos: la relajación, la falta de esfuerzo, el predominio del ejercicio del ocio”²⁵. La existencia humana se realiza plenamente en el ocio, en la actividad contemplativa intelectual, mientras que la del trabajador refleja

²³*De Veritate*, q. 15, ad 1, citado en J. PIEPER: *El ocio...*, pg. 22.

²⁴J. PIEPER: *El ocio...*, pg. 23.

²⁵J. PIEPER: *El ocio...*, pg. 66.

la tensión de la actividad, el padecimiento o sufrimiento y la razón social utilitaria, que hace de las artes serviles una acción claramente secundaria.

La acusación de Pieper al mundo contemporáneo como “laborocéntrico” conlleva unos presupuestos antropológicos concretos: el trabajo ha invadido la vida humana, la ha denigrado, porque le ha arrebatado el valor de la contemplación, para hacerla depender de la utilidad propia del trabajo. Si para Arendt quien se dedica a la labor desarrolla una existencia cuasi-animal que además ha invadido la sociedad actual con el predominio del placer, Pieper propone una existencia humana que completa esta tesis, ya que la asemeja a una vida propia de los intelectos puros, que no conocen la fatiga del estudio ni el esfuerzo del que busca saber, sino más bien que viven en situación de éxtasis contemplativo. Arendt y Pieper continúan así la separación total entre artes liberales y artes serviles, defienden la subordinación de las segundas respecto de las primeras y también coinciden en la solución a esta situación: revalorizar al ocio, como capacidad intuitiva de alcanzar la verdad sin esfuerzo. Volvemos a ser testigos de un humanismo aristocrático con un innegable componente intelectual, centrado en la hegemonía de la actividad del *intellectus* o *nous*, sin posibilidad de rescatar el trabajo como dimensión positiva y menos aún como dimensión humana.

La gran ausente y el omnipresente: la dimensión corpórea y el bienestar.

¿Es realmente concluyente la crítica a la civilización laborocéntrica de Pieper basada en la obra de Santo Tomás? Ciertamente, es difícil ignorar la primacía que el Aquinate otorga a la vida contemplativa o sus posiciones respecto de esa dimensión sobre-humana que hoy en día pueden resultar incluso contradictorias. En efecto, ¿cómo admitir que “trascender los límites de lo humano” y “aspirar al reino de los ángeles” pueda ser, de verdad, “esencial al hombre”? O ¿por qué no reconocer con Kant el valor que tiene precisamente el esfuerzo de nuestra razón por alcanzar tantas verdades que han dado lugar a un rico acervo de cultura y de ciencia?

A pesar de que en buena parte del s. XX, filósofos como Scheler, Sartre, Heidegger y especialmente Merleau-Ponty llamaron la atención sobre la temática del cuerpo (renacimiento que hubiese sido imposible sin la aportación de Edmund Husserl²⁶), una cosa parece cierta, a saber, el escaso éxito que tuvo esta *Leibphilosophie* para superar el arraigado dualismo cartesiano. Mientras el racionalismo y el idealismo concibieron el yo como radicalmente separado de la *res extensa* y liberado de este peso, el materialismo incluyó el yo totalmente en el cuerpo hasta el punto de definir la mente en términos de inteligencia artificial. Hoy en día incluso nos ha invadido una especie de complejo de inferioridad, por el cual nos sentimos en desigualdad cuando nos miramos en el espejo distorsionador de la tecnología que llega a considerarnos en términos de computadoras imperfectas²⁷. Pues bien, en la corriente neotomista representada por Pieper, que además coincide con la neoaristotélica Arendt, puede descubrirse un acuerdo antropológico tácito que se decanta por una de estas alternativas que heredamos desde Descartes: en este caso, por el insignificante valor del cuerpo, de la materia, de las acciones que conforman la vida cotidiana y, con ello, del ser humano vulnerable y dependiente. Se percibe en este desprecio un sabor claramente platónico: el alma continúa encarcelada en el cuerpo.

Consecuencia directa de este enfoque fue la minusvaloración de los oficios manuales, como obsoletos y carentes de racionalidad. Recibida con gran entusiasmo por la Ilustración, la razón científica pronto promovió la sustitución del trabajo, especialmente del manual, por la máquina, y, con ella, la esperanza de que toda enfermedad, todo dolor, toda desgracia desaparecerían gracias al avance científico. Obviamente, esta esperanza

²⁶Cfr. U. GAHLINGS, "Die Wiederentdeckung des Leibes in der Phänomenologie", en *Information Philosophie* 2/2008, pg. 38 ss. Cfr. también K. WESTERHORSTMANN, "Bestimmung und Berufung der Frau nach Edith Stein" en *Imago Hominis* (2006), 13(2), pgs. 123-135, donde se señala la aportación de E. Stein, filósofa católica, gran conocedora del pensamiento tomista, pero representante de la filosofía fenomenológica.

²⁷M. CRAWFORD: *Shop Class as Soulcraft*. New York: The Penguin Press 2009, pg. 181.

no fue del todo infundada, ya que el desarrollo de la tecnología sí que permitió erradicar muchos trabajos forzados, dolencias y padecimientos muy extendidos. La ciencia y el trabajo científico comenzaron a presentarse como el *quid* de este progreso para elevar el bienestar a toda costa y para transformar al hombre en un super-hombre. Lo que, en cambio, permaneció inamovible fue nuestra condición corporal, imposible de ignorar en su realidad metafísica, como materia viva. La filosofía moderna intentó explicarla en términos abstractos y mecánicos, pero la materia no lo aceptó —y en frase conocida de Maritain— acabó tomándose su revancha primero con el marxismo y más adelante con la cultura hedonista. Arendt y Pieper intentaron precisamente derrocar ambas posiciones. Sin embargo, la pregunta que surge inmediatamente es la siguiente: en sus propuestas sobre la recuperación de la contemplación, ¿no actuaron ignorando precisamente al sujeto de la revancha? O en metáfora taurina, ¿no hubiera sido mejor coger al toro por las astas?

Hablar del cuerpo hoy en día — ese toro que hay que coger por las astas — es toparse de nuevo con un concepto antiguo pero con una carga semántica totalmente distinta: la “vida buena” del hombre aristotélico se convierte en una “vida” unida al bienestar o *welfare* preferentemente material y corporal. Esta palabra “*welfare*” aparece en el mundo contemporáneo no sólo como consecuencia clara de una civilización que centra todo en el progreso sino también como parte del derecho de todo trabajador a vivir una vida realmente humana en la que ya no tiene lugar preferencial el ocio, la contemplación o la sabiduría sino principalmente el descanso, la buena salud e incluso la belleza del cuerpo, obtenida por una serie de medios artificiales que la cirugía estética no para de inventar. La materia recobra protagonismo, pero con un significado distinto: se desprecia o se huye de todo lo que pueda denigrar al ser humano desde el punto de vista del cuerpo (*handicaps*, enfermedades incurables, dolor e incluso la misma muerte) y se impone una forma de vida consumista y hedonista, denunciada con acierto por Arendt y Pieper, pero identificada sin más con la vida activa del trabajador. En esta crítica, autores más recientes han incidido también de modo muy acertado. Tal es el caso de Zygmunt Bauman que, en su conocida obra *Modernidad líquida*, no duda

en referirse a ese deseo de “estar en forma” como típica “noción líquida” de una sociedad en la que el cambio y la novedad son lo que prevalece.

¿Qué significa bienestar? Amartya Sen denuncia como escándalo no tanto el hecho de que la economía se auto-constituya como independiente de la ética, sino más bien que se ponga como objetivo únicamente el bienestar y que además no se encuentre en grado de definirlo. En efecto, el “bienestar” hoy en día se identifica con el vivir con dignidad, con tener todas las necesidades satisfechas y, en esta medida, “bienestar” se convierte en sinónimo de vida humana. Sin embargo, cuando intentamos desmenuzar el contenido de estas palabras, nos topamos de nuevo con la dificultad de definir las.

De todas formas y se crea o no, esta nueva realidad del bienestar no es tan nueva. Está ya presente en el pensamiento antiguo y medieval. Aristóteles y Santo Tomás, por ejemplo, señalan de modo relevante el deseo no sólo de vivir o de sobrevivir, sino de “vivir bien”, de alcanzar un bien-estar, que ponen en relación con la sociabilidad del ser humano. El Aquinate habla de la conveniencia de satisfacer necesidades vitales y corpóreas, e incluso de gozar de “cosas artificiales” que van más allá de la capacidad productiva del ámbito familiar y que precisamente dan lugar a la división del trabajo y a las relaciones sociales²⁸.

Detengámonos en esta “necesidad de lo artificial” (con mayor razón cuando quien la defiende es un autor no sospechoso de hedonismo). Lo primero que llama nuestra atención es el acento sobre la producción de bienes diversos de aquéllos estrictamente necesarios: el hombre, la mujer, dependen también de éstos en la medida en que sirven para su bienestar. El sentido de esta dependencia es claramente material, corporal, pero no se reduce a esta dimensión; o, con otras palabras, nuestras necesidades no son idénticas a las de los animales, sino que siempre están mediatizadas por una dimensión racional en la que es preciso ahondar.

Sin embargo, antes de continuar, intentemos de nuevo dar respuesta a la pregunta: ¿en qué consiste este bienestar? Hay que admitir honestamente que no se puede definir con precisión. El bienestar adolece de

²⁸Cfr. S. Tomás de Aquino: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum Expositio*, L. 1, l. 1, n. 4, Turín: Marietti 1964.

este defecto porque es poco concreto y cambia no sólo según las circunstancias históricas, geográficas, etc., sino incluso según las inclinaciones personales o la educación. Antonio Millán-Puelles lo explica con una paradoja: el bienestar para el hombre sólo es posible gracias a un “insuperable malestar, es decir, el no sentirse bien, de modo definitivo o definido, en ningún ambiente concreto, por cuanto favorable pueda ser”²⁹. El ser humano en su integridad, es decir, en su corporalidad vivida racionalmente, se constituye en paradigma para la técnica: es, en frase clásica recuperada por Heidegger, medida de todas las cosas artificiales, una medida que nunca puede ser colmada y que es la condición de ese progreso constante de la ciencia y de la tecnología. En esto consiste la trascendencia de su dimensión corpórea; trascendencia que se funda precisamente en un “malestar relativo y en cierta manera crónico” pero que le permite incluso prescindir de lo técnico cuando así lo ve conveniente.

Dependencia y corporalidad: condiciones para una nueva antropología

El breve *excursus* ofrecido sobre la necesidad de lo artificial y el bienestar, nos permite adentrarnos más en la noción que habíamos anunciado como central: la del cuerpo humano, como dimensión viva e imbuida de racionalidad; o bien, como realidad que supera el dualismo cartesiano.

Es Fernando Inciarte³⁰ quien afronta este reto partiendo de un dato sencillo de experiencia, a saber, que en todas las escalas de la vida encontramos algunas características comunes. Un ejemplo: alimentarse implica

²⁹A. MILLÁN PUELLES: *Economía y libertad*, Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro 1974, pg. 49.

³⁰Cfr. F. INCIARTE: “Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht”: *pro manuscrito*, pg. 3. La datación de este manuscrito no la tengo. Sin embargo, se sabe que Inciarte publicó tres artículos relacionados con este estudio, el primero de los cuales se titula “Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht”, en H. Seebab (ed.): *Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/1980*, Münster: Aschendorf 1979, pgs. 47-70.

una relación de intercambio con el ambiente, que requiere órganos especiales y diferenciados. En las plantas, son las raíces; en algunos animales, el hocico; y en el hombre, la boca. Otro ejemplo es el movimiento: pies, patas, alas y aletas son los órganos que posibilitan al hombre, a los cuadrúpedos, a las aves y a los peces el traslado en medios tan distintos como la tierra, el aire o el agua. En sí misma, esa posibilidad de los órganos que conforman el cuerpo, aún siendo real, es sólo eso, potencialidad y no actualidad. Su significado está en estrecha relación con los actos de alimentarse o de moverse, funciones que revelan la actualidad del alma para la cual los órganos están dispuestos.

Los órganos y las funciones, o lo que es lo mismo, el cuerpo y el alma constituyen todo el ser viviente. Lo que es universal o compartido por las diferentes escalas de la vida, es la función: el comer, el moverse, el reproducirse, etc. Universalidad ciertamente peculiar ya que mientras las funciones del alma vegetativa son asumidas por animales y hombres, las del alma animal lo son sólo por el hombre. Es decir, lo menor se encuentra en las formas de vida superiores o más perfectas³¹, pero la posesión a la inversa —desde lo superior a lo inferior— no tiene lugar. Hasta aquí la acertada exposición de Inciarte y que refleja un dato cierto: la compatibilidad de la materia, en este caso, de un cuerpo, con un acto formal como el alma.

Resulta, pues, innegable que el hombre se alimenta por ser un animal, pero precisamente por ser hombre, su modo de comer no es unívoco. Existen costumbres muy diversas y cambiantes, condicionamientos geo-

³¹Santo Tomás, en el Comentario al *De Anima*, lo explica en los siguientes términos: “en el hombre, la misma alma sensible (*ipsa anima sensibilis*) es racional”, *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, art. 11, ad 19; Torino: Marietti 1959; pero si esto es así, entonces incluso la misma alma vegetativa se encuentra también racionalizada por el alma humana, cuyo *plus* de actualidad da lugar no sólo a las funciones vegetales sino a otras más elevadas. En la *Summa Theologica*, I, q. 76, art. 8, c, afirma: “la forma es el principio de las operaciones” (*quia forma est operationis principium*), o también en *ibidem*, ad 2, “el alma es el acto del cuerpo orgánico, el cual se comporta como su primera y más proporcionada potencialidad de perfección” (*sicut primi et proportionati perfectibilis*).

gráficos o climáticos y también culturales, que modifican artificialmente una acción tan natural como el comer y una materia, tan natural también, como la comida. En definitiva, si nouviésemos cuerpo, no nos sentiríamos afectados por necesidades básicas, pero el modo en que las sentimos y la manera de satisfacerlas no son simplemente materiales o instintivas: en el hombre, comer y beber, vestirse y habitar, son acciones que participan de la universalidad de la razón que —según la definición aristotélica— *esquodammodo omnia*³². La implicación del espíritu en todo lo referente a lo corporal —y aquí nos disociamos de la labor y *el animal laborans*, según la entiende H. Arendt y también de la defensa exclusiva del ocio para ser auténticamente hombres, de Pieper— lo re-convierte en cultural: deja de ser metabólico o instintivo para ser humano, esto es, libre y racional, pero no con una libertad absoluta, sino dependiente de las mismas condiciones materiales.

En efecto, satisfacemos nuestras necesidades corpóreas pero, al hacerlo, como afirma R. Spaemann, manifestamos nuestra trascendencia respecto de ellas³³, una trascendencia que no es un prescindir o un rechazar su presencia. Se trata de necesidades que se satisfacen con el resello de la libertad y una libertad que, obviamente, va más allá de la superación del instinto. Sólo el ser humano embellece una necesidad tan material y metabólica como el comer. Sólo él se encuentra en condiciones de añadir a lo necesario —la alimentación— algo aparentemente superfluo como la

³²ARISTÓTELES: *Acerca del alma* 431 b, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos 1978.

³³En R. SPAEMANN: *Lo natural y lo racional*, este autor escribe: “La autotranscendencia de la naturaleza humana está en analogía con la superación de la situación de carencia en la que el hombre se encuentra en tanto que ser natural mediante las manos y la razón, *lo que ya era un tópico antiguo*”, y cita el famoso pasaje de la *Summa Theologica*, I-II, V, 5, ad 1. El subrayado es mío, ya que llama la atención que este filósofo no desarrolle más precisamente esa mención clásica a las manos (y no sólo a la razón). Cfr. *Lo natural y lo racional*, Madrid: Rialp 1989, p. 46. Cita los pasajes de la *Summa contra Gentiles* III, 22, en *Opera Omnia*: iussu edita Leonis XIII P.M., cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, 1926, y de la *Summa Theologica* I-II, q, 5, art, 5, ad 1, Roma: Marietti, 1952.

cocción de alimentos, el arte gastronómico, la buena educación, etc.³⁴ Por esto, se puede afirmar que las necesidades humanas siempre van acompañadas de una dimensión congoscitiva, gracias a la cual el hombre es capaz de superar lo simplemente necesario, y aportar una dimensión artificial e incluso superflua respecto de la estricta necesidad. Alma y cuerpo, espíritu libre y necesidades básicas, mente y materia, lejos de reflejar un dualismo irreconciliable, nos proporcionan una imagen unitaria del ser humano.

El cuidado: respuesta humana a la vulnerabilidad

En una de sus obras más destacadas, *Animales racionales y dependientes*, Alasdair MacIntyre aporta una explicación complementaria. A pesar de la adulante tradición moderna que entiende al hombre desde la razón autónoma y a pesar también de las interpretaciones sobre Aristóteles que, al definir al ser humano como animal racional y político, dejan de lado la evidente animalidad, hemos de admitir que no somos seres totalmente autárquicos, ni ángeles o razones puras, sino hombres y mujeres limitados y dependientes.

El desafío de la nueva sociedad postmoderna radica precisamente en esto: en dar valor a la dependencia corporal, mediante la revalorización de otra dimensión también humana y positiva: el cuidado en el ámbito cotidiano. Ambas realidades —dependencia corporal y cuidado en lo cotidiano— se centran no tanto en lo infra-humano, sino más bien en lo que resulta *demasiado humano*, y quizás, por eso mismo, constituya lo *propiamente humano*. El reto que aparece consiste en desarrollar una antropología que refleje al hombre y a la mujer de carne y hueso, al ser humano real y concreto, que sufre, que enferma, que se equivoca y rectifica (o no), y que presenta esta identidad humana desde antes del nacimiento hasta la muerte.

³⁴Desde una perspectiva distinta pero convergente, cabe analizar una obra relativamente reciente sobre el papel de la cocina en la evolución del hombre: cfr. R. WRANGHAM: *Catching Fire. How Cooking Made Us Human*, London: Profile Books 2009, *passim*.

Por si fuera poco, y quizá no sea del todo sorprendente, esta imagen antropológica es menos perceptible o más difícil de aceptar en sociedades altamente desarrolladas, con un bienestar económico próspero y una tecnología de vanguardia, ya que curiosamente, cuando se acaba poniendo todo el esfuerzo en la exaltación de la técnica y del progreso o en el bienestar material o corporal, surgen ambientes con una gran dificultad para enfrentar el sufrimiento y la muerte. O lo que es lo mismo: a más recursos materiales, menos recursos filosóficos, éticos e incluso religiosos, para aceptar la inevitable condición humana en su vulnerabilidad y dependencia. Se evita afrontar en toda su radicalidad lo que es el hombre, la mujer, porque nos encontramos con un tipo de hombre o de mujer que en principio la ciencia y el desarrollo científico parecían haber superado. Esta imagen, ciertamente falsa y que obvia algo tan humano como la enfermedad, el dolor o la muerte, coincide, no en sus presupuestos pero sí en su conclusión y sorprendentemente, con la imagen del hombre y de la mujer que se trasluce en las posiciones referidas de Arendt y Pieper, y que hemos denominado humanismo aristocrático. “El problema —escribe Pieper— consiste en (...) si la existencia humana adquiere su plenitud siendo exclusivamente existencia que trabaja cotidianamente”³⁵ o más bien —y ésta es su propuesta— si el ser humano “ha de trascender el terreno de lo propiamente humano para proteger y salvar lo verdaderamente humano”³⁶. Ambas posturas minusvaloran al hombre o mujer que vive en un mundo concreto, lleno de realidades cotidianas, en el que trabaja, y en el que el dolor comienza a tener un protagonismo antropológico.

La dependencia es, pues, una dimensión humana; y la dependencia y la vulnerabilidad corporal son dimensiones no menos humanas que exigen una satisfacción también humana — el cuidado propio de todo trabajo entendido como oficio —, que debe comenzar precisamente en el ámbito de la *oikia*, subestimado por la filosofía clásica. La familia es una realidad viva que se crea, se protege, se defiende y adquiere una personalidad propia, con tradiciones y con historia. Por eso, frente a las inter-

³⁵Cfr. J. PIEPER: *El ocio...*, pg. 37.

³⁶J. PIEPER: *El ocio...*, pg. 40.

pretaciones aristotélicas, neo-aristotélicas y neo-tomistas (Santo Tomás parece haberlo intuido al defender la necesidad de lo artificial), la vida buena no es exclusiva de la vida en la *polis*, sino que comienza en el ámbito de la familia, materializada en el hogar como en su cañamazo. En el hogar y gracias a las relaciones que en él se establecen, se aprenden las “virtudes de la dependencia reconocida”, que MacIntyre describe como *condicio sine qua non* de las virtudes necesarias para la vida pública del ciudadano³⁷, en discrepancia de la propuesta clásica que reduce la posibilidad de adquirir virtudes al ámbito de la *polis*.

En este punto aparece una interrelación interesante: toda necesidad exige cuidado pero el descubrimiento de esa necesidad se realiza la mayor parte de las veces no con la razón sino con la empatía. Con empatía, en el lenguaje filosófico se hace referencia a un modo menos abstracto de percibir la realidad, que capta también sentimientos, emociones, etc., y que fue desarrollado por Edith Stein. Conociendo *a través del cuerpo*—o mejor: *en él*— alcanzo el centro personal del otro, tengo una vivencia de su acción, de sus sentimientos: puedo ponerme en su lugar y reconocer lo que está sintiendo, pero no como una inferencia o como un conocimiento que recibo porque alguien me informa de él. Es más, a través de una sola expresión corporal — un gesto, un tipo de mirada o una sonrisa — experimento el núcleo de la persona, sus necesidades e intento solventarlas³⁸. Es, como se ve, un modo de conocer a través de lo material, por connaturalidad, y que no está demasiado lejos del conocer que se ejerce a través de los trabajos dirigidos a cuidar de las necesidades corporales.

Y aquí nos topamos nuevamente con la vulnerabilidad de la vida humana y cotidiana. La empatía facilita precisamente captar esos momentos de dependencia corporal presentes en el hombre y la mujer en su más radical intimidad, en sus necesidades espirituales, psíquicas, corporales. A esta captación, se une además la capacidad de resolverlas o de encaminarlas hacia su fin adecuado, mediante un conocer y hacer prácticos, que

³⁷Cfr. MACINTYRE: *Animales racionales...*, cap. 10. MacIntyre habla también de otros ámbitos donde se aprenden estas virtudes: la escuela, el vecindario, etc.

³⁸Cfr. E. STEIN: *Zum Problem der Einfühlung*, München: Kaffke 1980. Reimpresión.

requieren del ejercicio continuo y también del aprendizaje. Por esta razón, si bien la técnica y sus avances pueden satisfacer la vulnerabilidad corporal, hoy en día se ha comprobado que para una eficacia mayor se exige una respuesta predominantemente humana —el cuidado— que atienda también a la dimensión de dependencia de la persona vulnerable³⁹. El dolor y la enfermedad empiezan a concebirse como “riqueza antropológica incomparablemente más grande que la eficiencia”⁴⁰. Ante esto, se abre una rica gama de trabajos principalmente prácticos, para los que ni la técnica ni la especulación sirven de sustituto, porque se parte de una imagen del hombre y de la mujer quizá menos sublime —menos aristocrática— pero más real y para continuar con la contraposición, también más democrática (no en un sentido político sino sociológico).

¿Qué diría Santo Tomás de esta propuesta?

Aunque es conocida la valoración positiva que la filosofía tomista tiene del cuerpo, especialmente si se atiende a los dogmas cristianos de la Encarnación del Hijo de Dios o la resurrección de los muertos, puede ser interesante movernos en un ámbito estrictamente antropológico. Veamos, en primer lugar, qué nos dice sobre las manos. Son conocidas las no tan recientes conclusiones de la investigación paleontológica acerca de las manos de los homínidos y su clara distinción respecto de las de sus antecesores: “nuestras manos” sujetan objetos pequeños con las yemas del pulgar y del índice, y presentan una movilidad indefinida y una precisión de movimientos muy alta. Menos conocidas quizá sean las afirmaciones de la filosofía tomista sobre estos órganos corporales. En primer lugar,

³⁹El interés por el cuidado aparece en los años 80 y lo introduce una corriente del feminismo denominada *Care Ethics*. Es muy interesante la distinción entre *care about* y *care for*. Entre las obras principales, se encuentran: C. GILLIGAN: *In A Different Voice*, Cambridge MA: Harvard University Press 1982; E. KITTAY: *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, New York: Routledge 1999; V. HELD: *The Ethics of Care*, Oxford: Oxford University Press 2005; M. SLOTE: *The Ethics of Care and Empathy*. London & New York: Routledge 2007.

⁴⁰Cfr. A. LLANO: *La nueva sensibilidad*, Madrid: Espasa-Calpe 1988, pg. 124.

se podría traer a colación lo que el Aquinate explica del tacto. Aunque siempre se ha considerado el menos "espiritual" de los sentidos, Santo Tomás le otorga una importancia que no deja de sorprender. Y es que, a diferencia de los restantes, el tacto no se encuentra unido a un órgano determinado sino que, a través de la sensibilidad de la piel, está presente en todo el cuerpo. Además su objeto se caracteriza por ser sumamente amplio, ya que consiste en el punto medio entre contrarios como el frío y el calor, lo húmedo y lo seco, etc. Pero hay más: el hecho de que, entre todos los animales, el hombre sea el que posee el sentido del tacto del modo más desarrollado⁴¹ permite concluir que "entre los mismos hombres" —y cito a Santo Tomás—, "aquéllos que tienen mejor tacto son los más inteligentes"⁴².

Si el tacto es tan importante, entonces en el cuerpo humano la mano ocupa también un lugar similar. Es célebre la frase de Anaxágoras, que probablemente sea la primera formulación filosófica sobre la mano que conservamos: "el hombre —afirmó— es el ser más inteligente porque tiene manos". Pero es aún más famosa la corrección de Aristóteles: "más bien tiene manos por ser el más inteligente"⁴³. En efecto, para el Estagirita, el hecho de que el alma sea el principio activo del cuerpo debe traducirse por fuerza en que el cuerpo manifieste lo propio del alma y descubre que son precisamente las manos las que mejor lo demuestran. Santo Tomás añade una precisión a estas dos formulaciones griegas: al igual que el alma es para el Estagirita "en cierta manera todas las cosas"⁴⁴, las manos

⁴¹Posteriormente todas estas afirmaciones han sido confirmadas por estudios neuro-fisiológicos: en el hombre, tanto la mano —y especialmente los dedos— como el gusto —la lengua— son notablemente más sensibles que el resto de los animales; y a estos sentidos corresponden las más amplias áreas somestésicas en el tálamo. Son tesis presentes en cualquier manual de neurofisiología.

⁴²El texto es el siguiente: "*inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus*". *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, c. Cfr. también la explicación al respecto de A. ZIMMERMANN: *Thomas lesen*, Frankfurt: Legenda 2 2001, pg. 194.

⁴³ARISTÓTELES: *Las partes de los animales*, trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid: Gredos 2000, 687 a 8.

⁴⁴ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, 431 b.

son las que permiten al hombre hacer —también análogamente— todas las cosas de "infinitos modos y para infinitos efectos"⁴⁵.

Aristóteles y Santo Tomás adjudican al trabajo manual un tipo conocimiento con un carácter correctivo —corrige y es corregido— que F. Inciarte define como su nota más peculiar⁴⁶. Es la "recta razón" que —en el caso del trabajo— va transformando la materia, respetándola y conociendo así la verdad de lo que va haciendo⁴⁷.

Pero quizá la apreciación más interesante del Aquinate sobre este tema, es la que gira —comentando a Aristóteles— en torno a las diferencias y semejanzas entre teoría, virtud y póiesis. Como el Estagirita, califica de "inmanentes" la virtud y el conocimiento teórico; mientras que llama "transeúntes" a los actos del arte y de la técnica, propios de la racionalidad poiética⁴⁸. Pero, a la vez, no parece totalmente convencido de esta definición, porque —siguiendo también a Aristóteles— deja abierta la posibilidad de que el acto poiético revierta de algún modo en la propia racionalidad técnica, gracias a lo cual, *per accidens*, mejora el arte del flautista, del escultor y de todo el que produce o trabaja alguna obra⁴⁹.

⁴⁵El texto completo es el siguiente: "*anima intellectiva, quod est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia, vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent aprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus*". S. Th., I, q. 76, a. 5, ad 4.

⁴⁶F. INCIARTE: *El reto del positivismo lógico*, Madrid: Rialp 1974, pgs. 210-211.

⁴⁷"*Conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam*", S. Th., III, q. 78, a. 5. "*Dicitur tamen aliqua res vera vel falsa per comparisonem ad intellectum nostrum, non essentialiter vel formaliter, sed effective, in quantum scilicet nata est facere de se vera vel falsam estimationem; et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum*", S. Tomás de AQUINO: *Expositio Libri Peryermeneias* I, 3, 118-132, Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin 1989, 2ª ed.

⁴⁸Cfr. S. Tomás de AQUINO: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, nn. 83 y 177.

⁴⁹Cfr. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, 1097 b 23-35.

Lo cual permite adjudicar una cierta inmanencia al trabajo o también un reconocimiento de que todo trabajo implica la adquisición de bienes internos y no sólo bienes externos, como el producto de lo trabajado.

Lo que quizás no imaginó el Aquinate —y menos aún Aristóteles— es que precisamente esta característica "accidental" iba a convertirse en central siglos más tarde. Hecho que coincide con la denuncia de Pieper dirigida a nuestra civilización "laborocéntrica", en la cual el hombre es *definido* según la actividad que menos interesó al pensamiento clásico, esto es, según ese *per accidens*, que va reforzando en él la capacidad poética concreta que lo convierte en un trabajador⁵⁰. Sin embargo, Santo Tomás, en la cuestión dedicada al trabajo del hombre en el Paraíso, dentro de la Suma Teológica⁵¹, lo deja incoado: esta actividad es la que el primer hombre realizó en su primera etapa de existencia, y es tan humana que produce gozo, placer, felicidad. No se trata de una felicidad absoluta, porque, además de que después del pecado conllevó fatiga, en esta vida tal felicidad es imposible.

Hacia una definición humana y positiva del trabajo

En esta línea, es preciso admitir que todo trabajo reclama la participación de distintas capacidades humanas: corporales, sin duda, como la intervención de órganos concretos — la vista, el tacto, el olfato —, así como el esfuerzo, la concentración, etc.; y racionales en todas sus acepciones ya que los usos de la razón no se reducen al teórico sino que pueden ser también prácticos. Lejos de separar ambas dimensiones, se trata de relacionarlas: la participación corporal —como veíamos— está imbuida de racionalidad; la racional no se da sin el soporte de lo somático. Además, cualquier trabajo, también el intelectual, se basa en avances cognoscitivos teóricos y prácticos, con errores, rectificaciones y aciertos, que contribuyen a crear una tradición cultural y laboral enriquecedora del oficio que se ejerce, con una influencia tanto en las personas (se adquieren virtudes o vicios) como en la sociedad. Todo trabajo, manual e

⁵⁰Cfr. J. PIEPER: *El ocio...*, pgs. 13 ss.

⁵¹Cfr. S. Tomás de AQUINO: *S. Th.*, I, q. 102, art. 3, c.

intelectual, se caracteriza por la adquisición, en primer lugar, de estos bienes internos.

Como parte de su teoría sobre las *practices* y la virtud —cuya relación con el trabajo se afrontará en breve—, MacIntyre contrapone los bienes internos a los bienes externos⁵². Ejemplos de bienes externos son el poder, el honor, el dinero o el placer. Lo específico de estos bienes es que, por un lado, son auténticos bienes, sin embargo, son bienes por lo general privados, es decir, quien los posee puede decidir compartirlos pero, al hacerlo, su posesión, en la mayoría de los casos, disminuye. Favorecen el individualismo. Un bien interno, por el contrario, no es un bien individual. Los conocimientos prácticos y teóricos, las capacidades que se adquieren —*el know how*, la experiencia o *skills*—, la reformulación de metas de excelencia en ese quehacer por la adquisición de mejores prácticas, etc., son notas presentes en todo tipo de trabajo, no sólo en los manuales sino también en los intelectuales. Además, constituyen dimensiones que pueden parecer estrictamente técnicas, pero no: son también y principalmente sociales. Los avances se comparten: son logros intrínsecos al oficio, que benefician a la entera comunidad de trabajadores y, consecuentemente, a la sociedad. Los fallos también se advierten y se comunican, para no cometerlos de nuevo al menos conscientemente o para intentar superarlos. Esta dimensión refleja otra nota de interés: el trabajo se aprende dentro de una comunidad y exige obediencia al que enseña, a las reglas y a las tradiciones, ya que normalmente sólo quien domina una técnica es capaz de superarla.

Todo trabajo así entendido, bien sea manual o intelectual, fomenta actitudes últimamente olvidadas. Por un lado, enfrenta al trabajador con la realidad porque el ejercicio de su oficio parte y se confronta con lo concreto: le exige admitir errores en su quehacer para rectificarlos, reconocer los logros de otros que comparten el mismo oficio, y esa confrontación con la realidad hace difícil la excusa o la elaboración de una falsa teoría para justificar o encubrir el fallo cometido al trabajar. No da igual poseer una técnica o no poseerla, trabajar correctamente o hacer «chapuzas»: esto es incompatible con una actitud que admite todo como bueno o

⁵²Cfr. A. MACINTYRE: *Tras la virtud*, Barcelona: Ed. Cátedra 1987, cap. 14.

todo como verdadero. Algunos autores llegan a afirmar que el trabajo manual puede ser un buen camino para empezar a dudar del relativismo cultural imperante⁵³. Al menos, incita a la reflexión. Y por otro lado, el trabajo como oficio fomenta el compromiso o la fidelidad del trabajador, porque el espíritu del verdadero artesano es mejorar su quehacer y buscar esos bienes intrínsecos al oficio, sin abandonarlo antes las dificultades⁵⁴. Estas notas no son ajenas a los trabajos intelectuales: la crítica de Pieper a Kant hoy en día no resulta convincente: los logros científicos van acompañados de esfuerzos serios, rigor, competitividad, etc. Los quehaceres intelectuales comparten, según la conocida expresión de MacIntyre, las notas de los oficios artesanales: son, en terminología anglosajona, *crafts*.

Estas consideraciones nos conducen a una última característica: el trabajo como actividad intrínsecamente abierta a una dimensión moral, concretamente a la virtud o al vicio. Esta relación es tan necesaria como lo es su distinción. En efecto, como veíamos al comienzo, Aristóteles advirtió que no se pueden identificar trabajo y dimensión moral, producción y acción⁵⁵, pero no llegó a defender su interdependencia: es más, la negó al reducir al trabajador al ámbito de la «vida» en la *oikia* y explicar la virtud en torno a la «vida buena» de la *polis*. Pero en esto cometió un error antropológico. Quizá la voz más interesante al respecto haya sido nuevamente la de MacIntyre: «La más notable diferencia — escribió en *Tras la virtud* — entre mi exposición y cualquier exposición que pueda llamarse aristotélica es que, a pesar de que no he restringido en ningún modo el ejercicio de las virtudes al contexto de las *practices*, es en términos de *practices* que he localizado el punto y la función [de las virtudes]»⁵⁶. La ruptura con Aristóteles es clara y se refiere precisamente al rechazo de la tesis según la cual las virtudes se adquieren exclusiva o principalmente por la vida buena en la *polis*, sin una actividad práctica que las sustente. Y al hacerlo, es decir, al afirmar que las virtudes se ejer-

⁵³M. CRAWFORD: *Shop Class...*, pgs. 9-10.

⁵⁴R. SENNETT: *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama 2006, pgs. 195-196.

⁵⁵ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, 1139 b 38-1140 a 5-7.

⁵⁶MACINTYRE: *Tras la virtud*, pg. 247.

citan alrededor de unas *practices* y que éstas son el punto y la función de las virtudes, deja abierta la puerta para defender que el trabajo, como parte de las *practices*, presenta una relación con la virtud (o el vicio) que también puede denominarse “punto y función”⁵⁷.

Esta descripción permite entender la relación entre trabajo y virtud con una perspectiva distinta a la que adoptaron Hannah Arendt y Josef Pieper. Las virtudes no se deben excluir de actividades cotidianas que se centran en satisfacer necesidades humanas básicas (tal y como propone Arendt), ni tampoco son coto cerrado de un hombre o de una mujer dedicados a la especulación (tal y como propone Pieper). Por el contrario, las virtudes o los vicios se adquieren en la vida ordinaria y modifican para el bien o para el mal nuestras inclinaciones según los roles que cumplimos: como trabajadores, como miembros de una familia, como ciudadanos, etc. Esto es, las virtudes y los vicios se ejercitan de modo adverbial, siempre acompañando a otros actos como el trabajo o situaciones de la vida cotidiana, y facilitando también que esos actos y los roles distintos se cumplan cada vez mejor. Todo lo cual significa que el trabajo y la vida ordinaria son “punto y función” de las virtudes, y por tanto que el trabajo también puede ser entendido como una actividad humana y positiva.

⁵⁷Esta precisión, y concretamente la tesis de que las *practices* no se identifican con el trabajo, la confronté con el propio A. MacIntyre durante un *stage* como *Visiting Scholar* en el *Notre Dame Center for Ethics and Culture*, en 2007. En esa ocasión, recibí valiosas sugerencias de este profesor sobre el tema que ahora presento.

Copyright of Tópicos. Revista de Filosofía is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.