



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

IMAGEN HUMANISTA DEL CIUDADANO DEL TERCER MILENIO: UNA PROPUESTA DESDE EL TRABAJO Y LA FAMILIA A LA TEORÍA POLÍTICA

María Pía Chirinos Montalbetti

2006

FACULTAD DE HUMANIDADES

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía

Chirinos, M. (2006). Imagen humanista del ciudadano del tercer Milenio: una propuesta desde el trabajo y la familia a la teoría política. En *Atti del Congresso Internazionale su l'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: La Prospettiva di Tommaso d'Aquinas*, 3 (Comp.) (pp. 71-78). Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis.



Esta obra está bajo una [licencia](#)
[Creative Commons Atribución-](#)
[NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

***Imagen humanista del ciudadano del tercer Milenio:
una propuesta desde el trabajo y la familia a la teoría política***

María Pía Chirinos

Introducción

Afrontar el tema del humanismo, del trabajo y de la familia 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 estos temas a lo largo de su prolífica obra. Por lo demás, como señalan algunos estudiosos, sería presuntuoso y quizá incluso erróneo, entender que hoy en día sus escritos de filosofía política fuesen a solucionar los problemas del *Welfare State*, figura cuya crisis ya nadie niega¹. De todas formas, la aportación de este gran filósofo y teólogo del medioevo —una relectura y una serena aceptación de sus principios— puede servir de fuente para nuestro intento.

La necesidad de un nuevo paradigma para la justicia política hoy en día es una exigencia prácticamente aceptada por todos los que se dedican a su estudio. La modernidad ha traído consigo la identificación entre sociedad política y Estado, en la que éste ha terminado absorbiendo toda la actividad de la primera. Estamos ante una excesiva e innegable burocratización del Estado social de Derecho. A esto se ha unido la ausencia de fines verdaderamente comunes, que permite describir la situación en términos de dilema. El reto para el futuro consistiría en saber “cómo reconciliar la diversidad y la unidad, la independencia y la colaboración, la libertad y la seguridad”². Este problema llega a su máxima cuota cuando se observa que la bandera con la que se reivindica la crisis del Estado moderno es la de las libertades individuales de carácter utilitarista: mercado *vs.* Estado o, con otras palabras, representantes liberales (*lib*) contra laboristas (*lab*). ¿Cómo salir de este dilema?

Sirva de introducción y de marco una propuesta especialmente extendida en el ámbito anglosajón que lleva por nombre *humanismo cívico* y que, en el latino, está siendo desarrollada por Alejandro Llano³ o Maurizio Viroli⁴. Las principales aportaciones de este “nuevo modo de pensar”⁵ se vertebran en torno a los principios que hemos señalado en el párrafo anterior, y que corresponden a la así llamada Modernidad. Concretamente:

- frente a la razón absoluta, unívoca y hegemónica de la modernidad, el nuevo modo de pensar aparece como más humilde, realista y distante de la dialéctica en el sentido hegeliano; procura descubrir los matices y las diferencias que hay en el mundo;

¹ Cfr. G. CHALMETA, *La giustizia politica in Tommaso D'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico*, Armando Editore, Roma, 2000, 19-20.

² H. KISSINGER, *Mis memorias*, Atlántida, Buenos Aires, 1980, 4ª ed., 74.

³ Cfr. A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Madrid, 1999; idem, *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona, 2001. Representantes anglosajones son Charles Taylor, Michael Walzer, Alaisdar MacIntyre, Michael Sander, entre otros.

⁴ Cfr. M. VIROLI, *Repubblicanismo*, Laterza, Bari, 1999; N. BOBBIO-M. VIROLI, *Dialogo intorno alla Repubblica*, Laterza, Bari, 2001.

⁵ Tomo la expresión de A. LLANO, *El diablo es conservador*, cap. 2: “El otro modo de pensar”.

- frente al progreso ilimitado y eficiente de la ciencia y de la técnica, el nuevo modo de pensar propone una actitud de respeto y cuidado de la naturaleza: una vuelta a sus fines y formas, una defensa del orden y de la ecología;
- frente al individualismo que caracteriza al hombre moderno, el nuevo modo de pensar es solidario, tanto con quienes nos rodean en el presente y en el futuro, como con la tradición que nos precede;
- en definitiva, este nuevo modo de pensar va sustituyendo el así llamado espíritu geométrico, por el espíritu de finura; el mecanicismo de la naturaleza abstracta por la espontaneidad vital; y devuelve la primacía de lo cualitativo sobre lo cuantitativo.

El humanismo cívico surge precisamente en esta coyuntura. Mientras parece desmoronarse el clásico eje Estado-mercado que había fundamentado la reflexión y la acción políticas de la modernidad, este nuevo modo de pensar presta atención a una fuerza pre-política, formada por un mundo radicalmente humano, con iniciativas civiles que reflejan una gran confianza en la persona. No es una teoría más: se apoya en realidades, y, sobre todo, hunde sus raíces en el más tradicional humanismo clásico.

Entre el proyecto actual del humanismo cívico y el humanismo clásico ha habido una solución de continuidad de casi veinticuatro siglos. Algunos representantes de este *nuevo modo de pensar* se remiten a una realidad histórica y política relativamente reciente: la tradición republicana de las ciudades del Norte de Italia en el *Quattrocento fiorentino*, en la que destaca sobre todo el Maquiavelo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, obra que se considera la más madura de su pensamiento político, por defender una república, cuya capacidad creativa y dinamismo surgen a partir de un concepto clave: el de la *virtù*⁶. La antropología aristotélica y su política son las que aportan luces a esta reflexión filosófica del *Quattrocento*. Se trata de un período sumamente interesante y rico desde el punto de vista cultural. El ideal de pobreza franciscano — dominante en el tardo-medioevo— y la necesidad de alejarse del mundo como plenitud de la vida cristiana pierden su hegemonía para dar cabida a una valoración positiva de las posesiones materiales y de los asuntos públicos y cotidianos, en torno a la profesión.

Ahora bien, se pregunta Alejandro Llano, “¿qué le añade a este humanismo básico el humanismo actual? Respuesta: la activa emergencia, la libre comparecencia, el protagonismo en las comunidades humanas y, desde ellas, en la sociedad tomada en su conjunto”⁷. Y Maurizio Viroli, en su diálogo con Norberto Bobbio, concreta el contenido de la virtud que caracteriza su *repubblicanismo*: “se trata de una virtud civil para hombres y mujeres que desean vivir con dignidad; y como saben que no se puede vivir con dignidad en una comunidad corrompida, hacen lo que pueden y cuanto pueden para servir a la libertad común: desarrollan la propia profesión a conciencia, sin obtener ventajas ilícitas ni aprovecharse de la necesidad o debilidad de los demás; viven una vida familiar sobre una base de respeto recíproco...”⁸. Nociones estas —servir desde las comunidades humanas a la libertad común mediante el cumplimiento responsable del trabajo y el respeto mutuo en la vida familiar— que empiezan a desvelar una potencialidad a la que se atribuye el papel de protagonista en la configuración política⁹. Estamos ante el “Tercer sector” o sector “privado-social”. Veámoslo a continuación.

El trabajo en la filosofía contemporánea

Dentro de la tradición neoaristotélica, una de las propuestas sobre el trabajo de mayor influencia ha sido sin lugar a dudas la de Hannah Arendt en su obra *Human Condition*¹⁰.

⁶ El autor que más ha desarrollado toda esta temática es Hans Baron, en su obra *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

⁷ *El diablo es conservador*, 177.

⁸ N. BOBBIO-M. VIROLI, *Dialogo intorno alla Repubblica*, 10.

⁹ Cfr. G. CHALMETA, *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, EUNSA, 1996, 207 ss.

¹⁰ Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959. He desarrollado más a fondo los límites de esta propuesta en relación con el trabajo, en *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos*, Cuadernos de Filosofía, Pamplona, 2002, cap. IV.

Al identificar la *labor* con los actos del cuerpo —*the labour of our body*—, Arendt les atribuye un carácter "metabólico" y, en esa medida, necesario, con una necesidad física de tipo mecánico y hasta coercitivo. La labor —para esta filósofa— se refiere a la vida ordinaria y posee un coeficiente alto de necesidad y dependencia que no se da en otras dimensiones humanas¹¹. Por contrapartida, el *trabajo* es fruto de la capacidad imaginativa y creadora del hombre a través de las manos —*the work of our hands*—: es, por tanto, libre e inteligente, a diferencia de los actos vitales de la labor, que son actividades estrictamente materiales, económicas. Éstas son las que han predominado en la filosofía y teoría del Estado modernas desde Hobbes; y la crítica de Arendt es clara: el metabolismo productivo y reproductivo de la sociedad burguesa han opacado la teoría y la virtud cívica en la esfera pública, dando lugar a una economización materialista de la sociedad y de la vida.

“Curiosamente —anota Llano— esta posición de apartamiento de las cuestiones públicas era la situación de los esclavos en la *polis* y en la *civitas*, durante el florecimiento del humanismo clásico, cuyas limitaciones y carencias también son hoy permanentemente actuales”¹². Coincidencia curiosa, en efecto, pero de extremo interés para nuestro propósito, porque en ambos planteamientos —es decir, en el de la filosofía clásica y en el del neoaristotelismo de H. Arendt— se mantiene y se defiende una neta separación entre la *póiesis* en su dimensión manual-material, con respecto a la virtud y la acción. Separación, por lo demás, que aparece como insalvable: son compartimentos estancos que recluyen a esta última actividad —la labor— en una valoración negativa —economicista—, sin apertura alguna a la virtud y la ciencia.

H. Arendt adjudica el término *labor* a varios tipos de actos: algunos son efectivamente metabólicos o fisiológicos; pero otros, aún siendo corporales —como el comer, vestirse y habitar—, no parecen de las mismas características. Finalmente se refiere también a un tercer grupo —cocinar, coser, etc.—, que suponen, en cambio, una actividad explícita para transformar la materia en orden a la supervivencia. Ahora bien, mientras la necesidad de oxígeno, el consumo de calorías, el sueño —actos fisiológicos—, que son comunes entre los mamíferos, corresponden a lo más somático del organismo vivo y funcionan —por decirlo de algún modo— independiente y sistemáticamente, en cambio, comer, vestirse, habitar, siendo también corporales, manifiestan funciones vitales que en el hombre son conscientes y que pueden realizarse *more humani*, es decir, racional y libremente y, por tanto, también culturalmente. Existen —lo sabemos por experiencia— una educación, unas costumbres transmitidas de generación en generación, para aprender a comer de un modo determinado y distinto según las culturas, para vestirse también de acuerdo a las circunstancias, etc. No son, pues, acciones instintivas, aunque su causa sean necesidades corporales.

Pero hay otra diferencia: una cosa es alimentarse, vestirse y habitar, que son actos en orden a la supervivencia, y otra es la actividad que el hombre lleva a cabo para satisfacerlos, y que da lugar a concreciones muy diversas como la gastronomía, la decoración, la confección de ropa, la artesanía, etc. Es verdad que todas estas acciones tienen que ver con las necesidades vitales, pero cocinar, coser y decorar pueden ser considerados trabajos que crean cultura, con concreciones muy diversas, fruto de una libertad que —sin prescindir de la dependencia de la materia— está por encima de ella. Esta diferencia es la que explica que *el modo* de satisfacer el hambre, la desnudez, el frío, etc. difiera no sólo de una época a otra, sino también de una comunidad a otra y de una persona a otra. Es más, la diversidad de estas necesidades clasifica, en buena medida, los distintos grupos sociales¹³.

¹¹ Recientemente se ha publicado una carta inédita de H. Arendt donde vuelve sobre esto. Ahí, aceptando algunas características de la labor, niega la de racionalidad, y añade “*that they all (las características) are on the basis of coercion: labor is never free activity, not only or primarily because it depends on matter but because it is necessitated by our body, whose needs have a quality of coercion which no other human need has. Labor as necessitated by daily life and therefore daily repeated does not necessarily result in any lasting product. It exhausts itself in the activity itself; its products are consumed immediately*”. R. MUÑOZ, “Correspondencia inédita Y. Simon-H. Arendt”, Carta de H. Arendt a Y. Simon, del 13 de julio de 1953, en *Anuario Filosófico*, 2002 (35), 747.

¹² *El diablo es conservador*, 85.

¹³ Cfr. N. GRIMALDI, *El trabajo, comunión y excomunicación*, EUNSA, Pamplona, 2000, 109 ss.

Ciertamente, la propuesta de Arendt iba dirigida a denunciar una inversión de valores en la sociedad de su tiempo, que frenaba el humanismo: el trabajo —entendido como *labour*— estaba predominando la escena social y conduciendo a un economicismo inflexible. Era urgente volver a una revalorización de la inteligencia y de la virtud y también del trabajo. Pero, en nuestra opinión, el intento —a saber, la oposición entre dos tipos de trabajo, uno racional y creativo, y otro irracional y mecánico— no superó lo que podríamos definir como un *punctum dolens* de la filosofía clásica, a saber, la reclusión peyorativa de una serie de actividades que hoy en día se están descubriendo de especial importancia para el entramado social.

Como Leonardo Polo ha señalado —y esto lo vio también H. Arendt—, era preciso deseconomizar el trabajo como labor. Pero el camino de Arendt no es el único. Nuestra propuesta consiste en lograr esta deseconomización profundizando más en su significado antropológico. Es decir, la meta sería ver si podemos llegar a una “proto-noción”, capaz de unificar labor y trabajo, en sus notas antropológicas esenciales¹⁴, y también en su relación con un planteamiento ético y, desde él, con cuestiones de filosofía política¹⁵.

El hombre como animal racional y animal social: la noción de dependencia

Algunos representantes del humanismo cívico han señalado, no sin acierto, que tradicionalmente el interés por las definiciones aristotélicas del hombre se ha dirigido a destacar lo que se llama la diferencia específica: su racionalidad y su sociabilidad; y “pasamos como sobre ascuas por el decisivo aspecto de que ese o esa que habla es un ser vivo y, en tales casos, no una planta sino precisamente un animal, que tiene con algunos animales no humanos más semejanzas que desemejanzas”¹⁶. Alasdair MacIntyre dedica incluso varios capítulos a describir el *lenguaje animal*¹⁷, para demostrar rasgos comunes —aunque ciertamente limitados— de las semejanzas. En ambas definiciones aristotélicas sobresale precisamente la presencia del género, a saber, la animalidad. Y aunque hablar de género es introducir una dimensión abstracta, el mismo Aristóteles —como ha señalado Fernando Inciarte— menciona un tipo de género físico (cfr. *Metaph.* I, 8), de mucho interés, ya que hace referencia a actos vitales o funciones, presentes en los distintos niveles de vida, según órganos corporales específicos: la nutrición, la generación, el crecimiento, el movimiento local, el conocimiento sensible, etc.; dimensiones vitales corporales, que, en el caso del hombre, no son instintivas, sino que participan de la universalidad de la razón¹⁸.

Esta animalidad parece haber sido “la piedra de escándalo” que impidió tanto a la filosofía clásica como a la contemporánea —acabamos de verlo en H. Arendt— admitir actividades propiamente humanas en el nivel de la corporalidad. El motivo es claro: tanto en Aristóteles como en la filosofía moderna, el ideal humanista se identifica con la *autarquía*, con la *autonomía*. Para Aristóteles, la autarquía nos asemeja a los dioses y tiene dos sentidos: por un lado, gracias a ella la vida teórica o

¹⁴ Este intento fue llevado a cabo en vida de H. Arendt por Yves Simon (1903-1961). En una carta dirigida a la filósofa —cuya respuesta ya hemos citado—, le escribía: “*I keep holding it obvious that the fullest and truly archetypal realization of the concept of work is found in manual labor. What distinguishes manual labor is the fact that it includes the final phase of action upon physical nature. The metaphysical characteristics of manual labor are utility, transitivity, mobility, rationality (...) and dependence upon nature as system of date (das Gegeben)*”, cfr. R. MUÑOZ, “Correspondencia inédita Y. Simon-H. Arendt”, Carta de Y. Simon a H. Arendt, del 18 de mayo de 1953, cit., 741. No seguimos la solución de Simon —el trabajo manual es el *arquetipo* de todo trabajo— porque no se dirige a su fundamentación antropológica, sino más bien metafísica.

¹⁵ Me parece acertada la exposición de Thomas Hibbs sobre la relación entre los escritos antropológicos, éticos y políticos de Aristóteles y Santo Tomás, y la crítica que hace a las interpretaciones que la niegan: cfr. *Virtue's Splendor. Wisdom, Prudence and the Human Good*, Fordham University Press, 2001, cap. 3: “Contemplation and Prudence; Philosophy and Politics”, 138-162.

¹⁶ A. LLANO, *Humanismo cívico*, 175.

¹⁷ Cfr. *Dependent Rational Animals*, Duckworth, Londres, 1999, cap. 5.

¹⁸ He seguido el excelente estudio de F. INCIARTE, “Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht”, *pro manuscrito*. La datación de este manuscrito no la tengo. Sin embargo, se sabe que 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*, Aschendorf, Münster, 1979, 47-70.

contemplativa se encuentra por encima de la política¹⁹, y, por otro, manifiesta la autosuficiencia como requisito de felicidad²⁰. Para los modernos y en especial para Kant, la autonomía es la clave del nuevo humanismo que defiende, tanto a nivel cognoscitivo como a nivel ético, en el que la auténtica moral sólo puede ser la autónoma. En cambio, para ambos planteamientos, hablar de limitación o de dependencia en el hombre es admitir una condición inferior, propia de los esclavos y de los siervos, o bien propia de una razón aún inmadura y menor de edad.

Sin embargo, una correcta profundización de la animalidad en el hombre no tiene por qué llevar a tal minusvaloración. Y esto porque se parte precisamente de una realidad única —la vida humana—, compuesta de cuerpo y alma, en la que la racionalidad se encuentra presente plenamente en el todo. En el hombre todo es vida racional y todo —también el conocimiento *propriamente* humano— es dependencia: dependencia corporal²¹, dependencia —como ha señalado Jesús Ballesteros— de la naturaleza²² y dependencia de los demás seres²³. La noción clave es precisamente la de *dependencia*.

“Hacer familia”: el reconocimiento de los trabajos materiales en servicio a la persona

El hombre, la mujer, son seres vivos y dependientes, con una dependencia ordinaria a lo largo de su existencia y no sólo en los momentos más o menos cumbres como el nacimiento y la enfermedad. Precisamente la vida diaria y cotidiana de toda persona está transida de innumerables momentos de dependencia que es preciso tener presentes para satisfacerlos no según procedimientos mecánicos e irracionales, sino humanos. El olvido de esta dimensión en las circunstancias ordinarias puede ser la causa de muchas frustraciones, porque es clave dentro de la antropología y la filosofía política. La gran paradoja del Estado del Bienestar se refleja —afirma Llano— en haber “ignorado la principal fuente humana del auténtico bienestar: la casa, que es donde mejor se encuentra uno; la familia como manantial primario de servicios personalizados, que son justamente los que se comienzan a exigir en la sociedad postindustrial”²⁴. Y el redescubrimiento de la familia como inagotable fuente de energía es la única forma de detener el avance del malestar y la marginación en la sociedad. De ahí que, el desafío de las familias actuales consista en fomentar la empatía como raíz antropológica de toda solidaridad²⁵.

Pues bien, este nuevo modo de percibir la realidad —menos abstracto, más humano, que capta también sentimientos, emociones, etc.—, fue ya desarrollado en el pensamiento filosófico precisamente por una mujer, Edith Stein. Conociendo *a través del cuerpo* —o mejor: *en él*— alcanzo el centro personal del otro, tengo una vivencia de su acción, hasta el punto de que a través de una sola expresión corporal —un gesto, un tipo de mirada o una sonrisa— puedo experimentar el núcleo de la persona²⁶, captar sus necesidades e intentar soliviantarlas. Es, como se ve, un modo de conocer que se ejerce a través de lo ordinario, por connaturalidad.

Alasdair MacIntyre ha visto también correctamente el problema. Nuestra sociedad necesita adoptar una actitud más humana que devuelva a las relaciones interpersonales su auténtico e intrínseco valor. Su solución —siguiendo a Santo Tomás de Aquino— se centra en desarrollar el sentido de la misericordia, virtud cristiana por excelencia y ausente en la filosofía aristotélica²⁷. Por la misericordia, ante situaciones urgentes y extremas —tan propias de la vulnerabilidad humana—, nadie se detiene en acepción de personas: a la hora de la necesidad, de la enfermedad, de

¹⁹ Cfr. *Ética a Nicómaco*, X, cap. 7-8.

²⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, cap. 7.

²¹ Para la dependencia del cuerpo, remito al estudio que he llevado a cabo en *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos*, cap. III.

²² Cfr. J. BALLESTEROS, *Ecologismo Personalista*, Tecnos, Madrid, 1995, 34 y ss: “Ecologismo Personalista: el hombre como *humus* pensante, como ser dependiente y al mismo tiempo guardián de la naturaleza”.

²³ Cfr. A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, cap. 8.

²⁴ *El diablo es conservador*, 124.

²⁵ Cfr. *El diablo es conservador*, 132.

²⁶ Cfr. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Waisenhaus, 1917, Reimpresión, Munich, Kaffke, 1980.

²⁷ Cfr. *Dependent Rational Animals*, cap. 10. Para la doctrina de Santo Tomás, vid. *Summa Theologiae*, II-II, qq. 30 y 31.

circunstancias infrahumanas, el nivel de lo humano emerge y la solidaridad tiene lugar. A la propuesta de MacIntyre, sin embargo, nos permitimos hacer una pequeña observación que no la contradice, sino que más bien —al menos en nuestra opinión— la completa.

En efecto, junto a los movimientos solidarios —de misericordia, según MacIntyre— que van surgiendo en distintas partes del mundo y en favor de tantas clases de marginación, cabe un peligro importante de denunciar: que —en algunos casos: ciertamente, no en todos y probablemente tampoco en la mayoría— se trate de una velada necesidad de tranquilizar la conciencia mediante esfuerzos sobrehumanos pero muchas veces discontinuos, en favor de los más necesitados; una solidaridad, por tanto, que sin desmerecer su valor de ayuda real y urgente, resuelva más una situación de emergencia o también un estado subjetivo de insatisfacción sin dejar especial rastro en quien la ejerce²⁸. En definitiva, la solidaridad puede también esconder un ideal de humanismo centrado en lo extraordinario, en lo poco común, que conecta con *un tipo* de vida —una vida que merece todo el respeto y situaciones que exigen desaparecer— pero que deja de lado otras manifestaciones.

Por el contrario, el desafío de la nueva sociedad postmoderna —y, por tanto, del nuevo humanismo— consiste en dar valor a una dimensión aún más escondida, por parecer demasiado trivial. Su escaso protagonismo se debe a que “no es noticia”, no llama la atención: la solidaridad ha acaparado la noticia por dirigirse muchas veces a lo infra-humano. En cambio, lo que resulta *demasiado humano*, queda recluido en un ámbito oculto. Es el caso de lo que se viene denominando sector de servicios, y que incluye toda una rica gama de trabajos manuales, materiales y domésticos, que coinciden con parte de lo que H. Arendt denominaba labor. Efectivamente, como esta misma autora afirmaba, se trata de actividades que revelan la dependencia en la vida diaria, pero no por ello habría que aceptar su propuesta de minusvaloración o de ausencia de libertad. La dependencia es —como veíamos— una dimensión humana y por tanto positiva; y la dependencia corporal es una dimensión no menos humana que exige una satisfacción también humana. Ésta es la respuesta que puede dar el sector de servicios, no sólo en momentos de extrema necesidad, sino —muy especialmente— en el diario y escondido ámbito de la familia.

Si todo puede y debe ser realizado con este espíritu de servir a la sociedad, al prójimo, a quienes forman parte de mis relaciones laborales y familiares cotidianas, esta dimensión de servicio ha de procurarse también y especialmente en aquellas circunstancias que hemos denominado *demasiado humanas* pero que también podrían calificarse de *propriadamente humanas*²⁹: es preciso revalorizar aquellos quehaceres que hacen de la casa un hogar, del que se parte y al que se vuelve cada día³⁰. Son estas tareas manuales las que permiten —en una parte no irrelevante— un desarrollo armónico de la persona desde su nacimiento, pasando por su madurez y acabando en la ancianidad.

Leonardo Polo, con frase audaz, afirma que “la familia es posible por la mano”³¹. Llano denomina a todo el conjunto de relaciones familiares y los trabajos que implica, “primera solidaridad”³²: es decir, foco donde se aprenden las virtudes de la dependencia reconocida, que MacIntyre describe como *conditio sine qua non* de las virtudes necesarias para la vida pública del ciudadano³³. Por esta relación de la familia con la *polis*, Pierpaolo Donati³⁴ la describe como punto de enlace entre la vida privada y la vida pública. La familia, se ha dicho de miles de modos, es el núcleo principal y fundante de la sociedad. De esta manera, la familia se abre hacia la sociedad política, que es una

²⁸ Viroli y Bobbio, pensadores —como hemos visto— laicistas, mantienen una actitud de perplejidad ante las formas de solidaridad o voluntariado que denominan precisamente “laicistas”, precisamente porque carecen de raíces religiosas y no resuelven a fondo los problemas humanos: cfr. *Dialogo intorno alla Repubblica*, cap. 6.

²⁹ Esto no obsta el admitir actividades también humanas y claramente superiores.

³⁰ Cfr. R. ALVIRA, *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, EUNSA, Pamplona, 1998.

³¹ *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, 72.

³² Esta expresión aparece en el libro de Alejandro Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988 y luego es retomada en *El diablo es conservador*, cap. 7: La familia ante la nueva sensibilidad.

³³ Cfr. *Dependent Rational Animals*, cap.10.

³⁴ “Famiglia” en *Nuovo lessico familiare*, (ed. E. SCABINI-P. DONATI), Vita e Pensiero, Milán, 1995, 29.

organización superior, en la que el hombre y la mujer y las sociedades que la conforman —entre ellas la familia misma— se convierten en ciudadanos, con derechos y deberes específicos.

Protonoción de trabajo: aportaciones de Santo Tomás de Aquino

Como decíamos al inicio, el Aquinate no desarrolla en ningún lugar de su prolífica obra, una atención especial al tema del trabajo. De todas formas, tampoco sería justo negar las aportaciones que sobre este tema lleva a cabo, porque gracias a ellas —nos parece— podremos llegar a esa noción arquetípica o proto-noción de trabajo que queremos fijar.

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"³⁵. 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"³⁶, las manos son las que permiten al hombre hacer —también análogamente— todas las cosas de "infinitos modos y para infinitos efectos"³⁷.

Teniendo esto en cuenta, una primera definición del trabajo manual sería la que lo describe como una actividad o *función* propia del alma racional y de los órganos específicos corporales que lo posibilitan. En efecto, así como alimentarse es una *función* del alma vegetativa, que la planta ejecuta a través de sus raíces como *órganos* propios, o, en el caso de los animales y en el hombre, a través del hocico o de la boca respectivamente; o bien, igual que el movimiento local es *función* del alma animal, que se sirve de *órganos* como alas, patas, aletas, presente también en el hombre, que se mueve con los pies³⁸; de igual modo, *el trabajo manual* manifiesta la intencionalidad del saber poiético³⁹, propio del alma racional humana cuya función consiste en transformar la realidad material y producir un objeto, a través del órgano correspondiente, exclusivo del hombre, que en este caso son las manos humanas: *organa organorum*⁴⁰.

El trabajo manual refleja, pues, un conocimiento y por tanto una verdad que recibe el calificativo de poiética. Ésta verdad presenta un carácter correctivo —corrige y es corregida— que F. Inciarte define como su nota más peculiar y que coincide con la racionalidad práctico-ética⁴¹. Es la "recta razón" que —en el caso del trabajo— va transformando la materia, respetándola y conociendo así la verdad de lo que va haciendo. Como afirma Santo Tomás, la relación de mediación en la *poiesis* es inversa a la de la razón teórica: es el entendimiento poiético el que mide la realidad *haciendo o construyendo* la verdad⁴².

³⁵ ARISTÓTELES, *Las partes de los animales*, 687 a 8.

³⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 431 b.

³⁷ Es el 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 apprehensionem 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*". *Summa Theologica*, I, q. 76, a. 5, ad 4.

³⁸ Cfr. F. INCIARTE, "Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischem Licht", *passim*.

³⁹ Para una explicación más amplia de la racionalidad poiética, cfr. *Antropología y trabajos, passim*. También es de interés el estudio de E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, 1989, cap. V, el apartado dedicado a la racionalidad del arte.

⁴⁰ Cfr. también el texto de *Summa contra Gentes*, III, c. 135 y *Summa Theologica*, II-II, q. 187, a. 3, ad 1. De todas formas, la expresión "órgano de órganos" está ya en Aristóteles: cfr. *De Anima*, III, 8, 432 a 1.

⁴¹ *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, 210-211.

⁴² "*Conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam*", *Summa Theologica*, III, q. 78, a. 5. "*Dicitur tamen aliqua res vera vel falsa per comparisonem ad intellectum nostrum, non essentialiter vel formaliter,*

Asimismo, la consideración del trabajo manual y material tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino se relaciona con el deseo de todo hombre no sólo de vivir "sin más" o sobrevivir, sino de "vivir bien", de alcanzar un *bien-estar*. Ambos autores sitúan en esta tendencia la sociabilidad del hombre. En concreto, el Aquinate habla de la conveniencia de satisfacer las necesidades vitales y corpóreas, e incluso de gozar de "cosas artificiales", que exceden la capacidad productora del ámbito familiar⁴³. De ahí la necesidad de la comunidad que facilite la división del trabajo y el intercambio.

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 poiética⁴⁴. 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 obra⁴⁵. Lo cual permite adjudicar una cierta inmanencia al acto poiético.

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 lo que se ha llamado la 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 poiética concreta que lo convierte en un trabajador⁴⁶.

De este modo y siguiendo a Santo Tomás, podríamos formular una *primera* definición de trabajo como aquella actividad propia de la racionalidad poiética humana, por la que el hombre —a través de órganos específicos— transforma la realidad material y produce, con libertad y respeto a la naturaleza, una novedad cultural en servicio de los demás.

Hacia una propuesta del trabajo como clave del humanismo

Con esta primera definición, hemos obviado una dificultad que aparece en la filosofía clásica, a saber, la conexión que se realiza entre trabajo manual e indigencia, y que partía de una concepción en la que el trabajador manual era considerado como esclavo, ejerciendo acciones que no respondían a la naturaleza autárquica del hombre. El hombre debía dedicarse a la virtud y a la contemplación. El esclavo, a la producción o al trabajo. Tal concepción está en el origen de la distinción entre trabajos serviles y libres, que recorrió los primeros siglos del cristianismo hasta hace relativamente pocos lustros y que —en cierta manera— explica la hegemonía que tuvo la contemplación en la sociedad medieval⁴⁷.

Pues bien, a lo largo de la historia, el humanismo renacentista representó un primer punto de inflexión hacia una consideración positiva de los trabajos y los quehaceres cotidianos. Incluso en la vida de la Iglesia, esta apertura se tradujo en un acercamiento de la vida religiosa al mundo, presente por ejemplo en la fundación de Congregaciones religiosas, con fines diferentes de las órdenes antiguas de carácter contemplativo. Pero este clima pronto se vio influenciado y quizás detenido, en parte, por la Reforma protestante⁴⁸. Los tiempos dejaron de estar maduros para la innovación que

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*, cit., I, 3, 118-132.

⁴³ Cfr. *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, n. 4.

⁴⁴ Cfr. *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, nn. 83 y 177.

⁴⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1097 b 23-35.

⁴⁶ Cfr. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, 1962, 13 ss.

⁴⁷ Cfr. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, 33 ss., donde este autor se refiere a algunos textos del Card. Newman sobre esta temática.

⁴⁸ Remito a la obra de M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Península, Barcelona, 1993, donde —aunque con algunos argumentos que ciertamente se pueden cuestionar— queda reflejada la influencia del luteranismo y de su doctrina sobre el trabajo en la cultura moderna, y especialmente desde el calvinismo hacia el inicio

suponía el nuevo humanismo. Sin embargo, la hegemonía del trabajo se abrió paso a través de la técnica y la racionalidad moderna, que desembocaron —no sin atravesar formulaciones filosóficas de gran espesor— en una concepción materialista de esta actividad, bien sea de corte marxista bien de corte capitalista⁴⁹. Concepción, en cualquier caso, economicista que —como ciertamente detectó bien Hannah Arendt— seguía negando la relación trabajo-virtud: en todo caso, admitiría una relación trabajo-ciencia, y poco más.

Pero, a pesar de esto y a pesar incluso del actual fenómeno norteamericano del *workaholismo* o *adicción al trabajo*⁵⁰, es también verdad que toda esta idolatría deja muchas incógnitas abiertas y también muchas sospechas. La primera y más inquietante podría resultar la siguiente: ¿es realmente posible fundamentar el auténtico humanismo a partir de la noción de trabajo? ¿O debemos eliminarlo en su acepción materialista y dependiente, como propone H. Arendt?

Pues bien, la respuesta sería la siguiente. Esto es posible en la medida en que lo sea también admitir una relación entre las tres dimensiones racionales aristotélicas recogidas en la *Ética* a Nicómaco⁵¹: a saber, la poética, por un lado, y la práctica (ética) y teórica. Y lo conseguiremos siguiendo las sugerencias de la misma filosofía clásica que sentó las bases para dar este salto, que ella misma no pudo acometer.

Como ha señalado muy acertadamente Higinio Marín⁵², la intencionalidad teórica se expresa siempre a través de verbos de conocimiento: ver, entender, juzgar. A la vez, la intencionalidad técnica o artística se dirige *per se* a lo producido y *per accidens* u oblicuamente al hábito técnico; además, se expresa propiamente en el artefacto, y admite verbos concretos (construir, pintar, cocinar, coser) con los que se designa al trabajador (constructor, pintor, cocinero, costurero). No sucede lo mismo con la intencionalidad práctico-moral: ésta *no* se expresa con verbos específicos. La prudencia, la justicia, la fortaleza o la templanza carecen de expresiones propias, que respondan a acciones exclusivamente prudentes, justas, fuertes o templadas. Es más, las encontramos siempre junto a otras: se compra algo de modo justo o sobrio; se educa a alguien con prudencia y fortaleza; se cura a un enfermo con caridad, diligencia y respeto, etc. La virtud como tal no aparece sola o autónomamente, sino que va siempre acompañando y acompañada.

Esto permite describir su función como la de un *adverbio*, es decir, modifica una acción de suyo diversa, que puede ser cognoscitiva o productiva, o incluso de otro tipo (por ej., caminar, comer, dormir o descansar templadamente). Dicha función se ha denominado también "formal" con respecto a la acción que acompaña, que podría calificarse de "material". La virtud —afirma, por ejemplo, Polo— es "como un beneficio añadido al ejercicio correcto" de otras formas de actuar⁵³. Pero el hecho de que sea "beneficio añadido" no tiene por qué interpretarse como un beneficio secundario o no buscado⁵⁴: se trata de un beneficio concomitante que puede ser también expresamente querido. Y la filosofía clásica —como decíamos— ofrece las premisas para esta interpretación en un texto de la *Ética*: "La reflexión [teoría] de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica [praxis-moral]; ésta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador [praxis-poiética], porque *todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien, es un fin relativo y de algo), sino la acción misma*, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo"⁵⁵.

de la sociedad capitalista. Vid. también J.M. BURGOS, "Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive", en *Acta Philosophica*, vol. 5 (1996), 197-220.

⁴⁹ En este contexto —o más concretamente, en el de su refutación teórica— se sitúa la Encíclica *Laborem Exercens* de Juan Pablo II, publicada en el año 1982.

⁵⁰ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Expertos en sobrevivir*, EUNSA, Pamplona, 1999, 127-128.

⁵¹ Cfr. *Ética a Nicómaco*, libro VI, cap. 1.

⁵² Seguimos las sugerencias de H. MARÍN, "Estudio histórico-sistemático del humanismo", *Cuadernos Empresa y Humanismo*, n. 33, Pamplona, 21 ss.

⁵³ L. POLO, "Tener y dar" en *Estudios sobre la Enc. Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987, p. 220.

⁵⁴ Estas ideas en parte han sido tratadas por Ana Marta González en su obra *Moral, razón y naturaleza*, EUNSA, Pamplona, 1998, 245 y ss., pero ahí se encuentran enfocadas desde el acto moral.

⁵⁵ *Ética a Nicómaco*, 1139 a 31-1139 b 6. El subrayado es mío.

El pasaje deja ver, por un lado, que el arte o la técnica —el hacer una cosa— ni se confunde con la teoría (la pura reflexión) ni con la virtud moral (la orientación al fin). Es la cosa producida lo que distingue y da un sentido a la *poíesis*: la cosa es su fin, pero no un fin universal o absoluto, sino particular, propio del entendimiento creador (como también puede denominarse la acción poiética). Ahora bien, nada impide que esta finalidad particular esté acompañada por otra, que incluso puede gobernarla. La primera es un fin relativo y técnico; la segunda es un fin absoluto y coincide con la finalidad moral. Hay pues dos finalidades o intencionalidades diversas, concomitantes, pero irreductibles la una a la otra. Todo parece indicar que —siguiendo los presupuestos aristotélicos— el acto moral es simultáneo al técnico o artístico, y que éste resulta "gobernado" por aquél: es el fin moral el que determina el fin del producir y de lo producido, el que funciona como adverbio de los otros verbos de acción. Y así, en el acto de trabajar —el acto poiético— no sólo es posible adquirir una destreza determinada sino también la virtud. De ahí que Robert Spaemann afirme que "toda *poíesis* se inscribe, de hecho, en una *praxis*"⁵⁶.

Llegados a este punto, podemos afirmar que la definición de trabajo manual antes señalada ha de completarse: además de ser una actividad propia de la racionalidad poiética humana, es preciso añadir que, en el mismo acto de trabajar, quien lo ejerce puede perfeccionarse no sólo en cuanto trabajador sino también en cuanto hombre, mediante la adquisición de virtudes y de conocimientos. El trabajo, todo trabajo, es ocasión de crecimiento humano: es en sí mismo actividad inmanente desde tres perspectivas, la del oficio —se adquiere una técnica o habilidad artística más perfecta—, la de la ética —es ocasión de crecer en las virtudes propias del oficio (la fortaleza, la paciencia, etc., según el tipo de trabajo)— y la del conocimiento: exige más conocimientos teóricos, para aplicarlos mejor en la tarea de transformación de la materia.

Esta noción es una proto-noción. Todo trabajo que aspire a ser tal ha de compartir estas características. También el intelectual⁵⁷. Es lo que se viene afirmando de muchos modos desde la filosofía política y la antropología cuando se escribe, por ejemplo, que "todo saber humano tiene mucho de oficio, de artesanía, de *know how*"⁵⁸.

Concluimos. En nuestra opinión, la definición de trabajo humano que hemos ofrecido comprende suficientemente las características que las corrientes actuales de la filosofía política adjudican al humanismo cívico y, por eso mismo, debería ser un pilar en el que se apoye este nuevo modo de pensar. Dentro del trabajo manual, el trabajo referido a las necesidades básicas del hombre, el trabajo llamado doméstico que se desempeña en el seno de la familia, puede presentar una trascendencia mayor, porque permite el desarrollo de *las virtudes de la racionalidad dependiente* en un ámbito ordinario, cotidiano, que tan necesarias son para la inserción posterior de la persona en la vida pública⁵⁹.

Concretamente, frente a la razón dominante de la Modernidad, el trabajo manual, entendido como oficio o *craft*, parte de una actitud racional más humilde y realista, respetuosa de la naturaleza, descubridora de su orden y sus ritmos. Frente al individualismo de la filosofía política, esta noción de trabajo se abre a una solidaridad en lo cotidiano y ordinario, que hemos llamado espíritu de servicio y que se aprende sobre todo en el ámbito familiar. Además, parte de un conocimiento connatural —de la empatía— ya que se dirige a satisfacer situaciones que demuestran la dependencia de la persona de su condición corporal, pero en esa medida va sustituyendo el espíritu geométrico, por el espíritu de finura. Se trata, por tanto, de una noción de trabajo que puede definir cabalmente al hombre del tercer milenio, ya que permite la puesta en marcha de iniciativas libres y responsables en beneficio de una sociedad justa a la vez que es ocasión de alcanzar virtudes, también civiles.

⁵⁶ R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 254.

⁵⁷ Incluso el "quehacer filosófico" como explicaba F. Inciarte, y ha expuesto tan acertadamente Lourdes Flamarique en un artículo dedicado a este filósofo: cfr. "Fernando Inciarte, de oficio filósofo", en *Nuestro Tiempo*, I.2002.

⁵⁸ Cfr. *El diablo es conservador*, 196.

⁵⁹ Es interesante la reflexión que hace sobre este tema G. CHALMETA, en *La giustizia politica*, cap. 7, 114 ss.

En efecto, se habla cada vez más del *ocio creativo*, sin embargo, quizá habría que establecer también un *negocio contemplativo*⁶⁰, porque “quien domina un oficio posee una especie de empatía con la realidad sobre la que trabaja, de manera que es capaz de distinguir enseguida lo esencial de lo accidental y saber rápidamente cuál es el *quid* de la cuestión, eso que los anglosajones llaman *the point*”⁶¹. Esta capacidad de discernimiento se asemeja mucho a un saber sapiencial que descubre lo real en toda su profundidad, y que es lo que llevó a Aristóteles a un realismo auténtico y abierto, magistralmente reflejado en el siguiente texto: “La verdad es que en los asuntos prácticos se juzga por los hechos y por la vida, que son en ellos lo principal. Es preciso, por tanto, considerar lo que llevamos dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo si está en armonía con los hechos, pero considerarlo como mera teoría si discrepa de ellos”⁶².

⁶⁰ Aunque desde la filosofía no ha habido formulaciones en esta línea, remito a una fuente extra-filosófica, que me ha servido de inspiración para estas tesis, a saber, las enseñanzas de S. Josemaría Escrivá de Balaguer sobre la santificación del trabajo profesional y de las circunstancias de la vida diaria. . “Los cristianos —escribió en *Es Cristo que pasa*, n. 48— “reconocemos a Dios no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo” y por eso, “desde el cultivo de los saberes más abstractos hasta las habilidades artesanas, todo puede y debe conducir a Dios”, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 1999 (1ª ed. 1973), 35ª ed., 10.

⁶¹ *El diablo es conservador*, 198.

⁶² *Ética a Nicómaco*, 1179 a 18-23.