



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

¿Racionalidad y culturas?

María Pía Chirinos

Pamplona, 2007

FACULTAD DE HUMANIDADES



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución-
NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

¿RACIONALIDAD Y CULTURAS?

Maria Pia Chirinos
Pontificia Universidad de la Santa Cruz
chirinos@pusc.it

A raíz de la primera actividad organizada desde la Universidad de Navarra para dar inicio a la solicitud del entonces Card. Joseph Ratzinger sobre la necesidad de profundizar en estos temas éticos, muchos recordaremos la expresión acuñada por la Prof. Ana Marta González: “la ley más democrática de todas es la ley natural”. Con ella consiguió enfrentar uno de los prejuicios más extendidos sobre la filosofía en general y sobre la ley natural en particular, a saber, su carácter abstracto, que las convierte muchas veces en poco persuasivas.

Si traigo a colación este hecho es por un motivo doble. En primer lugar, el sentido de la expresión “democrática” —en este caso, sin especial matiz político— se adecúa bien a la petición de la Congregación para la Doctrina de la Fe: ¿cómo conseguir que la ley natural esté más presente en la cultura de hoy, en el hombre o en la mujer contemporáneos, que incluso son hostiles teórica y prácticamente a ella? Y además permite una segunda pregunta: ¿sería lícito proponer una filosofía —y, en concreto, una antropología— más “democrática”, más dirigida a la “vida diaria” o al hombre común, sin traicionar su carácter teórico y racional?¹

Para responder a estas preguntas, desarrollaré dos nociones filosóficas —el trabajo y la dependencia— que se alejan algo del tema de este Congreso —de ahí el tono algo provocativo del título de mi comunicación—, con un enfoque no-aristotélico e incluso no-platónico. En efecto, el Estagirita hereda de su maestro una visión en la que trabajar y depender carecen de valor antropológico. Pertenecen al ámbito de la *oikia*, no de la *polis*; permiten sólo la vida o la supervivencia, no la buena vida; son realizadas por el esclavo o la mujer sin naturaleza humana plena, no por el hombre-ciudadano; impiden la contemplación y la virtud, las cuales, en cambio, son lo propio de la *polis*; y, en

¹ Ninguna de estas preguntas es ajena al espíritu de esta universidad: es más, se encuentran en su misma entraña, porque hacen referencia al mensaje del Opus Dei: la santificación del trabajo profesional y de las circunstancias ordinarias.

definitiva, marcan la separación entre artes serviles y liberales, división que perdura hasta nuestros días de modo más o menos solapado. El ideal de hombre al que aspira la filosofía clásica, y concretamente la aristotélica, es el magnánimo: racional, autosuficiente, no dependiente de nadie². Como Higinio Marín explica, la antropología aristotélica es, sin más, aristocrática³. Y esto parece oponerse a una antropología o a una filosofía que llamo “democrática”, en el sentido previamente expuesto.

1. El trabajo humano: primera versión

A pesar de lo dicho, hoy la expresión “trabajo humano” casi no presenta objeciones. Luego parece muy conveniente investigar qué se entiende cuando se utiliza y la evolución de su significado a lo largo de la historia de la filosofía. Mi primera tesis es la siguiente: el trabajo como tal no ha gozado de una definición positiva y humana. Ha sido más bien una “noción oscilante”, es decir, su contenido se ha determinado en oposición a alguna otra realidad, respecto de la cual se ha encontrado subordinada. Los ejemplos son conocidos: además de las artes serviles frente a las liberales, los binomios negocio vs. ocio y vida activa vs. contemplativa. Lo propiamente humano, al igual que en el aristotelismo, será siempre la razón: primero, una razón teórica, estrictamente intelectual aunque dependiente de los sentidos, al menos para Aristóteles y, a partir de los modernos, una razón cartesiana, casi angélica y sin relación con el cuerpo, y otra razón técnica, dominadora de la naturaleza. Cuando esta razón técnica aparece, el trabajo y la razón adquieren una cierta hegemonía, pero pronto empezará una interesante disociación. A partir de la Revolución industrial, la noción clásica de trabajo se irá suplantando por la máquina y, después del breve intervalo del marxismo, a finales del s. XX, el trabajo humano irá desprendiéndose de toda connotación mecánica y se concentrará primero en el sector de servicios (los *white collar*) en detrimento de los obreros (los *blue collar*, vaciados de racionalidad por el Taylorismo), para después, en el nuevo capitalismo, negar también al sector servicios sus elementos cognitivos⁴. Ninguno de estos ámbitos será capaz de crear auténtica cultura.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1124 b 9-18.

³ Cfr. "Estudio histórico-sistemático del humanismo", *Cuadernos Empresa y Humanismo*, n. 33, Pamplona.

⁴ Cfr. M. CRAWFFORD, "Shop Class as Soulcraft", en *The New Atlantis*, n. 13 (2006), pp. 17-18.

Es decir, trabajar ha sido siempre —o casi siempre⁵— lo que distingue al no-hombre: al esclavo en la cultura clásica; a la máquina, de modo más acentuado después de la Revolución Industrial; y al burócrata weberiano, que personifica *otra* máquina: la del Estado, que prevé medios para conseguir eficientemente fines económicos. En cambio, lo que distingue a la humanidad es la cultura y ésta es producto exclusivo de la racionalidad o, incluso, de la irracionalidad en sus versiones más post-modernas⁶.

¿Cuál es este modo concreto de entender la racionalidad? Es el que, con una intención noble, comprensible e innegable, defiende la superioridad de la condición humana sobre el resto de la naturaleza, menospreciando como algo banal el cuerpo, su vulnerabilidad y las circunstancias cotidianas y dependientes a las que dan lugar. Los motivos pueden ser distintos: negar al marxismo y al capitalismo su concepción materialista del hombre, o también defender nuestra participación en lo divino desde nuestra capacidad de contemplar⁷. Sin embargo, en esta reivindicación, lo racional se entiende como lo exclusivamente humano con notas casi divinas. El dolor, la enfermedad, las necesidades básicas, especialmente en el ámbito de la vida ordinaria, no son ni pueden manifestar lo humano, porque la materia desvela una debilidad propia de lo infra-humano y ocupa un puesto secundario, incluso negativo.

Dicho esto, vuelvo a la pregunta: cuando se habla de trabajo humano hoy en día, ¿a qué nos estamos refiriendo? La respuesta la ha dado recientemente Richard Sennett, sociólogo norteamericano: con trabajo humano nos referimos a aquellas tareas racionales llevadas a cabo por “un número relativamente pequeño de personas educadas con talento, especialmente en los puestos de vanguardia de las altas finanzas, de la tecnología de punta y de los servicios sofisticados”⁸. Lo demás es también trabajo pero no humano, y por eso nuestra sociedad tecnológica intenta sustituirlo poco a poco por máquinas cada

⁵ Por motivos de espacio, no me refiero a las corporaciones medievales ni a la tradición protestante.

⁶ Los recientes intentos de definir la persona desde una razón limitada y relacional como en el caso de Paul Ricoeur e incluso de Robert Spaemann, y las propuestas llevadas a cabo por Hannah Arendt o Joseph Pieper, que proponen el ocio como actividad humana por excelencia, continúan la defensa de una racionalidad humana muchas veces unívoca y hegemónica, para superar la post-modernidad.

⁷ Copio un texto de Pieper: “[al hombre] le es esencial trascender los límites de lo humano y aspirar al reino de los ángeles, de los espíritus puros (...), no con el esfuerzo extremado del que quiere alcanzar algo, sino con una especie de arrobamiento (...); tal es la paradoja de la realización del ocio, que es un estado humano y sobrehumano a la vez”. *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, p. 22.

⁸ R. SENNETT, *The Culture of the New Capitalism*, Yale University Press, New Haven & London, 2006, p. 86. La traducción es mía.

vez más especializadas, de modo que —al decir de los neo-marxistas— el trabajador se libere de su alienación y cuente con más tiempo libre⁹ y —al decir de los neoaristotélicos— el mundo humano se desencante del trabajo para volver al ocio y a la virtud¹⁰.

Pero quizá sea posible descubrir un hilo conductor de estas posiciones. Ésta sería una segunda tesis: 1. si el trabajo como tal no ha gozado de una definición positiva y humana, 2. es porque se ha entendido siempre de acuerdo al *paradigma de la producción*.

2. Trabajo humano: segunda versión

Las tres grandes tradiciones filosóficas sobre el trabajo —la aristotélica, la protestante y la marxista—, especialmente en el s. XX, han predominado en la escena política, sociológica y cultural con una propuesta del trabajo acentuando el producto: léase la *poiesis* aristotélica o el trabajo en H. Arendt, el éxito en los negocios de Calvino y el capitalismo de origen protestante según Weber, el valor de cambio en el marxismo. Esta explicación acaba en un énfasis de los bienes externos: dinero, fama, honor, placer o incluso salvación eterna para el devoto calvinista¹¹. Pero una explicación así parece, al menos, incompleta.

La alternativa es defender que el trabajo, antes que bienes externos y antes que lo producido, puede definirse, como ha propuesto Alasdair MacIntyre, según unos bienes internos específicos¹². Es decir, en el trabajo se desarrollan destrezas, pericias o cualidades que perfeccionan capacidades humanas valiosas en sí mismas. Esto exige del trabajador unas condiciones concretas: las habilidades se adquieren mediante esfuerzo, repeticiones, conocimientos prácticos y teóricos, que mejoran las inclinaciones continuamente y cuyo lugar de aprendizaje es el trabajo mismo. Además, todo trabajo, también el intelectual, se configura como un oficio: hay que aprenderlo, admitir errores y

⁹ Cfr. H. MARCUSE, *Eros et civilization*, Paris, 1963, p. 119. Ahí propone la abolición del trabajo y la vuelta al tiempo libre.

¹⁰ Cfr. D. MÉDA, *Società senza lavoro. Per una filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano, 1997, cap. 10.

¹¹ Desarrollo más extensamente este tema en *Labor. The Basis of Culture*, estudio realizado bajo la guía del Prof. Alasdair MacIntyre, en el *Center for Ethics and Culture* de la Universidad de Notre Dame.

¹² Mi noción de trabajo es deudora de su noción de “practice”. Cfr. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, 2ª ed. En el estudio *Labor, the Basis of Culture*, señalo detenidamente las diferencias.

corregirlos de acuerdo a *standards* de excelencia, aceptar avances cognoscitivos logrados antes por otros trabajadores, y que contribuyen a crear una tradición cultural y laboral enriquecedora del oficio que se ejerce. Este beneficio no es un bien privado o individual, como lo sería y lo es generalmente el producto del trabajo, sino un bien común y social. Es la entera comunidad de trabajadores y, consecuentemente, la sociedad, quien mejora y aprovecha los logros intrínsecos al oficio en cuestión; y por eso, todo trabajo se aprende dentro de una comunidad y reclama obediencia a las reglas, a las tradiciones, al que enseña, etc.

Last but not least, el trabajo se halla intrínsecamente abierto a una dimensión moral. Es más —y ésta es la tercera tesis que me interesa dejar clara— a la vez que se distingue de ella, representa su condición de posibilidad. No se confunde con la virtud ni conduce necesariamente a ella: el riesgo de corrupción en todo trabajo cuando se anteponen los bienes externos, deja ver que puede ser cauce para el vicio. Sin embargo, esto no quita que el trabajo sea el medio más común o habitual para que el hombre y la mujer contemporáneos alcancen determinadas virtudes y a través de ellas la perfección moral que conduce a la felicidad, en el sentido aristotélico del término.

Pero así como no hay inconveniente en aceptar una noción de virtud aristotélica, la relación entre ésta y el trabajo ya no lo es. En efecto, Aristóteles separó correctamente trabajo y dimensión moral (la acción no es producción ni la producción acción afirmará en la *Ética*)¹³, pero no llegó a defender su interdependencia. Es más, la negó explícitamente al reducir al trabajador al ámbito de la *oikia* y explicar la virtud en torno a la vida buena de la *polis*. En esto simplemente cometió un error antropológico¹⁴. Hoy en día, sin embargo, resulta difícil admitir esta separación. Por el contrario, hay que afrontar la relación entre trabajo y virtud, entre vida cotidiana y vida política, entre trabajo y felicidad. Ni en el mundo humano hay trabajadores moralmente neutrales —ese papel lo interpretan, en todo caso, las máquinas— ni se puede divorciar la dimensión corporal humana de la racionalidad ni de la virtud. Hay virtudes que sólo o principalmente se adquieren atendiendo a nuestra realidad vulnerable, bien sea de modo activo (es el sector

¹³ Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1139 b 38-1140 a 5-7.

¹⁴ Según Finley, el mundo homérico carece de una delimitación entre quienes se dedican al ocio, a la política, con una condición libre, y quienes, por realizar trabajos más corporales y materiales, son esclavos. Cfr. *The World of Odysseus*, New York Review Books, New York, 2002, p. 49.

de servicios) bien sea de modo pasivo (padeciendo una necesidad ordinaria o extraordinaria), y por eso la vulnerabilidad se convierte en un valor humano que se abre camino a la virtud, a la razón, a la cultura y a la felicidad.

3. La dependencia como condición humana

Llega el momento de la segunda noción filosófica: la dependencia y su estrecha relación con la corporalidad y la vulnerabilidad. Wendell Berry, polémico ensayista norteamericano, nos ayuda a introducirla: “Quizá el daño fundamental de nuestra civilización especializada —el daño del cual todos los demás daños provienen— haya sido la segregación del cuerpo (...) que conduce hacia el conflicto directo con todo lo demás en la Creación”¹⁵. La revolución tecnológica recupera implícitamente una versión sofisticada de un viejo dualismo, que se traduce en el desprecio a la materia y en el uso del cuerpo como un objeto más del mundo natural, bien sea para liberarse de él porque presenta límites ausentes en la técnica, bien para exaltarlo con una especie de culto pagano a la belleza. De esta actitud nace una noción de libertad entendida más como “liberación”: hemos de poder hacer todo lo que queramos con nuestro cuerpo y con la naturaleza, con el único límite de nuestra razón (que es ilimitada) y de nuestra capacidad económica. No somos dependientes. Somos autónomos: absoluta y racionalmente autónomos.

A pesar de ser una postura extrema, no por ello es menos real o poco extendida. Lo interesante es advertir que su origen no sólo está en el dualismo moderno y cartesiano, sino sobre todo en no haber considerado el cuerpo —en este caso, el cuerpo humano— como parte de la solución. Es innegable que se ha hablado excesivamente de lo corpóreo, pero unilateralmente y referido a cuestiones en torno a la sexualidad. Para muchos —no sin razón— este tema, además de pegajoso, harta. Y ciertamente la propuesta de Berry no es la de abundar en él¹⁶. Por esto, se trata de buscar para el cuerpo humano, más aún que para el trabajo, un lugar propio en la filosofía: un lugar sereno y racional, que reconozca su influencia en la formación de las civilizaciones, y sus virtualidades para una sociedad

¹⁵ *The Art of Commonplace. The Agrarian Essays of Wendell Berry*, Shoemaker & Hoard, Washington D.C., 2002, p. 100. La traducción es mía.

¹⁶ “Me pregunto si nuestro persistente deseo de tratar de modo espiritual las realidades físicas proviene no sólo del sentimiento de que lo físico es algo «bajo» y sin valor, sino también del miedo, especialmente cuando hablamos de emociones, de que «físico» se entienda como «sexual»”. *Ibidem*, p. 147.

que necesita urgentemente humanizarse. Y es que si la cultura se identifica exclusiva o primordialmente con una racionalidad desligada de lo corpóreo, entonces no sólo se cae en una acepción angélica y no humana, sino que se abandona una de las principales fuentes de cultura, quizá la más primigenia, que proviene de la vida cotidiana en estrecha relación con manifestaciones corporales básicas como el comer, el vestirse, el habitar, que no se reducen a dimensiones animales sino que deben ser tratadas de modo racional y libre, o lo que es lo mismo, de modo humano y cultural¹⁷.

¿Qué implica dar cabida a una consideración serena y racional de la corporalidad humana? ¿Hasta dónde nos lleva o nos aleja de la filosofía? Éste quizá sea el primer tabú que hay que combatir. MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes* defiende una idea central: reconocer la vulnerabilidad y la aflicción implica reconocer también la dependencia que generan. Por eso, el discurso filosófico debe conceder un lugar privilegiado a la vulnerabilidad humana, con una explicación convincente de nuestra condición de dependencia. Curiosamente, en la historia de la filosofía nadie lo ha afrontado. Según Richard Sennett, se le tiene miedo, porque parece implicar la pérdida del autocontrol y, sobre todo, porque surge una especie de sentimiento de vergüenza respecto a los demás¹⁸. Pero estas dificultades más que seguir impidiendo entrar en el tema, revelan la urgencia de hacerlo.

Reconocer y admitir nuestra dependencia es la actitud opuesta a esa falsa noción de libertad como liberación de lo corpóreo. Reconocer y admitir nuestra dependencia como un valor positivo es dar paso a una virtud ausente en el mundo antiguo, pero claramente cristiana: la misericordia¹⁹, que se basa en la caridad, y que es propia no del magnánimo aristotélico sino del magnánimo cristiano, ciertamente ambos con un alma grande, pero con soluciones distintas: el cristiano afronta el sufrimiento ajeno para intentar remediarlo con su trabajo, y, siempre, para amar y servir a quien lo padece. Lejos de regresar a planteamientos similares a la esclavitud, como algunas corrientes filosóficas pretenden presentar los trabajos en donde predomina el cuidado ordinario o extraordinario del necesitado, es preciso reivindicar para ellos una dimensión racional y libre, una fuente de cultura y ciencia, e incluso la posibilidad de que satisfaga

¹⁷ Esta tesis la niega plenamente H. Arendt en *The Human Condition*, Paidós, Barcelona, 1993, cap. III.

¹⁸ Cfr. *The Culture of the New Capitalism*, p. 47.

¹⁹ Cfr. *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 146 ss.

intrínsecamente a quien lo ejerce²⁰. Son cada vez más los autores que están hablando de un déficit del cuidado (*care gap*) en nuestra sociedad: principalmente, aunque no sólo, corrientes feministas que proponen una “*Ethics of Care*”²¹. Y reivindicar la necesidad social de estos trabajos no es una solución ingenua: restituye a estas situaciones su valor humano porque, a diferencia de la máquina, su primer propósito es entender la razón del sufrimiento o adelantarse a la necesidad para satisfacerla del mejor modo.

Intrínsecamente unida a estos trabajos donde el *care* o cuidado es predominante por nuestra condición necesitada, está la propuesta de MacIntyre: si queremos llegar a ser ciudadanos racionales e independientes, hay que procurar que las virtudes que necesitamos vayan precedidas y “acompañadas de lo que denominamos las virtudes del reconocimiento de la dependencia”²²: el espíritu de sacrificio, la generosidad, la paciencia, etc., más fáciles de adquirir ahí donde hay diversidad, personas mayores y menores, doctas y menos doctas, sanas y enfermas, y una vida cotidiana, rica en ocasiones de prestar servicios. El ámbito doméstico se erige en una palestra privilegiada para estas virtudes que tanto facilitan hacer frente a la vulnerabilidad propia y ajena, pero es un ámbito doméstico nuevo, que favorece una labor racional y libre y que hoy empieza a denominarse “*die neue Hauswirtschaft*”, la “nueva ciencia doméstica”²³.

Esta actitud del *care*, sin embargo, va más allá: no debería ser exclusiva de los nuevos trabajos domésticos y cotidianos, o propios del sector de salud, en sus diversos niveles. Precisamente esto es lo que esta nueva ciencia y su formación pueden aportar a los demás. Si los quehaceres del ámbito científico, intelectual, de negocios, aceptan una comprensión de su actividad como se ha descrito antes —a saber, donde se da un aprendizaje, con rectificaciones y mejoras en base a *standards* de excelencia que van creando cultura y que se transmiten dentro de una comunidad, etc.— entonces entienden su labor como una tarea artesanal o *craftsmanship*. Hablar así del trabajo —e incluir aquí el intelectual— no es una idea insólita, menos aún original. Está ya presente en autores como MacIntyre y, de modo más reciente, Sennett. Esta comprensión implica la disposición de cuidado o *care*: todo trabajo debe respetar la realidad a la que se dirige.

²⁰ Cfr. M. CRAWFFORD, “Shop Class as Soulcraft”, pp. 8 ss.

²¹ Cfr. V. HELD, *The Ethics of Care*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

²² *Animales racionales y dependientes*, p. 23.

²³ Tomo la expresión de Michael-Burkhard Piorkowsky: cfr. <http://www.neuehauswirtschaft.de>.

Para esto se necesitan habilidades *ad hoc*, según el tipo de tarea y su objeto, pero siempre con un afán de servir a la verdad y no manipularla ni dominar la realidad sin más. Ningún trabajador puede arrogarse el derecho a una libertad absoluta para su quehacer: depende de la realidad que trabaja y depende también de la sociedad en la que se encuentra.

Una concepción así, según Sennett, puede establecer las condiciones para desafiar la ética del consumo tan extendida en nuestra sociedad. Si yo —y no el sistema o la industria o el *computer*— soy el autor de mi trabajo, entonces actúo como un ciudadano-artesano²⁴: se genera en mí un interés que me lleva a promover la ciencia y la cultura con un sentido de servicio; se facilita un sano y objetivo sentimiento de apropiación (*objective attachment*), que me aleja de la cultura del “usar y tirar”; y a la vez fomento otra virtud devaluada: la fidelidad²⁵, que es una de las mejores armas contra la sociedad consumista.

No es éste el ideal de cultura ni de los clásicos ni de los modernos ni de los neo-clásicos ni de los neocapitalistas. Es verdad. Pero aunque es común sospechar de él por este motivo, también parece lícito darle voz en un debate donde se buscan “líneas de convergencia (...) útiles” o “un común denominador de principios morales, compartidos por todos (...) basados en la constitución del hombre y de la sociedad”²⁶. Y quizá lo primero que hay que admitir es un concepto más democrático de cultura, que ayude a desenmascarar dioses falsos como el progreso sin límites morales, el hedonismo individualista o el poder absoluto del dinero.

4. Conclusión

La inclusión del trabajo, del cuerpo y de la dependencia en el debate filosófico por recuperar la ley natural no parece secundaria. No es coincidencia, en mi opinión, que recientes declaraciones de Benedicto XVI y de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, refuercen la cultura de la vida con temas que se podrían considerar demasiado banales o poco relevantes para los grandes desafíos bioéticos en torno a la definición de

²⁴ *The Culture of the New Capitalism*, p. 171.

²⁵ *Ibidem*, pp. 170 y 195. He traducido *commitment* por fidelidad.

²⁶ *Presentación del Congreso Internacional*. Para Sennett, por ejemplo, una cultura donde el ciudadano sabe cuidar lo que le rodea y huir del consumismo, está en vías de adquirir una actitud más abierta respecto de los argumentos que la teología católica expone en contra de la investigación con células embrionales. Cfr. *Ibidem*, p. 171.

persona humana: por ej., la preocupación por la ecología a través de una llamada a “tomar medidas valientes, que puedan restablecer una fuerte alianza entre el hombre y la tierra” (Homilía en Loreto, 2.IX.2007) o el derecho a la alimentación e hidratación artificiales de enfermos en estado vegetativo irreversible, como manifestación de los cuidados ordinarios y básicos que toda vida humana merece (cfr. Respuestas sobre la alimentación artificial, 14.IX.2007). Por evidentes razones de espacio, no es posible alargarme más, sino reiterar la tesis de fondo: una reflexión sobre la cultura que incluya la dimensión corporal del ser humano y su actividad racional más frecuente, a saber, el trabajo, puede facilitar un diálogo más amplio con interlocutores que quizá de modo práctico y teórico no acepten planteamientos demasiado abstractos sobre la ley natural o sobre otros problemas filosóficos que parecen lejanos a la vida de cada día. La propuesta consiste, por tanto, en ampliar el sentido de lo racional y en reivindicar como cultura y como fuente de humanización las actividades que frecuentemente son consideradas demasiado banales u ordinarias como para fomentarse en escuelas o en museos. Es decir, acceder también desde estos frentes a nociones más democráticas de cultura y de racionalidad²⁷.

²⁷ Cuando en 1990 Alasdair MacIntyre fue entrevistado por Ricardo Yepes, Profesor de esta Universidad, tempranamente fallecido, después de explicar la importancia de su noción de *practico* para recuperar la moral aristotélica en el debate contemporáneo —y que corresponde en parte con la definición de trabajo expuesta, de la que nunca se ha retractado—, añadía: “En realidad, espero ser escuchado exclusivamente por aquéllos cuyas actividades —según los que ocupan las posiciones dominantes en las sociedades contemporáneas— son consideradas como marginales. Pequeños granjeros, pescadores, maestros que se niegan a convertirse en funcionarios burocráticos; todos los que conservan, tanto en el trabajo manual como en el intelectual, el ideal de la artesanía; miembros de cooperativas dedicadas a remediar el hambre o la falta de hogar: ellos constituyen el público lector ideal de mis obras”, en “Después de su libro «Tras la Virtud»”, Entrevista concedida a R. YEPES, en *Atlántida*, 4 (1990), p. 458. Es, me parece, un claro ejemplo de filosofía democrática.

Bibliografía:

- H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
- W. BERRY, *The Art of Commonplace. The Agrarian Essays of Wendell Berry*, Shoemaker & Hoard, Washington D.C., 2002.
- M. CRAWFFORD, "Shop Class as Soulcraft", en *The New Atlantis*, n. 13 (2006).
- M. FINLEY, *The World of Odysseus*, New York Review Books, New York, 2002.
- V. HELD, *The Ethics of Care*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- A. MACINTYRE,
- *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, 2ª ed.
- *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001,
- "Después de su libro «Tras la Virtud»", Entrevista concedida a R. YEPES, en *Atlántida*, 4 (1990).
- H. MARÍN, "Estudio histórico-sistemático del humanismo", *Cuadernos Empresa y Humanismo*, n. 33, Pamplona.
- D. MÉDA, *Società senza lavoro. Per una filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962.
- R. SENNETT, *The Culture of the New Capitalism*, Yale University Press, New Haven & London, 2006.