



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

CORPO E TRABALHO: UMA APROXIMAÇÃO ANTROPOLÓGICA AO SER HUMANOS

María Pía Chirinos Montalbetti

2006

FACULTAD DE HUMANIDADES

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía

Chirinos, M. (2006). Corpo e trabalho: uma aproximação antropológica ao ser humano. En M. Couto-Soares (Au.), *Expressões do Corpo* (pp. 105-157). Porto: Fundação Eng. António de Almeida.



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

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

Corpo e trabalho: uma Aproximação Antropológica ao Ser Humano

Maria Pia Chirinos

Universidade da Santa Cruz, Roma

A filosofia não questiona frequentemente a natureza e valor do trabalho e a antropologia filosófica ainda menos. Isto não se deve ao problema de se as pessoas devem ou não trabalhar: na nossa sociedade contemporânea, o trabalho é uma realidade diária, comum e essencial, na vida de quase todo o ser humano. Portanto, a determinação de uma filosofia do trabalho está no fio da navalha do pensamento moderno. O problema, como eu já disse, não é o trabalho em si: o problema é a antropologia, ou mais precisamente, a antropologia filosófica, um assunto obsoleto já há muito.

Neste estudo tentarei dar uma visão muito breve acerca da história da filosofia a fim de responder à seguinte questão: é na realidade verdade que a filosofia não prestou atenção a esta actividade humana? Centrar-me-ei apenas em dois aspectos do trabalho já que a resposta vai incluir algumas abordagens que se foram desenvolvendo ao longo de muitos anos. Espero desta forma determinar se o trabalho pode ou não ser considerado uma característica antropológica. Mencionarei os aspectos que tenciono

apresentar, depois de uma revisão histórica que a filosofia tem dado ao trabalho humano.

Algumas indagações históricas acerca do trabalho humano

Para os Gregos, a superioridade do homem e a felicidade do homem, eram possíveis só por intermédio do lazer. O homem necessitava de tempo livre para desenvolver a virtude e dedicar-se a conhecer. A palavra lazer, em Grego, é *skole*; em Latim, é *otium*. É interessante notar que a palavra usada para trabalho, em ambas as línguas, é simplesmente a negação da palavra que se refere a lazer: *ascholia* e *nec otium*, ambas significam “não lazer”. Isto é assim, também, em Português. Hoje *negocio*, a palavra que designa “actividade financeira”, significa literalmente “não lazer”¹.

Na polis Grega ou sociedade urbana, um homem livre distingue-se de um homem não livre pelo lazer. O primeiro pode-se dedicar à *praxis* (virtude) e *theoria* (conhecimento), enquanto que os escravos, obviamente não livres, têm de dedicar-se completamente a actividades manuais e técnicas, que servem as necessidades imediatas da comunidade. No pensamento Grego, as perícias e as capacidades adquiridas através do trabalho não permitem que o homem atinja a perfeição como homem. Aristóteles, na sua obra *Política*, defende o ponto de vista de que as ocupações assalariadas “degradam a mente esvaziando-a do seu tempo de lazer”².

¹ Para uma explicação mais detalhada da palavra Inglesa, ver J.B. CIULLA, *The Working Life. The Promise and Betrayal of Modern Work*, Random House, 2000, pp. 194ff.

² ARISTÓTELES, *Política*, 1337 b 10-12.

Esta distinção entre trabalho e lazer, nas chamadas actividades servis –nas quais o corpo intervinha de modo principal e, portanto, considerados trabalhos irracionais e não livres–, e as actividades liberais –próprias do homem político ou do cidadão–, foi mantida durante muitos séculos. Com o começo das ordens monásticas (séc. V d. C.), lazer e vida religiosa dedicada à contemplação, aparecem como ponto culminante da vida cristã, as actividades mais importantes que um ser humano podia desenvolver. Ao mesmo tempo aparece uma concepção mais positiva do trabalho corporal: antes da Idade Moderna, as artes servis e actividades manuais eram do domínio dos escravos. Mais tarde, quando o Cristianismo começou a exercer influência na cultura, primeiro essas actividades eram efectuadas não por escravos, mas por servos e, depois, por homens livres, tal e como se comprova nas sociedades do Renascimento.

A Reforma teve uma influência grande na compreensão do valor do trabalho. Com a sua ênfase na vida activa, a Reforma associou trabalho com vocação divina³ e, conseqüentemente, lazer com vício. No entanto, ainda que se trate das primeiras descrições positivas do trabalho, a fundamentação antropológica do protestantismo não conduz a uma visão análoga nem do corpo, nem da matéria. A intrínseca corrupção da natureza humana impede Lutero de obter conseqüências também positivas, como poderiam ser a perfeição moral do homem, através do trabalho. O trabalho, tanto na visão luterana como na calvinista, não contribui para adquirir virtudes. Se se dá atenção à conhecida proposta calvinista, aquilo que assegura a predestinação não é o trabalho em si, mas os frutos desse trabalho: se se trabalha com êxito, com ganância, esse êxito e essa ganância

³ Cfr. J.M. BURGOS, "Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive", en *Acta Philosophica*, vol. 5 (1996), pp. 197-220.

são sinal da predestinação. Se não se obtêm, o trabalho em si mesmo não assegura nada, nem aperfeiçoa o homem, nem o faz feliz⁴.

A tecnologia avançou rapidamente no século XVII e a filosofia moderna deu uma posição hegemónica ao trabalho, no sentido de técnica. É famosa a frase de Bacon: “saber é poder”⁵. No entanto, cedo se descobriu que esta noção de trabalho era demasiado abstracta, uma vez que o “homem moderno” pensou que o trabalho poderia ser efectuado por máquinas. As máquinas eram uma vantagem óbvia em tarefas classificadas como “trabalhos pesados”, mas a filosofia moderna não ofereceu uma alternativa à definição clássica e negativa do trabalho manual nem à concepção também negativa do corpo. Como se sabe, a definição de homem que aparece depois de Descartes é a que o identifica com a sua actividade estritamente racional: o *cogito* é uma *res* que não tem que ver com a *res extensa*.

Dando um salto de vários séculos, chegamos à exposição marxista do trabalho que é, talvez, a que mais influenciou na cultura contemporânea. De facto, o marxismo oferece uma outra reflexão importante sobre a natureza e o fim do trabalho. O trabalho é identificado, principalmente, com o trabalho diário dos homens, trabalho real, com ferramentas, suor e dor. As ideias de Karl Marx deveriam ser compreendidas no sentido de uma identidade verdadeira e digna: a essência do homem é trabalhar. O homem não existirá se não estiver a trabalhar, ou seja, criando artefactos e substituindo a natureza com a sua própria produção⁶. É a vitória do *homo*

⁴ Cfr. M.P. CHIRINOS, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 157, Pamplona, 2002, cap. 1.

⁵ *The Works of Francis Bacon*, ed. Spedding, Ellis and Heath, London 1857-1875 (repr. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1963), vol. III, p. 611.

⁶ Cfr. L. POLO, *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 372 e K. MARX, *Manuscritos económico-filosóficos del 1844*.

faber. Mas visto nessa luz, o trabalho é também alienação. Encontramo-nos, novamente, com uma visão negativa, tanto do trabalho manual, como do corpo: o materialismo marxista é intrinsecamente pessimista e a história já demonstrou a vaidade da sua exaltação utópica.

Hoje em dia, a visão Aristotélica da natureza do trabalho tem sido revivida por alguns pensadores⁷. Hannah Arendt, no seu famoso livro intitulado *A Condição Humana*⁸, tenta separar-se da posição marxista e muitos dos seus comentadores aceitaram esta postura. No entanto, queria mostrar que, quando Arendt explica a distinção entre labor e trabalho, referindo-se ao corpo, não se afasta muito do marxismo.

Por *labor*, o *labor do teu corpo*, Arendt entende os processos biológicos do corpo humano como a alimentação e o sustento. Por outras palavras, identifica o labor com o metabolismo do corpo. O produto, como Arendt explica, é consumido no próprio minuto em que é produzido.

Trabalho, significando o *trabalho das nossas mãos*, implica fabricação, ou construção, isto é, a atividade que provém da capacidade imaginativa e criativa do homem. Este trabalho produz instrumentos que não são imediatamente consumidos e têm algum tempo de duração.

Com base nesta divisão⁹, o desempenho das acções específicas da vida corporal, tais como comer, vestir, viver, cozinhar, cozer, decorar,

⁷ Cfr. F. VOLPI, "Filosofia práctica y neo-aristotelismo", «Anuario Filosófico», Universidad de Navarra, XXXII/1 (1999), pp. 315-342.

⁸ The University of Chicago Press, Chicago, 1959, 2a ed., pp.30-32; Edição Alemã: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960.

⁹ Arendt insistiu nesta posição, mesmo quando expressamente a atacou. Numa carta recentemente publicada, Arendt, apesar de aceitar algumas características de labor, recusa a sua racionalidade e acrescenta "que todas as características se baseiam na coerção : labor nunca é actividade livre, não só ou primariamente porque depende da matéria, mas porque é exigido pelo nosso corpo, cujas necessidades têm uma qualidade de coerção que nenhuma outra necessidade humana tem. O labor enquanto é exigido

podem ser facilmente distinguidas do trabalho. O *Labor* é irracional e dependente, ditado pela necessidade. O trabalho é livre e pertence à criatividade da imaginação de cada um.

Curiosamente, mesmo que Arendt deseje separar-se da posição marxista, a distinção que faz entre labor e trabalho não alcança o seu objectivo. De facto, as características que atribui a labor são muito semelhantes às que Marx propõe para o trabalho. O anti-marxismo de Arendt consistirá em descobrir uma alternativa, mas aceitando e limitando o trabalho de Marx (que é o labor de Arendt) a um contexto de valor nulo. Por exemplo, segundo Arendt, vivemos, agora, numa sociedade que gira à volta do labor, no sentido que ela propõe para esta palavra. Isto é, estamos perante supremacia do *animal laborans*, cuja vida provém da necessidade, revela-se através de acções necessárias, e busca os meios para reproduzir esta vida irracional. Para Arendt surge um novo relacionamento entre todos estes *animalia laborantes* porque todos recebem um salário; relacionamento esse que se parece mais à alienação marxista. É a supremacia da economia.

Dominique Méda, filósofa francesa que segue Arendt, sugere “desencantar o labor”¹⁰ e rejeitar a ideia utópica de que o labor é quase-sagrado. O labor não é uma categoria antropológica¹¹. Não define qualquer característica humana porque é, sobretudo, um termo económico e material. Méda defende que a existência do homem siga o seu tempo ‘autónomo’, tempo para acções belas e para desenvolver virtudes; um tempo livre em

pela vida diária, e portanto repetido diariamente não dá origem necessariamente a algum produto que perdure. Esgota-se a si próprio na actividade em si; os seus produtos são consumidos imediatamente”. R. MUÑOZ, “Correspondencia Inédita Y. Simon-H Arendt”, Carta de H. Arendt a Y. Simon, 13 de Julho de 1953, «Anuario Filosófico», 2002 (35), p. 747.

¹⁰ Cfr. *Società senza lavoro. Per una filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 225-227.

¹¹ Vid. D. MÉDÁ, *Società senza lavoro*, pp. 24-25.

que o homem pode cultivar o *otium*¹², um tempo muito diferente do dedicado ao labor, e que é, portanto, tempo não-livre.

Como já se verificou, através da história da filosofia é quase impossível definir trabalho como actividade humana. O trabalho tem que ser substituído por máquinas. Esta ideia de trabalho, que é consequência de uma noção negativa da matéria, está presente em todos estes autores. Tenciono argumentar contra todas estas figuras desenvolvendo dois pontos:

- ⇒ Arendt tem razão ao criticar o *animal laborans*, que implica o domínio da economia na sociedade. Mas, na medida em que profundamos mais o seu conceito de labor, vemos que inclui nele as acções específicas da vida humana corporal, isto é, comer, vestir, viver, cozinhar, cozer e decorar. No entanto, são essas actividades realmente irracionais, não-livres e dependentes, sempre ditadas pela necessidade?
- ⇒ Se a actividade racional como contemplação (no sentido Grego da palavra), ou o domínio do mundo através da técnica (no sentido moderno de racionalidade prática), faz os seres humanos felizes, terá de se rejeitar a dimensão corporal na definição do ser humano?

Para uma definição do homem a partir das suas necessidades corporais

Vejamos a primeira questão: as acções através das quais nós satisfazemos as nossas necessidades corporais, serão irracionais? Como o ser humano é um ser vivo, e mais especificamente um animal (com uma alma racional, mas de qualquer modo um animal), não se pode negar que o

¹² Esta seria a conclusão do livro: Cfr. *Società senza lavoro*, pp. 232-233.

homem necessita de ser alimentado. Mas precisamente porque é ser humano, a sua forma de comer permite uma grande variedade de expressões culturais. Geografia, clima e cultura são factores determinantes que modificam o modo de satisfazer uma das actividades naturais e corporais do homem (por exemplo, comer) e o seu produto (por exemplo, comida). O instinto natural do homem aparece como uma tendência para responder a e abrir-se à realidade que o rodeia. Vemos a mesma tendência na maneira como satisfaz outras necessidades básicas, tais como conseguir vestuário e abrigo para si mesmo. Enquanto que os animais não necessitam de vestuário para sobreviver, o homem tem de se vestir e pode fazê-lo de uma infinita variedade de maneiras, satisfazendo não só esta necessidade, mas encaminhando esta necessidade ao desempenho de vários papéis na sociedade. Algo semelhante acontece no que respeita à necessidade de obter abrigo: o homem não o encontra na natureza e, portanto, inventa-o.

Se não tivéssemos um corpo, não sentiríamos as necessidades básicas de comida, vestuário e abrigo. A realidade é que nós temos corpo e não nos limitamos a sentir instintivamente estas necessidades e a satisfazê-las materialmente. Comer e beber, vestir-se e procurar abrigo, são acções humanas que participam da universalidade da razão¹³. O envolvimento do nosso espírito em tudo o que se refere ao corpo torna a nossa corporalidade em algo cultural: torna-se humano, não é meramente animal, isto é, livre e racional; não absolutamente livre, mas dependente das próprias condições materiais.

Logicamente é necessário fundamentar um pouco mais estas afirmações. Fernando Inciarte formulou umas teses de especial relevância para defender, digamos de algum modo, o nível inferior da alma –a

¹³ ARISTÓTELES, *De Anima*, 431 b.

vegetativa—, mostrando que este nível é absolutamente necessário aos níveis superiores¹⁴. Ou seja, se já com o racionalismo a alma animal era considerada uma ideia supersticiosa, esta pretensão de Inciarte parece muito mais audaz.

São dados da experiencia que tanto as plantas e os animais, como também o homem, têm umas características comuns —uns actos que compartilham igualmente— e aos que se deve uma certa universalidade. Por exemplo, na alimentação há uma relação de intercâmbio entre o ser vivo e o seu ambiente e para a qual este necessita de uns órgãos especiais. O acto de nutrir-se é próprio das plantas —através das raízes—, dos animais —através do pico, do focinho, ou de outro órgão análogo— e também do homem, que come pela boca. Deste modo, sendo a nutrição um acto característico da forma de vida mais elementar, encontramos-la também presente nos níveis de vida superior, utilizando, no entanto, órgãos muito diferentes. Assim, o realmente universal não é o género “planta” em quanto tal, nem o seu órgão —as raízes, na maioria dos casos— mas o acto ou função de alimentar-se.

Outro exemplo é o do movimento local, próprio apenas dos animais e dos homens, não das plantas. Também neste caso se faz a distinção a nível de órgãos: o homem possui pés, o animal, pelo contrário, pode deslocar-se de muitos outros modos —com patas, com asas, com barbatanas, etc—. Todos estes órgãos servem para a mesma função e, em princípio, só a ela: a alma animal, neste caso, revela-se na função do movimento, mas, para a sua realização concreta, utiliza órgãos corporais bem determinados que, ao contrário da função, não são universais.

¹⁴ Cfr. "Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht", pro manuscrito, p. 3.

Aristóteles chama a este tipo de universalidade “género físico” (*Metaph.* I, 8), em oposição ao “género lógico”, que é abstracto. Aplicando esta distinção aos exemplos apresentados, pode-se afirmar que a função de alimentar-se pertence a este tipo de género físico porque não se atribui à planta em geral, mas a um tipo de actos próprios de um modo de vida – a vegetativa–, que também se encontra noutros seres vivos, mas superiores. Quando um animal se alimenta não necessita de ser, ao mesmo tempo, planta; quando um homem se alimenta e se move não precisa de ser, simultaneamente, planta e animal. A planta só tem uma alma, a vegetativa, com as suas funções específicas. Também nos animais só há uma alma, a animal, que assume as funções da vida vegetativa e que realiza através de órgãos distintos. O homem possui uma só alma, a racional, que abrange as funções da alma vegetativa e da alma animal, mas que exerce de acordo com o seu modo próprio. Quer dizer, a definição de “alma vegetal” designa uma série de funções ou de actos vitais –crescer, alimentar-se, reproduzir-se– que se realizam nos seres superiores e cujo significado é plural ou análogo.

Deste modo, a tentativa da ciência moderna de negar a existência da alma vegetal ou da alma animal não é tão fácil de defender. Absorver os seus movimentos dentro de coordenadas geométricas, matemáticas ou físicas parecia uma alternativa inofensiva e cheia de vantagens para a ciência. Mas, ao mesmo tempo, esta posição levanta, pelo menos, o direito a suspeitar porque leva a admitir que os actos ou movimentos da alma vegetal e da alma animal são algo mais que inclinações numas coordenadas de espaço e de tempo, segundo a física newtoniana. E esse “algo mais” é um automovimento finalizado, que os clássicos chamam vida. “Nas suas acções racionais e não racionais –afirma Martha Nussbaum– os seres humanos e os outros animais esforçam-se por conseguir objectos do mundo

e, imediatamente, alcançam-nos ou apropriam-se deles. Agarremos uma pedra numa mão e o motor imóvel noutra. Nenhum dos dois se move nem actua. O movimento está intrinsecamente relacionado, por um lado, com a falta de autosuficiência ou de perfeição e, por outro, com o mover-se interior para o mundo que, por sorte, estão dotadas as criaturas necessitadas”¹⁵.

Ao mesmo tempo, esta exposição deixa também claro que a alma humana –e com ela a definição do racionalismo cartesiano– não se explica como espírito puro, nem como pura razão ou pura consciência, mas ao contrário, as suas formas de vida não podem prescindir da sua dimensão corporal. Mais ainda, a fragilidade que distingue este modo de ser é o que lhe outorga mais beleza e o que a converte num ser absolutamente singular. Assim, os exemplos de Inciarte sobre as distintas funções vitais nos diversos tipos ou graus da alma, permitem-nos pôr sobre a mesa o tema da interacção entre corpo e alma.

Voltemos ao mesmo: os pés, as patas, as asas, as barbatanas *possibilitam* que um ser vivo se mova localmente, quer seja por terra, ar ou água. Esta possibilidade, em si mesma, ainda que seja real, é só isso: potencialidade e não actualidade. Os órgãos não são, no entanto, o movimento em si, ainda que representem uma disposição para que este se dê. De modo semelhante, os órgãos de nutrição não implicam, por si mesmos, que haja alimentação, embora sejam a sua condição de possibilidade. Isto é, os órgãos do corpo de um ser vivo representem –sim– a possibilidade, mas uma possibilidade, cujo significado está em relação estreita com a própria função, com o acto para o qual estão determinados.

¹⁵ *La fragilidad del bien. Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía griega* (tít. original: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*; trad. Antonio Ballesteros), Visor, Madrid, 1995, pp. 356-357.

A alma é a actualidade das *funções* dos órgãos e para a qual convergem os órgãos que conformam o corpo.

Corpo e alma constituem todo o ser vivo. O corpo é todo o ser vivo, segundo a possibilidade; a alma é todo o ser vivo segundo a actualidade. Sem alma, os órgãos –o corpo– não se actualizam; sem órgãos, as funções –actos da alma– não se podem exercer. O que é universal –com uma universalidade física e não abstracta– é a função: a sua universalidade é muito rica porque não é exclusiva do nível da alma ao que corresponde, mas dá-se, também, nos outros níveis superiores. Concretamente, as funções da alma vegetativa são assumidas pelos animais e pelos homens; as funções da alma animal –as sensitivas, a locomoção, ... – pelo homem; mas a possessão inversa –quer dizer, do superior ao inferior– não se dá. Por isso, também segundo Aristóteles, sempre e em tudo, o anterior segundo a possibilidade (isto é, o menor segundo as funções) encontra-se igualmente no posterior ou superior (ou seja, nas formas de vida mais perfeitas).

S. Tomás, no comentário a *De Anima*, explica-o nos seguintes termos: “no homem, a mesma alma sensível (*ipsa anima sensibilis*) é racional”¹⁶; mas se isto é assim, então a mesma alma vegetativa encontra-se, do mesmo modo, racionalizada pela alma humana, cujo *plus* de actualidade dá lugar não só a funções vegetais, mas a outras mais elevadas¹⁷. Quer dizer, toda a alma actualiza uma potência (o corpo) com umas disposições para realizar as funções próprias; e estas disposições conformam um composto com órgãos corporais, distintos –ou específicos– segundo o tipo de alma para o que estão dispostos”¹⁸.

¹⁶ *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, Marietti, Torino, 1959, art. 11, ad 19.

¹⁷ Cfr. *Summa Theologica*, Marietti, Roma, 1952, I, q. 76, art. 8, c e ad 2.

¹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, q. 76, art. 5, ad 3.

Esta aproximação à relação entre alma e corpo facilita entendê-los como um *todo*: a diferença entre ambos é nula se se presta atenção ao estado fáctico (*Sachgehalt*)¹⁹; mas se se atende à função, a diferença não pode ser maior: o corpo e os órgãos são pura potência, a alma actualidade. Por isso, conclui Inciarte, se se atende à função o *conteúdo* dos conceitos matéria e forma, então é necessário admitir e defender a dualidade dos co-princípios. Se, pelo contrário, se atende às funções de todo ser vivo, segundo os conceitos modais de possibilidade e actualidade, então a referência à *unidade do todo* ocupa o primeiro lugar.

Corpo e Labor manual: racionalidade e liberdade

Certamente que tudo isto nos permite considerar outras actividades humanas que são menos naturais. É o caso do trabalho manual e material. Pelo trabalho manual o homem modifica a matéria, multiplica a sua potencialidade e contribui para a sua própria existência. O trabalho encontra as suas origens nesta realidade. A capacidade de inventar um instrumento requer compreensão do que é, compreensão das propriedades e possibilidades que o instrumento apresenta e, finalmente, pôr o instrumento a funcionar através da capacidade corporal.

Por exemplo, podemos falar de inteligência humana ao trabalhar com as mãos? Que tipo de conhecimento ou discernimento adquirimos com as nossas mãos? Também aqui nos pode ajudar o recurso à história da filosofia. Numa famosa frase, a primeira formulação filosófica por nós conhecida sobre a mão, Anaxágoras diz: “O homem é o mais inteligente dos animais porque tem mãos”. No entanto, Aristóteles corrige a expressão

¹⁹ Cfr. F. INCIARTE, "Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht", cit., p. 15.

ao dizer, “O homem tem mãos porque é o ser mais inteligente”²⁰. Para o Estagirita, a alma é o principio activo do corpo e, depois de observar todo o reino animal, conclui que as nossas mãos são os órgãos que melhor exemplificam a influência da alma sobre o corpo. S. Tomás aperfeiçoa mais as duas formulações gregas. Se as mãos são, por analogia, “todas as coisas”, porque permitem ao homem *fazer* coisas. Para ambos filósofos, as nossas mãos são “o instrumento de todos os instrumentos, porque através delas, o homem pode preparar instrumentos de infinita variedade, para infinitos efeitos”²¹.

Através das nossas mãos, exercitamos um tipo de conhecimento sensível, mais precisamente, um conhecimento tátil. O sentido do tacto, que tem sido considerado como o menos “espiritual” (como oposto à visão e à audição), é, de facto, muito específico. S. Tomás explica que o tacto é o sentido que actua como alicerce de todos os outros sentidos porque é o que reflecte melhor a realidade humana corpóreo-espiritual²². O tacto, por exemplo, não está ligado a um órgão concreto (não é, sequer, específico das mãos) e também não se pode encontrar em nenhuma determinada parte do corpo. No entanto, o tacto está presente em todo o corpo através da sensibilidade da pele. Mais ainda, ao contrário da maioria dos sentidos (à excepção do paladar), a característica típica do tacto é o justo meio entre dois opostos –frio e quente, húmido e seco, etc–. Em conexão com estes

²⁰ ARISTÓTELES, *On the Parts of Animals*, 431 b.

²¹ “Anima intellectiva, quod est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinare a natura vel determinatae extimationes naturae, vel etiam determinate 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”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a 5, as 4.

²² Ver *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5.

meios opostos, S. Tomás vê uma semelhança do tacto com a alma, que está infinitamente aberta a todas as coisas²³.

Apesar de existir também nos animais, pode dizer-se que o sentido de tacto presente no homem, possui uma sensibilidade mais rica, mais variada e está dotado de mais “nuances”. Deste modo, embora considerando que o homem é, de todos os animais, o que está dotado do sentido do tacto mais desenvolvido²⁴, S. Tomás acrescenta outros pormenores: “Entre todos os homens, os que têm o sentido do tacto mais desenvolvido são os mais inteligentes”²⁵. Com esta perspectiva, Tomás atribui ao homem uma forma especial de conhecimento, baseado nas capacidades das mãos e nas actividades manuais.

Se a inteligência humana pode actuar através das mãos, é, então, legítimo perguntar se a liberdade também se revela ou não através das nossas mãos. Se nos detivermos por um momento a reflectir na natureza das nossas mãos, descobriremos muitas coisas interessantes. Veremos alguns resultados da pesquisa paleontológica que nos podem ajudar a compreender melhor esta possível característica.

As mãos hominídeas são claramente diferentes das dos seus predecessores. As primeiras são capazes de manusear pequenos objectos. Apresentam uma mobilidade ilimitada e uma precisão extremamente

²³ Recentemente, Leon R. Kass expôs esta tese muito claramente num interessante livro: ver *The Hungry Soul. Eating and the Perfecting of Our Nature*. The University of Chicago Press, Chicago 1999, cap. 2.

²⁴ Estas declarações encontraram mais tarde uma confirmação nos resultados dos estudos neurofisiológicos: a mão – especialmente os dedos- bem como o paladar –língua- são notavelmente mais sensíveis no homem que no resto dos animais; estes sentidos estão associados com as áreas mais desenvolvidas do tálamo. Ver F. PONZ PIEDRAFITA, *Neurofisiologia*, Síntese, Madrid 1989, pp 120-121; J. JIMENEZ VARGAS e a POLAINO LLORENTE, *Neurofisiología psicológica fundamental*, Ed. Científico-médica, Barcelona 1992, 3ª ed., pp. 74-82.

²⁵ “*Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus. Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus*”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5. Ver também as observações feitas por A. ZIMMERMAN, *Thomas lesen*, Legenda 2, Frankfurt 2001, p. 194.

elevada de movimentos. As “nossas mãos” pegam em pequenos objectos com as pontas do dedo polegar e do dedo indicador. As suas respostas transcendem as condições físicas e biológicas presentes em animais: as reacções do homem não são unívocas, mas livres.

Como primeira conclusão a esta questão, referirei Leonardo Polo, filósofo espanhol, que afirma que o trabalho, e talvez mais propriamente o trabalho manual, constitui a “marca da unidade psicossomática”²⁶: unidade feita de alma e corpo, de racionalidade e animalidade. Os exemplos de labor dados por Arendt, tais como comer e cozinhar, vestir e cozer, etc. não deverão ser compreendidos unicamente como acções metabólicas. Embora as acções metabólicas e o trabalho manual se refiram a necessidades básicas e dependam destas, este *labor corporal*, em palavras de Arendt, permite-nos dar expressão a acções inteligentes e livres, que podem também ser definidas como actos humanos.

Dependência: um conceito chave para uma nova concepção de Humanismo

No campo da filosofia contemporânea e, em particular, da filosofia americana²⁷, têm surgido muitos autores que propõem uma revisão da imagem do homem proposta pela filosofia antiga e moderna —isto é, como alguém estritamente racional, absoluta e autonomamente livre, independente, com uma vontade de poder capaz de dominar a natureza e as

²⁶ L. POLO, “Tener y Dar”, em *Estudios sobre la Enc. Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987, p. 212, nota 13.

²⁷ Cfr. A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, Duckworth, London, 1999. O conceito de “fragilidade” Aristoteliana de Martha Nussbaum: ver *La fragilidad del bien*, capítulo I, Parte II. O livro de Kass tem muitas abordagens interessantes e positivas também ou corpo humano: ver *The Hungry Soul*, capítulos 1, 2 e 4. Ver também A. LLANO, *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona, 2001, capítulo 6.

relações interpessoais. Defendem o seguinte: há necessidade de definir quem é o homem e quem é a mulher; aceitar as suas limitações, a sua realidade como criatura com corpo e alma, e reconhecer a sua interdependência sem medo. Queiramos ou não, os homens e as mulheres são animais racionais. A Antiguidade e a Idade Moderna deram mais importância à racionalidade humana e ignoraram o “animal”. Chegou o tempo de considerar em profundidade o aspecto animal do homem, incluindo o corpo –como se fez no apartado anterior– e descobrir as consequências que esta compreensão apresenta.

Isto poderá parecer uma declaração ousada, mas o facto é que estreamos o vigésimo primeiro século enfrentando um desafio enorme. Embora os fundamentos da filosofia moderna estejam, hoje em dia, debilitados, estamos ainda sob a sua influência. Seguindo Alasdair MacIntyre, Alejandro Llano escreveu: “Até agora pode dizer-se que a filosofia política e as ciências sociais se têm centrado exclusivamente no homem adulto, saudável, inteligente, na posse de poderes completos, produtivos e comunicativos, um cidadão com plenos direitos e um potencial defensor da sua nação no campo de batalha. Pelo contrário, quase não focam as crianças, os doentes, os incapacitados, os imigrantes ou os marginalizados pela sociedade. Estes são referidos como “eles”; enquanto “nós” somos aqueles que possuem os atributos positivos que enumerei no início”²⁸. Vivemos no que se poderia designar como a cultura do *superhomem*.

O homem necessita de recuperar o sentido da sua humanidade que a tecnologia, a economia, e até a guerra, lhe tiraram. Para isso, temos de pensar no homem em solidariedade com outros homens, em vez de pensar

²⁸ A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Madrid, 1999, p. 131.

em termos racionais ou individuais. Quer dizer, a nova maneira de pensar que proponho não resulta de uma teoria política que define o homem como o pior inimigo do próprio homem (vindo da famosa frase de Hobbes: *homo homini lupus*: o homem é um lobo para o homem). Em vez disso, este novo tipo de humanismo defende que o homem não pode viver separado dos outros homens, não se importando ele próprio das circunstâncias que são claramente subhumanas e que não podem ser ignoradas. Este novo tipo de humanismo fez despontar actividades que nasceram, predominantemente, do sentido de solidariedade e que procuram resolver problemas de pobreza, de subdesenvolvimento e de extrema necessidade.

O tipo de pensamento que este novo tipo de humanismo promove não receia o confronto da independência moderna com a ideia de dependência. Não se pode negar que o modernismo tem exaltado a vida moral sem normas, baseada na liberdade absoluta e na autonomia kantiana. No vocabulário de Kant a palavra *autonomia* é muito significativa porque denota que não podemos receber ordens, mandatos ou leis de nenhum outro; pelo contrário, somos os autores da própria lei. Em oposição a Kant²⁹, esta nova compreensão do homem reconhece a sua dependência. Porque somos limitados necessitamos de nos relacionar com os outros e, frequentemente, beneficiamos uns dos outros. Esta dependência traduz-se, por exemplo, na necessidade de prestar serviços, atenção e na preocupação pelos outros; isto é, não é apenas uma dependência psíquica, mas também corporal: o homem na sua totalidade.

Alasdair MacIntyre propõe uma antropologia que poderia ser designada “uma antropologia da dependência”³⁰. Trata-se de um

²⁹ Cfr., por exemplo, M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, p. 32.

³⁰ Cfr. *Dependent Rational Animals*, cap. 1.

humanismo mais autêntico, que introduz o conceito de *virtudes racionais dependentes*, que se adquirem na infância e na velhice, na doença, nas relações familiares, na educação, etc.

É relevante abordar mais um aspecto do labor manual: a característica de serviço inerente a este tipo de labor quando é feito com o fim de satisfazer necessidades básicas e corporais, no contexto familiar, da casa. Só podemos, finalmente, encontrar um lugar adequado para o trabalho dentro da antropologia filosófica, tendo em conta este último aspecto do labor manual.

O serviço está enraizado na dimensão humana ou pessoal. Portanto, o serviço conduz ao trabalho manual que, dentro do contexto do lar, pode ser identificado como labor, previamente definido como doméstico. No entanto, como esclareceu MacIntyre no seu trabalho *Animais Racionais Dependentes*, a “vulnerabilidade” revela o que o homem é, sendo, ao mesmo tempo, uma consequência da sua natureza. Quando falamos de vulnerabilidade temos de reconhecer, sobretudo, a dimensão corporal do homem. Por esta razão, as qualidades requeridas para satisfazer as necessidades corporais diárias de saúde ou para resolver deficiências materiais, podem ser, também, denominadas como trabalhos de cura, de cuidado, do *care*. Quando o homem ou a mulher trabalham para satisfazer estas necessidades diárias, estão a dedicar especial atenção à dimensão corporal de um ser indigente; atenção e cuidado estes que participam da racionalidade.

Quando concebemos o homem não só como um ser racional mas, mais propriamente, como um ser corpóreo que possui razão, podemos atrever-nos a afirmar que o homem pode adquirir conhecimento não só pelo

caminho de razão, mas também alcança um tipo de conhecimento diferente, através da sua corporalidade. Aristóteles refere os três usos da razão: um teórico, pelo que conhecemos as essências eternas e imutáveis; outro prático-ético, que diz respeito às acções singulares próprias de todo o homem e que o aproximam ou afastam do seu fim último e que se vão fixando como virtudes ou vícios em quem as exerce; e o terceiro, o uso poiético, pelo qual todo o homem transforma a realidade material e singular externa³¹.

O *trabalho manual* manifesta a intencionalidade do saber poiético³², próprio da alma racional cuja função consiste em transformar a realidade material e, a maior parte das vezes, produzir um objecto a partir da matéria e através do órgão correspondente, exclusivo do homem, que, neste caso, são as mãos humanas³³.

O trabalho manual reflecte, pois um conhecimento e uma verdade que recebem o qualificativo de poiéticos e que apresentam um carácter correctivo. É a “recta razão”³⁴ que, no caso do trabalho, transforma a matéria, respeitando-a e conhecendo assim a verdade do que vai fazendo. Como afirma S. Tomás, a relação de mediação na *poiesis* é inversa à da razão teórica: na actividade poiética é o entendimento –a ideia exemplar o que mede a realidade, fazendo ou construindo a verdade³⁵.

³¹ Cfr. *Etica a Nicómaco*, VI, 2.

³² Para uma explicação mais ampla da racionalidade poiética, cfr. *Antropología y trabajos*, passim. Também tem interesse o estudo de E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, 1989, cap. V; e I. YARZA, *La razionalità dell'Etica di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2001. É necesario assinalar que, nas realizações técnicas, a verdade não é absoluta: enxertam-se numa práxis ética, cujas leis moralizam de respeitar., Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 254

³³ Cfr. *Summa contra Gentes*, III, c. 135 e *Summa Theologica*, II-II, q. 187, a. 3, ad 1. A expressão “órgãos de órgãos” aparece já em Aristóteles: cfr. *De Anima*, III, 8, 432 a 1.

³⁴ Compartilha esta nota com a racionalidade prático-ética. Cfr. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, II, 2 e F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, 210-211.

³⁵ “*Conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam*”, *Summa Theologica*, III, q. 78, a. 5. Cfr. *Expositio Libri Peryermeneias*, I, 3, 118-132.

Mas talvez a apreciação mais interessante do Aquinate é a que desenvolve à volta das diferenças e semelhanças entre teoria, virtude e *poiesis*. Como o Estagirita, qualifica de “imanes” a virtude e o conhecimento teórico e de “transeuntes” os actos da arte e da técnica, próprios da racionalidade poiética³⁶, mas deixa aberta a possibilidade de que o acto poiético reverta na própria racionalidade: o *per accidens*, melhora a arte do flautista, do escultor, etc.³⁷ É possível atribuir uma certa imanência ao acto poiético e formular uma *primeira* definição de trabalho como aquela actividade própria da racionalidade poiética humana, pela que o homem –através de órgãos específicos– transforma a realidade material, produz com liberdade e respeito à natureza uma novidade cultural em serviço dos outros e adquire uma destreza laboral.

Se um uso razão, segundo Aristóteles, é o poiético, não é impossível pensar que, através de actividades manuais que servem as necessidades corporais, podemos desenvolver um tipo de conhecimento. E aqui temos o elo de ligação à antropologia da dependência. Se o homem, a mulher, apresentam uma dependência habitual ao longo da sua existencia e não só em momentos mais ou menos culminantes, como o nascimento e a doença, então a vida diária, quotidiana está impregnada de (inumeráveis) ocasiões de dependência que é necessário satisfazer segundo comportamentos humanos e não segundo procedimentos mecânicos ou irracionais. Mas, como os descobrimos?

Em vista disso, é necesario admitir uma nova maneira de entender esta realidade –menos abstracta– que capta também sentimentos, emoções, etc. e que foi desenvolvida por Edith Stein, sob o nome de empatia.

³⁶ Cfr. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, Marietti, Roma 1949, nn. 83 y 177.

³⁷ Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 7.

Conhecendo *através do corpo* –ou melhor: *nele*– chegamos ao centro pessoal do outro, temos uma vivência da sua acção, basta uma só expressão corporal –um gesto, um olhar determinado, um sorriso– para atingir o núcleo da pessoa, as suas necessidades e tentativa de soliviantá-las. Como se vê, é um modo de conhecer por meio do material, por conaturalidade, e que não está demasiado longe do conhecimento adquirido através dos trabalhos destinados às necessidades corporais.

MacIntyre, seguindo Tomás de Aquino, faz notar que, perante situações urgentes e extremas, ninguém faz acepção de pessoas. Em circunstâncias infrahumanas, de doença, de eminentes necessidades, qualquer homem descobre que o outro também o é. Quem cuida do indigente com um trabalho manual, entendido como ofício ou *craft*, desenvolve uma atitude mais realista e humilde, respeitosa da natureza, descobrindo a sua ordem e os seus ritmos; chega, assim, ao núcleo da pessoa, como criatura, e converte, o que o leva à prática, em perito em humanidade. Esta noção é limite, quer dizer, é racional, mas permite chegar a verdades que o cristão conhece por Revelação: uma é precisamente esta condição de criatura humana, não de uma criatura qualquer, mas absoluta. O homem é um ser pessoal com uma dependência imanente que reclama uma dependência transcendente. Esta é a resposta que pode dar o cuidado, não só em momentos de extrema necessidade, mas –muito especialmente– no diário e escondido âmbito da família porque requer tarefas manuais que facilitam –numa parte não irrelevante– um desenvolvimento armónico da pessoa.

Em oposição a uma dominante concepção calculista e racionalista do conhecimento, este espírito de “finesse” ou nova sensibilidade sabe como descobrir as necessidades, sofrimentos e alegrias do outro, sem precisar de

palavras. O espírito de “finesse” é uma fonte natural de conhecimento e estabelece como que uma linha directa entre pessoas através de gestos, movimentos do corpo ou até através de um sorriso, que, por vezes, é difícil de manter quando esconde algum sofrimento espiritual. É uma forma mais intuitiva de saber, menos racional mas infinitamente mais humana, porque é dirigida ao coração do outro.

Mas existe um outro desafio em relação ao serviço: o de descobrir o seu significado positivo não só nas profissões de serviço, mas também apreciando o seu valor como parte do trabalho manual, doméstico e material, que é absolutamente necessário para o desabrochar dos seres humanos. Regressando à noção positiva de dependência, descobriremos que compreender que a dependência é um bem, é totalmente revolucionário. E não apenas isso pois a dependência ajuda-nos a introduzir num novo humanismo que eu estou a tentar apresentar.

Necessitamos de reconhecer que a dependência não se opõe à plenitude da racionalidade ou da participação bem sucedida, com êxito na vida pública. Este novo humanismo afirma que o homem só pode chegar a uma maturidade totalmente racional através de um desenvolvimento pleno das relações familiares. A família é o cenário adequado para atingir aquilo a que MacIntyre chama *virtudes racionais dependentes*³⁸, por exemplo: generosidade, responsabilidade, sobriedade, respeito pelos nossos idosos, etc. Nesta mesma linha, o sociólogo italiano Pierpalo Donati afirmou que a família representa o laço necessário entre os sectores público e privado: embora pertença à esfera privada, tem constantemente que relacionar-se com a sociedade³⁹.

³⁸ *Dependent Rational Animals*, cap. 10.

³⁹ Cfr. DONATI, *Manual de Sociologia de la Familia*, EUNSA, Pamplona, 2003, Parte 1, cap. 1.

Estas virtudes racionais dependentes talvez não sejam virtudes que estão de moda, mas têm um potencial social enorme de formar agentes racionais e amadurecidos para o futuro. Em grande parte, esta educação é obtida através das condições materiais do lar: refeições bem equilibradas, certificar-se que a casa está asseada e arrumada, decorada com gosto, etc. Estas tarefas são parte dos alicerces da família, e a família é a base da sociedade. Estas tarefas domésticas feitas com um grande espírito de serviço podem não ser tão espectaculares como as de se apresentar como voluntário numa cozinha que distribui sopas, ou num refúgio para os sem abrigo, mas elas têm um impacto social que humaniza o homem e portanto presta um serviço à mais importante célula da sociedade.

Em conclusão, desejo chamar a vossa atenção para o facto de estarmos actualmente num período cultural de grande transcendência. Existe uma necessidade de recuperar noções antropológicas extremamente profundas nunca descobertas na sua integridade durante os tempos Antigos e esquecidas no passado recente, dominado pelo racionalismo. Uma destas noções é o conceito de dependência que temos estado a considerar—um valor positivo no novo humanismo e ligado a conceitos tais como “serviço”, “prestação de cuidados”, etc. As tarefas que aliviam o sentido de isolamento e de individualismo fomentados pelo racionalismo, e que servem as necessidades corporais do homem, são essenciais para a sociedade porque são essenciais para a família, e a família é essencial para os seres humanos.