



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA**

**ANA MÍRIAM WUENSCH**

**PENSAR O NASCIMENTO: CONTRIBUIÇÕES POLÍTICA E POÉTICA  
DE HANNAH ARENDT E MARIA ZAMBRANO PARA A BIOÉTICA**

**Brasília, 2017**

ANA MÍRIAM WUENSCH

**PENSAR O NASCIMENTO: CONTRIBUIÇÕES POLÍTICA E POÉTICA  
DE HANNAH ARENDT E MARIA ZAMBRANO PARA A BIOÉTICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor(a) em Bioética pelo Programa de Pós Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

**Orientador:** Prof. Dr. Julio Cabrera

**BRASÍLIA  
2017**

Wuensch, Ana Míriam

Pensar o nascimento: Contribuições política e poética de Hannah Arendt e María Zambrano para a Bioética /

Ana Míriam Wuensch. -- Brasília, 2017.

240 f. / 228 p. com bibliografia

Orientador: Julio Cabrera.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Bioética)

-- Universidade de Brasília, 2017.

1. Nascimento vivo e início da vida. 2. Bioética. 3. Fundamentos existenciais da Bioética e Saúde Pública. 4. Condição humana. 5. Hannah Arendt. 6. María Zambrano, 7. Política. 8. Poética. I. Cabrera, Julio. II. Título.

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

WUENSCH, ANA MIRIAM. 2017. PENSAR O NASCIMENTO: CONTRIBUIÇÕES POLITICA E POETICA DE HANNAH ARENDT E MARIA ZAMBRANO PARA A BIOETICA. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Bioética da UnB como requisito parcial à obtenção de título de Doutor(a) em Bioética.

Defesa de Tese em 07/11/2017.

### **BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Julio Cabrera  
Orientador - Universidade de Brasília

Prof. Dr. Volnei Garrafa  
Avaliador Universidade de Brasília

Prof. Dr. Jan Helge Solbakk  
Pesquisador Colaborador do PPG Bioética da UnB  
Avaliador Universidade de Oslo, Noruega

Prof. Dr<sup>a</sup> Ondina Pena Pereira  
Avaliadora externa Universidade Católica de Brasília

Prof. Dr. Natan Monsores de Sá  
Avaliador Suplente/Universidade de Brasília

*Dedico este trabalho a Gerda Altmayer Wuensch e Anna Becker Altmayer,  
in memoriam,  
e a Milton Bertholdo Wuensch.*

## AGRADECIMENTOS

À Faculdade de Ciências da Saúde, e ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília (UnB), seus professores, e especialmente seu Coordenador, o bioeticista brasileiro Dr. Volnei Garrafa, pelo desafio e oportunidade de aproximar minha investigação filosófica da pesquisa em bioética. A docência no Curso de Especialização em Bioética da UnB, por meio da disciplina “Filosofia Básica”, entre 1999 e 2016, e o minicurso de extensão “Bioética, Educação e Cidadania” (2004) ministrado através do Fórum Permanente de Professores da UnB, assim como uma participação no Seminário da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) “Taller Regional de Formación Docente em Bioética” em Córdoba, Argentina (2015), junto com a apresentação deste trabalho de tese, completa e encerra um ciclo. Ensino, extensão, formação e pesquisa convergem organicamente nesta experiência de vida, acadêmica e humana.

Ao meu Orientador, o filósofo argentino Dr. Julio Cabrera, pela recepção do tema e das autoras, bem como pela leitura atenta, exigente e generosa dos meus manuscritos na interface entre a filosofia e a bioética existencialmente considerada. Sua disposição crítica e criativa para a leitura conjunta das autoras contribuiu decisivamente para que minha investigação alcançasse a forma de tese de doutorado interdisciplinar no PPG em Bioética da UnB. Deste modo, fui incorporando e ampliando o meu estudo sobre as autoras ao diálogo iniciado a partir de sua orientação de minha monografia no Curso de Especialização em Fenomenologia no Departamento de Filosofia da UnB (1993).

À Secretaria de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências da Saúde, pelo serviço atencioso de todos os profissionais no período em que participei como aluna do Programa de Doutorado em Bioética.

Aos colegas e amigos do Programa de Pós-Graduação em Bioética: André, Camilo, Dalvina, Dillian, Glenda, Hugo, Lizia, Liziane, Marcos, Nilceu, Rosana, Samira, Shirleide, Vanessa, entre tantos e tantas mais, pelo compartilhamento e solidariedade no caminho.

À Helena Martins, tradutora de Hannah Arendt e professora do Departamento de Letras da PUC-Rio, pelas aulas sobre o dizível e o indizível, teorias do significado e teorias da metáfora.

À Bethânia Assy, que me avisou.

*Um juízo moral, no campo da procriação e do nascimento não pode ter como tema único (como ocorre frequentemente no debate bioético) os indivíduos e as modalidades da reprodução assistida ou o estatuto do embrião. O destino de quem nasce por meios naturais merece atenção pelo menos igual no plano dos princípios e ainda maior no plano dos números, pois é grandemente influenciado não só pelo acaso, mas também pelas condições nas quais se encontrará quando vier ao mundo, a partir da sua própria possibilidade de sobrevivência.*

**Giovanni Berlinguer**

*An expansive agenda could build on the best of what we have, in the knowledge that we do have the ability and the resources (material and intellectual) to do better with less, and that doing better for humanity, in the short and long runs, will require much greater understanding between people of many different beliefs and walks of life. Finding new metaphors capable of influencing the lives of whole communities could facilitate all of the above.*

**Solomon Benatar**

*Nacimiento y muerte, aurora y anochecer, son los instantes del proceso vital más prometedores. La ilimitación del nacimiento, y esta liberación que se produce en el instante anterior a toda muerte, tienen una grande semejanza; son los instantes de máxima libertad, en que se manifiesta en una pura presencia esa realidad que, mientras dura lo que es propiamente vida, está encerrada en una forma. Nacimiento y muerte son destrucción de una forma, tránsitos.*

**María Zambrano**

*Parece como si los hombres desde Platón no hayan podido tomar en serio el hecho de haber nacido, y sólo hayan tomado en serio el hecho de tener que morir. En el haber nacido se establece lo humano como un reino terrestre al que se refiere cada uno, en el que cada uno busca y encuentra su plaza, sin pensar para nada que un día se marcha de nuevo. Aquí está su responsabilidad, su oportunidad, etc.*

**Hannah Arendt**

## RESUMO

Esta tese propõe a consideração política e poética do nascimento humano por meio da apresentação da reflexão de duas filósofas contemporâneas, a pensadora alemã Hannah Arendt e a pensadora espanhola María Zambrano, como uma contribuição para um tratamento fenomenológico e existencial do nascimento na bioética. Nem a filosofia, em sua longa e ampla tradição ocidental, nem a bioética, em sua história recente como um novo campo de investigação de ética aplicada aos problemas persistentes e emergentes da vida e da saúde, pensou o nascimento como uma condição mais geral da existência humana.

O que se observa nos materiais de referência como dicionários e enciclopédias de bioética é o predomínio de verbetes que incorporam as reflexões filosóficas sobre a morte e o morrer, e a condição mortal dos seres humanos, enquanto os temas do nascimento e do nascer, e a condição natal dos seres humanos é redirecionada para os aportes das ciências da vida e da saúde, reduzindo o fenômeno e o sentido do nascimento às considerações sobre a procriação, fertilidade, parto, relação mãe e bebê, com predominância da dimensão biológica e médica, técnica e deontológica sobre a condição existencial da natalidade.

A contribuição de Hannah Arendt para pensar o nascimento contesta a redução da condição humana ao seu “*ser para a morte*”, e à sua finitude, afirmando a condição humana do “*ser para o início*”, a sua natalidade, como o começo de um ser no mundo humano, entre os demais. O princípio do começo que acompanha a nossa existência terrestre e mundana condiciona todas as atividades humanas, especialmente a ação. A sua teoria da ação é uma teoria política da liberdade, e da coexistência de seres capazes de começar algo por sua própria iniciativa. A contribuição de María Zambrano para pensar o nascimento também identifica esta relação entre nascer e viver, pela transcendência, no processo de individuação. Suas investigações examinam o fenômeno da humanização de alguém nascido e considera a incompletude do nascimento humano como o princípio do renascer que acompanha a vida. Tornar-se humano significa nascer continuamente de si mesmo, e renascer, exercendo a sua liberdade, na geração de si como pessoa entre pessoas.

As contribuições políticas e poéticas para a bioética consistem em dimensionar as questões do início da vida para uma compreensão da vida como um início, considerando as tarefas envolvidas na recepção aos novos seres que nascem no mundo, e as tarefas que cada indivíduo tem que realizar para ser do mundo, incluído um aporte fenomenológico sobre o nascimento e o parto, na interface com as questões de saúde pública.

**Palavras-Chave** : Nascimento vivo; Bioética; Início da vida; Fundamentos existenciais de Bioética e Saúde Pública; Condição humana; Hannah Arendt; María Zambrano; Política; Poética.

## ABSTRACT

### **Thinking Birth: Hannah Arendt's and María Zambrano's political and poetic contributions to Bioethics.**

This academic work advances a political and poetic account on human birth through the reflection of two contemporary women philosophers, the German thinker Hannah Arendt and the Spanish Maria Zambrano, aiming to a contribution for a phenomenological and existential approach to the issue of birth in Bioethics. Neither the large occidental philosophical tradition nor Bioethics, as a recent field of research focusing on persistent and emergent questions of life, have developed a consistent reflection on the question of birth as the more general condition for human existence.

The reflection on the issues of death and dying have been prevailing in dictionaries and encyclopedias entries, whereas birth and being born have not received the same attention by the side of practical philosophers and bioethicists. Birth is usually reduced to the empirical phenomena of procreation, fertility, delivery, mother/son relation and the like, in purely biological, medical or technical approaches with little attention, if any, paid to the existential dimensions of human birth. Hannah Arendt's contribution in thinking birth challenges the reduction of human condition to "being-for-death" and finitude, affirming human condition as "being-for-beginning" and natality. Human birth is not something merely initial but a structure traversing the totality of human actions. Arendt's theory of action is a political theory of human freedom, concerned with the coexistence of beings able to begin something radically new. Maria Zambrano's poetic contribution to the issue of birth makes an expressive connection between to be born and transcendence and individuation. The Spanish thinker is concerned with the process of humanization of the newborn and the radical incompleteness of human birth, as a principle of permanent renaissance of life. Becoming human means to be constantly born exercising freedom in the self-generation of the own person among other persons.

The political and poetic contribution of the two thinkers for Bioethics consist basically in the possibility of delivering philosophical comprehension of life as a beginning through the study of the beginning of life, pointing to the tasks involved in the reception of new people with a fresh look on the world which is receiving them, making a connection between the empirical concerns on public health and human condition as a radical background, to be taken into account for understanding birth in its existential source and meaning.

**Keywords** : Live birth; Bioethics; Beginning of life; Existential foundations of Bioethics and Public Health; Human Condition; Hannah Arendt; María Zambrano ; Politics ; Poetics.

## RESUMEN

### **Pensar el nacimiento : contribuciones políticas y poéticas de Hannah Arendt y María Zambrano para la bioética.**

La presente tesis propone una consideración política y poética del nacimiento humano a través de la reflexión de dos filósofas contemporáneas, Hannah Arendt y María Zambrano, como una contribución para un tratamiento fenomenológico y existencial del nacimiento en la Bioética. Ni la filosofía, en su larga y amplia tradición occidental, ni la Bioética, en su historia reciente como nuevo campo de investigación de ética aplicada a los problemas persistentes y emergentes de la vida y de la salud, han pensado el nacimiento como una condición más general de la existencia humana.

Lo que se observa en los materiales de referencia, como diccionarios y enciclopedias de bioética, es el predominio de las entradas que incorporan las reflexiones filosóficas sobre la muerte y el morir, y la condición mortal de los seres humanos, mientras que los temas del nacimiento y del nacer, la condición natal de los seres humanos, es redireccionada hacia los aportes de las ciencias de la vida y de la salud, reduciendo el fenómeno y el sentido del nacimiento a las consideraciones sobre la procreación, fertilidad, parto, relación madre y bebé, con predominio de la dimensión biológica y médica, técnica y deontológica sobre la condición existencial de la natalidad.

La contribución de Hannah Arendt para pensar el nacimiento cuestiona la reducción de la condición humana a su “ser para la muerte” y su finitud, afirmando la condición humana del “ser para el comienzo” y su natalidad, a partir del hecho original del nacimiento físico, como el comienzo de un ser en el mundo humano, entre los demás. El principio del comienzo que nos acompaña en nuestra existencia terrestre y mundana participa de todas las actividades, especialmente de la acción. Su teoría de la acción es una teoría política de la libertad humana, y de la coexistencia de seres capaces de comenzar algo por su propia iniciativa. La contribución de María Zambrano para pensar el nacimiento también identifica esta relación entre nacer y vivir la trascendencia y la individuación. Sus investigaciones examinan el fenómeno de la humanización de los que nacen y considera la incompletud del nacimiento humano como el principio del renacer que acompaña toda la vida. El convertirse en humano significa nacer continuamente de sí mismo, y renacer, ejerciendo su libertad en la generación de sí como persona entre personas.

Estas contribuciones políticas y poéticas para la bioética consisten, teóricamente, en dimensionar cuestiones del inicio de la vida para la comprensión de la vida misma como un inicio, considerando las tareas involucradas en la recepción de los nuevos seres que vienen al mundo, y las tareas que cada individuo tiene que realizar para ser de este mundo, incluyendo una consideración sobre el nacimiento y el parto en la interfaz con las cuestiones de salud pública.

**Palabras-clave:** Nacimiento vivo; Bioética; Comienzo de la vida; Fundamentos existenciales de la Bioética y de la Salud Pública; Condición Humana; Hannah Arendt; María Zambrano; Política; Poética.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BI - Bioética de Intervenção

BP - Bioética de Proteção

BS – Bioética Social

DIDGH - Declaração Internacional sobre os Dados Genéticos Humanos

DUBDH - Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos

IDH - Índice de Desenvolvimento Humano

OMS - Organização Mundial da Saúde

ONG – Organização Não Governamental

Re-Hu-Na - Rede pela Humanização do Parto e Nascimento

SUS – Sistema Único de Saúde

RedBioetica - Programa Regional de Bioética

IAEE - International Association of Education in Ethics

UNESCO - Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO TEMÁTICA: A QUESTÃO DO NASCIMENTO DESDE DUAS PENSADORAS CONTEMPORÂNEAS E A SUA PROJEÇÃO NA BIOÉTICA</b> .....	1
<b>CAPÍTULO 1: O NASCIMENTO COMO CATEGORIA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT</b> .....	13
1.1 APRESENTAÇÃO DA AUTORA. A BIOGRAFIA COMO NARRATIVA DE UMA EXISTÊNCIA .....	13
1.2 DO “TOTALITARISMO” A “CONDIÇÃO HUMANA” .....	18
1.3 NATALIDADE E MORTALIDADE .....	34
1.3.1 A Natalidade Como Condição Existencial E Como Categoria Política .....	35
1.3.2 Nascer Na Condição Humana: Mortalidade E Imortalidade .....	40
1.4 A NATALIDADE ENTRE AS DEMAIS CONDIÇÕES DA EXISTÊNCIA HUMANA .....	43
1.4.1 Natalidade e Vida. (Ou o nascimento em relação ao Trabalho. Nascer não é apenas ganhar uma vida, mas sustentá-la. Nascer é aparecer na Terra) .....	44
1.4.2 Natalidade e Mundanidade. (Ou o nascimento em relação à Obra : Nascer não é apenas fabricar coisas, mas Ser do Mundo) .....	56
1.4.3 Natalidade e Pluralidade. (O nascimento em relação à Ação: ter nascido como ser capaz de conviver) .....	66
1.5 A FACULDADE DE JULGAR E A NATALIDADE .....	77
<b>CAPÍTULO 2: O NASCIMENTO COMO CATEGORIA POÉTICA EM MARIA ZAMBRANO</b> ....	88
2.1 APRESENTAÇÃO DA AUTORA. A AUTOBIOGRAFIA COMO EXERCÍCIO VITAL E POÉTICO .....	88
2.1.1 A Filosofia e a Razão Poética .....	93
2.2 OS SENTIDOS DO NASCIMENTO EM MARIA ZAMBRANO .....	98
2.2.1 Sentidos Positivos do Nascimento .....	100
2.2.2 Sentidos Negativos do Nascimento .....	103
2.2.3 Dialética dos Sentidos Positivos e Negativos do Nascimento .....	107
2.3 A METÁFORA EM HANNAH ARENDT E MARIA ZAMBRANO: EM QUE SENTIDO O NASCIMENTO É UMA METÁFORA? .....	112
<b>CAPÍTULO 3: PENSAR O NASCIMENTO NA BIOÉTICA. AS CONTRIBUIÇÕES DE HANNAH ARENDT E MARÍA ZAMBRANO</b> .....	124
3.1 O NASCIMENTO COMO UM PROBLEMA BIOÉTICO AINDA NÃO PENSADO. (LINHAS GERAIS DE APROXIMAÇÃO) .....	125
3.2 O NASCIMENTO NA BIOÉTICA: PENSANDO OS FUNDAMENTOS DA BIOÉTICA COM HANNAH ARENDT E MARÍA ZAMBRANO. (CINCO EXERCÍCIOS DE APROXIMAÇÃO) .....	133
3.2.1 O Registro Metafórico na Bioética .....	138
3.2.2 O Nascimento na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos: um pressuposto a ser explicitado .....	148
3.2.3 Agindo na Natureza: o Bioeticista como Juiz .....	154
3.2.4 Um diálogo filosófico-bioético sobre o nascimento com Giovanni Berlinguer .....	164
3.2.5 Filósofas e Parteiras. Considerações sobre o Nascimento e o Parto .....	176
<b>APENDICE: O NASCIMENTO DA BIOÉTICA. CONSIDERAÇÕES POLÍTICAS E POÉTICAS</b> .....	188
<b>CONCLUSÕES</b> .....	209
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	216

## INTRODUÇÃO TEMÁTICA: A QUESTÃO DO NASCIMENTO DESDE DUAS PENSADORAS CONTEMPORÂNEAS E A SUA PROJEÇÃO NA BIOÉTICA

Pensar o nascimento é um desafio analítico e existencial, tanto para a filosofia, quanto para a bioética. Pensar o nascimento é considerar, do modo mais geral e significativo, o sentido de uma experiência inaugural que afeta a todos, e a cada um em particular, e nos relaciona, de diversos modos, uns com os outros. Pensar implica em considerar a linguagem pela qual pensamos o nosso tema, seus recursos semânticos e sintáticos, sua pragmática, em busca de categorias que permitam dizer o nascimento, compreendê-lo, e considerá-lo em sua efetiva realidade mundana. O pensar, especialmente a reflexão filosófica, distingue-se do conhecer, destacado o conhecimento científico, embora o acompanhe. Esta tese ocupa-se da reflexão filosófica e bioética em torno do nascimento, e não das ciências do nascimento.

“Pensar o nascimento”, desde a filosofia até a bioética, é um desafio que tomamos por objeto e o objetivo mais geral desta tese. O fio condutor que guia a nossa investigação considera que a filosofia, em sua ampla tradição, não pensou radicalmente o sentido existencial do nascimento – seu impulso, sua direção, sua orientação e princípio – em suas implicações mais fundamentais para a vida humana no mundo. Não que os filósofos, historicamente, não tenham se referido ao nascimento em suas reflexões; quando o fizeram, porém, valoraram e subsumiram o nascimento ao caráter *mortal* da existência humana. Deste modo, a filosofia constituiu para si mesma uma larga e privilegiada tradição de reflexão sobre a morte e o morrer, pensando a existência humana singular como mortal. O nascimento ainda não alcançou a mesma dignidade na reflexão filosófica.

Filosoficamente, somos considerados “seres-aí”, “lançados” ou “jogados” na vida sem que o nascimento encontre o seu lugar na existência humana, e possamos pensar-nos como seres *nascentes*, ou *natais*. A bioética, em sua recente tradição, quando recorre à filosofia para considerar os problemas da vida humana em um sentido não puramente biológico, se além às contribuições tradicionais da filosofia acerca da morte e do morrer, e os dilemas morais relativos ao fim da vida, mas não pensa do mesmo modo o *início* que cada vida humana é, pelo nascimento, uma vida que deveria ser existencialmente considerada como *natal-mortal*. Mas, onde a

bioética encontraria tal referência filosófica, se a própria filosofia, em geral, não a cultiva?

Deste modo, as perguntas: *o que significa nascer? Ou: Qual o sentido do nascimento para a condição humana?*, são aberturas para apresentar as contribuições filosóficas de Hannah Arendt e de María Zambrano. Ao perguntar: *como se pensa o nascimento na bioética?*, buscamos aproximar as suas reflexões política e estética sobre o nascimento do campo da reflexão bioética, em que predominam os aportes científicos ao tema. O material de estudo reunido e organizado em forma de tese busca oferecer razões suficientes para incluir, nas bases epistemológicas da bioética, uma consideração sobre a condição *natal* da existência humana, como um aporte filosófico de fundo para a sua agenda temática mais específica em torno do início da vida.

Para tanto, apresentamos os materiais da tese da seguinte maneira:

- a) Num primeiro momento do trabalho, vamos destacar como aparece o tema do nascimento na obra da pensadora Hannah Arendt, examinando a sua recepção crítica no cenário filosófico contemporâneo. Partimos da consideração biográfica da vida humana, percorremos os sentidos que o nascimento adquire em sua reflexão, e destacamos a “natalidade”, enquanto uma condição mais geral da existência humana, e categoria política. Apresentamos as atividades humanas que são condicionadas pela natalidade, entre outras condições, com destaque para a sua teoria da ação, incluindo aí a atividade política da ciência. Examinamos a relação entre a natalidade e a liberdade, assim como e o juízo enquanto um modo político de pensar o que aparece de novo no mundo. Em resumo, este é o conteúdo do capítulo 1 : **O nascimento como categoria política em Hannah Arendt.**
- b) Num segundo momento, apresentamos a contribuição da pensadora María Zambrano para pensar o nascimento como categoria poética e *autopoiética* (autocriadora) da vida humana, pela criação de formas literárias que buscam dizer a vida social e histórica, assim como a busca pelo autoconhecimento como forma de individuação. Contrastando a sua perspectiva estética da existência humana com a tese política de Hannah

Arendt, consideramos a função que a metáfora cumpre na abordagem das autoras, e na produção dos sentidos, político e poético, do nascimento, bem como alguns pontos de complementariedade e diferença de seus aportes teóricos sobre a condição humana. Resumidamente, este é o conteúdo do capítulo 2: **O nascimento como categoria poética em María Zambrano.**

- c) No terceiro e último momento do trabalho de tese, buscamos aproximar as teses das autoras do campo bioético, indicando como as suas considerações políticas e estéticas podem iluminar o estatuto do nascimento na condição humana, entre os fundamentos mais gerais da investigação bioética, especialmente no âmbito da reflexão sobre o início da vida. Serão apresentados cinco exercícios de aproximação, que incluem: uma reflexão sobre o registro metafórico da bioética; o pressuposto do nascimento na *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH)*; a ação humana sobre a natureza e uma consideração sobre a capacidade de julgar em bioética; um diálogo filosófico-bioético sobre o nascimento com Giovanni Berlinguer; e uma reflexão fenomenológica sobre o nascimento e o parto, aproximando as filósofas da agenda de saúde pública de mulheres e crianças. Como apêndice, incluímos uma consideração sobre o nascimento *da* bioética como um nome, uma disciplina, um discurso, e uma *práxis* permeada por metáforas operantes. De forma sucinta, este é o conteúdo do capítulo 3: **Pensar o Nascimento na Bioética. As contribuições de Hannah Arendt e María Zambrano.**

Para a realização desta tese, a pesquisa foi basicamente qualitativa. A partir de um levantamento bibliográfico das obras de Arendt e de Zambrano, e de alguns de seus comentadores, selecionamos aqueles aspectos mais relevantes de suas contribuições para pensar o nascimento. A partir das fontes, produzimos os capítulos 1 e 2 que, com algumas correções e rearranjos, também incorporam alguns resultados preliminares já publicados(1), (2), (3). Por exemplo, uma reconsideração de parte de nossa dissertação de mestrado sobre a faculdade de julgar em Hannah Arendt (4). O material inicialmente apresentado na banca de qualificação de tese

em julho de 2015, com a participação dos docentes doutores Wanderson Flor do Nascimento e Natan Monsores de Sá; seus comentários críticos contribuíram para uma tomada de decisão sobre a versão final do trabalho de tese.

Para o capítulo 3, realizamos um levantamento bibliográfico em diversas bases de dados, buscando por teses, artigos e livros, além de obras de referência que abordassem e localizassem o tema do nascimento na bioética e na grande área de ciências da saúde. Neste sentido, estendemos a consideração do nascimento até o parto (3.2.5 Filósofas e Parteiras), o que também constitui um tema correlato à abordagem existencial, e permite fazer distinções fenomenológicas em relação ao nascimento. Deste modo, o capítulo 3 apresenta cinco exercícios de aproximação teórica entre as contribuições de nossas autoras, e as reflexões bioéticas que selecionamos sobre o nascimento, buscando mapear os lugares possíveis de suas contribuições aos fundamentos da bioética, e sinalizando algumas tarefas para uma incorporação de seus aportes ao léxico bioético.

Não utilizamos estatísticas, tabelas, e quadros demonstrativos, pois não é habitual em filosofia produzi-los ou utilizá-los. E mesmo que não podendo ignorar esta linguagem contemporânea, operamos metodologicamente com o que a formação filosófica nos ensinou. Pelo mesmo motivo, não utilizamos aqui as referências a protocolos em saúde pública, mas apenas aqueles documentos mais amplos e recentes, que correlacionam diretamente as ciências da vida e a bioética aos direitos humanos, como a DUBDH.

No período de formação no Doutorado em Bioética da UnB, publicamos um artigo que utiliza categorias arendtianas e zambranianas para pensar sobre o silenciamento da existência de pensadoras no contexto filosófico brasileiro e latino-americano, e submetemos outro artigo sobre as relações entre a bioética e a condição humana (5), (6).

Embora tenhamos incorporado alguns resultados de nosso estudo anterior sobre as autoras, este trabalho de tese é uma nova versão de uma pesquisa continuada de suas obras, que não se esgota nesta tese, mas a redimensiona, indicando algumas pautas para um diálogo promissor com a bioética. Não encontramos muitos estudos bioéticos sobre o nascimento como parte da condição humana, ou do início da vida *existencialmente* considerada, do mesmo modo que não há uma tradição filosófica de reflexão sobre o nascimento que se detenha no exame de sua dignidade. Também é raro encontrarmos aportes de Arendt à bioética,

e não conhecemos aportes de Arendt e de Zambrano, conjuntamente consideradas as suas reflexões sobre o nascimento, nem em filosofia, nem em bioética.

Portanto, o desafio de pensar o nascimento como uma questão dirige-se tanto à filosofia, quanto à bioética. Filosoficamente, apresentamos uma consideração do tema que é contemporânea ao próprio “nascimento da bioética” como um evento histórico, científico e cultural no cenário das reflexões do século XX sobre a vida, e a vida humana, no planeta Terra. Isto ocorre numa época que coincide com o aparecimento de novas potências científicas e tecnológicas – capazes de *criar* ou *destruir* a vida – de um modo novo e desconhecido até então.

Estamos mais familiarizados com a reflexão filosófica acerca da morte e do morrer em seu vínculo essencial com a condição humana da *mortalidade*, do que com uma reflexão filosófica sobre o nascimento e o nascer, em seu vínculo essencial com a condição humana da *natalidade*.

Além disso, estamos habituados a entender o nascimento como um evento pontual, como o fato ordinário de ter nascido, no passado, algo já superado. O nascimento é datado e incorporamos ao relato biográfico, ou autobiográfico, ou a uma narrativa histórica, mas não pensamos nele como um princípio que acompanha toda a nossa existência – a não ser como uma *metáfora*. O nascimento é, certamente, objeto de estudo antropológico ou sociológico, assim como é parte do estudo das ciências da vida e da saúde, e do estudo estatístico relativo às populações, sendo também calculado em estudos astronômicos de eventos no universo. Mas aí se trata de aportes científicos sobre o fenômeno do nascimento como origem e perpetuação dos seres, e não de pensar o nascimento, ele mesmo como um tema ou como uma questão.

Na linguagem comum, são diversos os significados que se apresentam numa espécie de “constelação” semântica relativa ao nascimento. No Dicionário Houaiss da língua portuguesa encontramos, por exemplo, o substantivo **nascimento** associado ao “ato de nascer, nascença”, “começo ou princípio de algo”; no sentido médico, se refere à “expulsão ou extração completa do corpo da mãe de um nascituro que, após a separação, respira ou manifesta sinais vitais”. O antepositivo (*nasc- asc*) se refere de um modo mais geral ao fato de “ser posto no mundo”, e se diz “dos seres vivos, das plantas” e, por extensão “das coisas abstratas e inanimadas”, e ainda diz, em sentido próprio ou figurado, “caráter natural”, e também “ordem natural das coisas, *natura rerum, physis* (p.1997)”, (7).

O adjetivo **nascente** significa o “que nasce, começa a ter existência”, ou aquilo que “começa a se constituir e tomar forma definitiva”. **Nascer**, verbo, significa “passar a ter vida exterior no mundo; vir ao mundo”, “vir à luz”, “começar a crescer, a brotar”, “começar a dar sinal de sua presença”, “ter surgimento, passar a existir; gerar-se”, “começar a formar-se, a esboçar-se”, “ter sua origem em, ser proveniente de, ser procriado por, ser descendente de”, “aparecer, sair”, “tomar forma; instituir-se”; e outros sentidos figurados, tais como “formar-se, começar” e, ainda, “nascer de novo” (7).

Há um emprego jurídico do adjetivo “nascituro”, que designa, em geral “o que ou aquele que vai nascer”, sendo empregado no sentido de um “ser humano já concebido, cujo nascimento é dado como certo”; e o adjetivo, medieval, “nascível”, relativo ao “que pode nascer”. A diferença entre os termos sublinhados é óbvia: trata-se do pressuposto de uma necessidade, ou norma, no primeiro caso, e de uma possibilidade, ou contingência, no segundo caso. É diferente avaliar e ponderar o nascimento de algo ou de alguém como um projeto, um desejo, uma possibilidade, uma expectativa, ou considerá-lo como uma necessidade intrínseca, *a priori*, antes de consumado o nascimento, em seu começo de existência, *nascente*, que apenas *a posteriori*, e em perspectiva, podemos julgar o valor de sua efetiva e irreversível consumação.

O que os dicionários de uma língua nos proporcionam é a coleção ordenada de um léxico que esclarece a polissemia dos termos, e seu emprego mais comum, mais ou menos habitual, ao lado de outros empregos históricos dos vocábulos, até o seu surgimento como uma palavra nova. A partir dos usos mais cotidianos e ordinários de uma língua se desenvolvem as linguagens especializadas de muitas áreas do conhecimento, opondo-se a alguns sentidos, e cultivando e desenvolvendo outros, na forma de categorias que iluminam a experiência. Em filosofia é comum o debate, e por vezes, a disputa, em torno do sentido dos termos, a formação de conceitos, e teses, que dão origem a diversas escolas filosóficas. Todavia, nos dicionários de filosofia mais utilizados (Lalande, Abbagnano, Oxford, Ferrater Mora) encontramos os vocábulos “vida” ou “viver”, “vivências”, e também “morte”, ou “morrer”, mas não “nascimento” ou “nascer”.

A reflexão sobre o nascimento que apresentamos está balizada pelas obras de duas pensadoras contemporâneas: a alemã Hannah Arendt (1906-1975), e a espanhola María Zambrano (1904-1991). Não há indicações de que tenham se

conhecido. As autoras viveram no século XX em meio a duas grandes guerras mundiais, e se formaram em filosofia numa época em que não era muito comum para as mulheres ingressarem na universidade, ou participarem ativamente da vida cultural de seu tempo. Escreveram textos sobre *personas* femininas, e tem anotações sobre o movimento feminista de sua época sem, contudo, se denominarem feministas, como Simone de Beauvoir (1908-1986). Arendt escreveu retratos biográficos de Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburgo e Isak Dinensen. Zambrano produziu ensaios sobre Antígona, Diotima e Eloísa de Paráclito. A partir da década de 1990, já é possível encontrar diversas leituras feministas que dialogam com suas obras. Tampouco tiveram filhos, mas formularam pensamentos originais que são objeto de estudo em diversas áreas: ciências sociais e política, história, literatura, pedagogia, psicologia. Buscamos demonstrar nesta tese que suas considerações sobre o nascimento são igualmente relevantes para os fundamentos filosóficos da bioética (8), (9), (10), (11), (12), (13), (14), (15).

As investigações de Arendt e de Zambrano foram desenvolvidas no cruzamento das escolas filosóficas da fenomenologia e da hermenêutica, e das filosofias da existência, e da vida, tendo como base cultural as tradições da literatura alemã e espanhola, respectivamente. A formação acadêmica de ambas é invejável, na medida em que cada uma estudou com aqueles mestres europeus da filosofia contemporânea que renovaram as bases filosóficas e as formas de filosofar: Edmund Husserl, Martin Heidegger, e Karl Jaspers, no caso de Arendt; Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, e Xavier Zubiri, no caso de Zambrano.

A partir de algumas referências filosóficas comuns, cada autora cultivou o seu próprio interesse pela teologia, literatura, poesia, ciências humanas e históricas, entre outras. Tendo vivido e sofrido a experiência dos grandes acontecimentos do século XX, e participando da reflexão sobre “a crise” cultural, política, e existencial de seu tempo, buscaram responder, ao seu modo, à experiência do exílio que atingiu a muitos outros pensadores e cientistas europeus da época. Todavia, não conhecemos referência a que tenham se conhecido pessoalmente, ou a que conhecessem os trabalhos uma da outra. Enquanto María Zambrano sempre escreveu em espanhol (suas obras foram traduzidas), Hannah Arendt escreveu e publicou em alemão e em inglês, originalmente.

Considerando que a filosofia busca estabelecer aqueles traços mais gerais da existência humana - e ela o faz a partir de certas condições e disposições,

concretas e particulares, que sempre envolve quem está pensando, e em sua própria época – é possível compreender também que o pensamento de Arendt, e de Zambrano, foi elaborado a partir de uma sensibilidade particular e, desde aí, alcançou aquele aspecto mais essencial que, em todas as épocas, os pensadores buscaram para compreender o mundo, a si mesmo e aos outros. Isto diz respeito não somente a cada uma delas, enquanto mulheres, exiladas, pensadoras, vivendo numa situação de crise econômica, cultural e política, como por vezes transparece ou está efetivamente elaborado em seus textos.

Arendt é uma autora mais conhecida do público brasileiro, desde a década de 1970, quando os seus textos começaram a ser traduzidos e publicados no Brasil (16), (17). Zambrano ainda é praticamente uma desconhecida entre nós. De fato, em seu próprio país natal, a Espanha, seu pensamento recebeu uma atenção e um tratamento mais sistemático apenas quando retornou de seu longo exílio, na década de 1980. Antes disso, por mais de cinquenta anos, esteve migrando em exílio pela América Latina e Europa, onde publicou dispersamente seus trabalhos. E no Brasil - tão pouco acostumados que estamos a prestar atenção aos pensadores de língua espanhola, próximos ou distantes - e mesmo em Portugal, só nos anos 2000 há sinais de tradução e discussão da contribuição singular do pensamento de Zambrano para a filosofia e áreas afins (18).

Nossa investigação busca destacar a importância da reflexão sobre o nascimento a partir destas duas pensadoras, tanto para a filosofia, quanto para a bioética. A categoria da “natalidade” revela uma dimensão estrutural da vida humana em Arendt, e permite pensar a condição humana da política e o sentido da ação, na bioética; as reflexões sobre o nascimento e o nascer, na articulação entre a vida e a razão, a poesia e a filosofia, em Zambrano, apontam para uma compreensão estética e ética da condição humana.

Não vamos nos ocupar, nesta tese, das considerações sobre a moral e a ética no pensamento das autoras, na medida em que uma investigação desta natureza ultrapassa os limites do trabalho, mesmo considerando o interesse da bioética pela ética filosófica. Apenas indicamos algumas referências para futuramente considerá-las de um modo mais específico. A reflexão ética, em ambas as autoras, aparece de modo transversal em seus textos. Não encontramos facilmente comentadores que se dediquem exclusivamente ao tema da ética no pensamento destas filósofas. Isto significa que, num movimento distinto de quem que toma a ética como um ponto de

partida privilegiado em filosofia, consideramos, junto com as pensadoras, que não há pensamento ético sem considerações metafísicas (Zambrano) ou pós-metafísicas (Arendt), em diálogo com outras instâncias práticas da vida, como a política e a estética. Mas para uma bioética comprometida com o pluralismo moral, e que tenha como perspectiva uma ética pública e laica que permita considerar as diferentes moralidades, é mais importante a consideração política e estética como mediação para um projeto de ética aplicada à vida, e dos aportes existenciais e mundanos para a sua efetivação, como aparecem em Arendt e Zambrano. Verificamos que, nestas autoras, o plano da existência antecede o plano das essências, e o informa (19), (20), (21), (22), (23), (24), (25), (26), (27), (28), (29).

Em suas abordagens sobre o nascimento, as autoras destacam, recorrentemente, o papel da metáfora na vida cultural e intelectual. É importante considerar a dimensão metafórica da linguagem que opera na reflexão de um conceito, uma categoria, ou uma condição de possibilidade, pois permite compreender a formação dos discursos filosóficos e bioéticos. Mas a metáfora que opera na linguagem filosófica, ou na linguagem bioética, pode ser algo mais que a “pré-história” de um conceito, ou uma figura de retórica, ou mera força de expressão que denuncia imprecisão ou falta de rigor. Ela pode ser uma forma linguística de compreensão de aspectos da realidade que resistem à redução a um conceito e sua análise, apresentando novas configurações de aspectos relevantes e decisivos da experiência. A metáfora, na medida em que permite um jogo de significados, pelo deslocamento e reunião de distintos aspectos da experiência, também permite alcançar outro modo de compreensão, e uma heurística que não seria possível sem este recurso.

As metáforas que participam e atuam no processo de pensamento, ação, e conhecimento das formas de vida cultural, científica, política, filosófica e espiritual, operam no sentido da construção de significados coletivos. Todavia, a questão da metáfora é tão ampla e arcaica que ela mesma pode constituir um objeto de tese. Por esta razão, vamos considerar tão somente os significados que as autoras lhe atribuem, com poucas referências externas, em função dos propósitos da investigação central do tema do nascimento, em relação a diversos outros temas igualmente relevantes e correlativos a ele. Como por exemplo, a questão do juízo e da ação para a bioética, as formas literárias em bioética, junto com as implicações de uma consideração existencial e fenomenológica do nascimento na bioética.

Os aportes existenciais e fenomenológicos das autoras permitem reconhecer alguns pontos em comum entre as suas abordagens, mas também nos deparamos com diferenças significativas na consideração do nascimento em suas obras. Suas ideias iluminam-se reciprocamente pela comparação das formas políticas e estéticas de apresentação do nascimento no plano da existência, e como um tema a ser pensado.

A filosofia, que formula uma reflexão abrangente sobre a vida humana, também conserva e considera a diversidade lexical, na forma de categorias, conceitos e procedimentos metodológicos. A filosofia tanto *opera* quanto *tematiza* esta diversidade, articulando a compreensão.

A distinção entre uma dimensão *operatória* e outra *temática*, na filosofia, a retomamos de Fink (30), para os propósitos de pensar o nascimento nesta tese. O autor examina em que medida os conceitos fundamentais da fenomenologia lograram esclarecimento, por meio do trabalho de depuração conceitual, que resultou em um pensamento sistemático, elaborado como conteúdo da filosofia, e aquilo que ainda permanece obscuro, embora operante, na investigação original de Edmund Husserl (1859-1938). Aquilo que, antes de passar pelo crivo da definição, é ambíguo, indefinido, embora ativo, como o próprio fundo a partir do qual se faz aquela “investigação fenomenológica continuada, sem fim” proposta por Husserl, e levando em conta o que precede e sustenta o seu filosofar – ingenuidade, atitude natural – antes de transformar-se em reflexão sistemática (30).

“*Quanto mais profunda é a força que tenta operar um esclarecimento, mais profunda é a sombra que acompanha seus conceitos fundamentais*” (p.205), diz Fink, e acrescenta, perguntando: “*Não pertence à própria essência do ser, ser ao mesmo tempo luminoso e noturno? E, no êxtase do pensamento, não participa o homem desta dupla natureza do mundo?*” Para o comentador, trata-se de buscar “*fazer ver uma dialética oculta, que a fenomenologia deixa aberta enquanto atividade filosofante*(p.205)”,(30). Guardemos esta observação sobre a luz e a sombra no modo fenomenológico de pensar. Quando forem suficientemente apresentados e articulados os principais aspectos envolvidos na questão do nascimento, teremos a oportunidade de voltar a perguntar sobre o que permanece à sombra – ainda não pensado - em relação ao tema.

No contexto desta tese, a distinção entre conceitos *operatórios* e *temáticos* permite observar o modo de apresentação do nascimento como um tema, em sua

variação de sentidos, seja como metáfora, como categoria, condição de possibilidade da existência humana, assim como um método, um “filosofar operante”, uma reflexão ativa, mais que uma filosofia ao modo de um sistema. Por isso, a distinção entre conceitos *operatório* e *temático* - o *filosofar* e a *filosofia* - considerados em relação aos termos “natalidade”, “nascimento”, “nascer”, nos conduzem ora a um filosofar sobre a novidade existencial que somos, ora a uma reflexão sobre a novidade histórica que trazemos ao mundo por nossa própria iniciativa, buscando compreender o que estamos fazendo

Formadas na escola fenomenológica e existencial, reconhecemos nos textos das autoras este impulso, esta disposição, de dedicar-se ao que acontece no mundo e na vida, ao que se apresenta para nós como um fenômeno, na experiência de realidades existenciais, cujas essências precisam ser formuladas, pensadas e conhecidas. Explorando as diferentes perspectivas de uma experiência, as pensadoras buscam o que é essencial nos fenômenos – sua verdade ou sentido – compartilhados. De um modo espacial (mundano ou intramundano) e temporal (biográfico, autobiográfico ou histórico), Arendt e Zambrano tentaram delinear aqueles traços mais duradouros ou estruturais de nossa humana condição. Condição que é constantemente “sobrecondicionada” pelos eventos “nascentes”, que emergem da natureza ou da cultura, e que incorporamos à nossa mais ampla condição de seres existentes e viventes neste mundo, nesta vida, nesta Terra.

As autoras escrevem de forma ensaística, exercitando a dimensão compreensiva do pensamento em relação à experiência, percebendo e acolhendo as variações dos aspectos fenomênicos conforme a posição e a atitude que nos situa no mundo, e nos abre à experiência. As múltiplas perspectivas são descritas considerando ora o ponto de vista dos agentes, ora dos espectadores, ora dos produtores; e alguns lugares da experiência são descritos como “tipos ideais”, ou casos exemplares de existências cuja atividade torna-se modo de vida, casos exemplares de modos de ser “filósofo”, “político”, “cientista”, “poeta”, “bioeticista”.

A compreensão é uma abertura para a realidade que cumpre uma dupla tarefa: dizer as coisas como são, no modo como aparecem enquanto fenômenos para nós, e interpretá-las. Isto é particularmente importante em relação aos novos eventos, na medida em que nos impactam pelo inusitado, extraordinário, e inaudito.

Vamos nos ater, portanto, aos conteúdos e modos de “dizer o nascimento (p.115-146)” em Arendt e Zambrano (12). A reflexão comparada entre as suas obras

e perspectivas compreensivas do nascimento deve permitir estabelecer um marco teórico na filosofia que possa contribuir para uma reconsideração bioética do nascimento.

## CAPÍTULO 1: O NASCIMENTO COMO CATEGORIA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

*“Sou uma espécie de fenomenóloga, mas, ach! Não ao modo de Hegel – ou de Husserl”.* Hannah Arendt citada por **Elizabeth Young-Bruehl**

*De Hannah Arendt ninguém pode se limitar a dizer, como o fez Heidegger a propósito de Aristóteles, que “nasceu, trabalhou e morreu”.*

**Sylvie Courtine-Dénamy**

### 1.1 APRESENTAÇÃO DA AUTORA. A BIOGRAFIA COMO NARRATIVA DE UMA EXISTÊNCIA

Johanna Arendt nasceu em 14 de outubro de 1906 em Hannover, Alemanha, filha de Martha Cohn Arendt e Paul Arendt, judeus naturais de Königsberg, cidade para onde seus pais retornaram, e onde a pequena Hannah (Johanna era o nome de sua avó paterna) viveu a sua infância, em um ambiente familiar afetivamente seguro. Este suporte permitiu-lhe enfrentar as vicissitudes de sua própria vida: suas doenças infantis, e a morte de seu avô e de seu pai no mesmo ano de 1913, quando tinha sete anos de idade. Sua mãe casou-se novamente. O ambiente cultural e politicamente esclarecido de sua família de origem favoreceu-lhe uma atenção aos acontecimentos de sua época. Interessou-se por filosofia, teologia, literatura e poesia em sua juventude, quando também leu autores como Sören Kierkegaard, Immanuel Kant e Karl Jaspers. Antes de ingressar na Universidade de Marburg, em 1924, já havia feito cursos de grego e latim na Universidade de Berlim, onde também assistiu a palestras do teólogo existencialista Romano Guardini (31).

Nas Universidades de Marburg e de Heidelberg, onde estudou regularmente, Hannah Arendt obteve as bases mais profundas de sua formação filosófica no pensamento vivo e na convivência pessoal com os professores e colegas com os quais iniciou relações duradouras. Estudou com Husserl, Jaspers e Heidegger. Ela investia na amizade, pois acreditava no aumento da qualidade desta relação ao longo do tempo. Hans Jonas foi seu colega, e seu amigo por toda a vida. Günter Stern, outro colega, se tornou o primeiro marido de Hannah Arendt. Mais tarde, casou-se com Heinrich Blücher, amigo de Berthold Brecht, e foi com o segundo

marido que iniciou suas leituras de Karl Marx e de Rosa Luxemburgo, entre outros autores da tradição política revolucionária europeia. Amiga de Walter Benjamin, ele lhe confiou seus manuscritos durante a Segunda Guerra mundial, para que chegassem à América (31).

Entre 1924 e 1929, foi cativada pelo modo de fazer filosofia de Heidegger, assim como esteve pessoalmente envolvida com o pensador. Esta relação foi marcada por uma profunda proximidade e distanciamento intelectual ao longo de sua vida, e pelo ocultamento da experiência amorosa que os uniu. Em 1925, estudou com Husserl na Universidade de Marburg, e depois, por recomendação de Heidegger, seguiu para a Universidade de Heidelberg, onde estudou com Jaspers, e seu orientador de tese sobre *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, publicada originalmente em 1929 em alemão *Der Liebesbegriff bei Augustin*, e revisada em 1958 para a sua primeira edição inglesa (31), (32).

Sua relação com Jaspers primeiro como professor e depois como amigo e correspondente, no período entre o fim da Segunda Guerra mundial até a morte deste, em 1965, foi marcada pela *humanitas*, aquela formação cultural em comunidade que se exerce mais além da escola. Foi entre a sua “devoção a alguém sem igual”, como ela mesma definiu o impacto de sua relação inicial com Heidegger, o filósofo singular, e a sua experiência mais ampla da amizade, o que permitiu sua convivência com a singularidade de cada um, em companhia dos demais, por meio de círculos ou “tribos” fraternais e de diálogo. Destas e outras experiências, Arendt forjou sua própria reflexão sobre o amor ao mundo e ao próximo (31).

Ainda na Alemanha, após a conclusão de seu doutorado, começou a escrever uma biografia de Rahel Varnhagen, judia alemã na época do romantismo, que mantinha um salão literário em Berlim, no século XVIII. Uma primeira versão estava pronta em 1933, e recebeu uma revisão e um novo prefácio em 1958, para a edição inglesa, e uma nova publicação alemã em 1959, com edição americana em 1974, *Rahel Varnhagen: The life of a Jewish Woman*. Em 1926, Arendt e Jonas iniciaram um diálogo com Kurt Blumenfeld, um sionista e intelectual brilhante, crítico da assimilação, que denunciava a divisão da comunidade judaica em “*párias*” e “*parvenus*” incapazes de enfrentar o antissemitismo (31).

Blumenfeld era amigo de ambos, mas enquanto Jonas adotava a perspectiva sionista e fazia planos de emigrar para a Palestina, Arendt enfrentava-se com o problema de outra maneira. O interesse inicial pela biografia de Rahel e os temas

que a mobilizavam quando seu estudo foi escrito, em parte provinham de sua experiência universitária, dos debates públicos sobre o sionismo, antissemitismo e o nacionalismo alemão na época da República de Weimar, que se entrecruzavam com os debates sobre o romantismo alemão. Por outro lado, interessava-lhe a condição feminina de Rahel em sua época, a história do judaísmo, a assimilação judaica como uma exigência social na Alemanha e o problema da identidade judaica na convivência cultural e social com os cristãos na Europa (31).

Quando escreveu seu estudo, queria compreender estes problemas, colocando-se imaginariamente no lugar de Rahel, mas ainda não os reconhecia como seus. “*Não eram meus próprios problemas com o judaísmo que eu debatia ali*” (p.133), disse ela na entrevista que concedeu a Günter Gaus, em 1974. Entretanto, a questão judaica tornou-se, para Arendt, uma questão política, sem deixar de ser uma questão existencial. “*Se você é atacado na qualidade de judeu, é como judeu que deve se defender; não como alemão, cidadão do mundo, em nome dos direitos humanos, etc., mas: que posso fazer de maneira concreta em minha qualidade de judeu?*”(p.133), (33).

A questão judaica ganhou uma nova dimensão a partir dos acontecimentos que se seguiram à ascensão de Hitler ao poder, em 1933, na Alemanha. Por isto, “*pertencer ao judaísmo tornou-se manifestadamente meu próprio problema, e meu próprio problema era político*”, acrescentou ela na mesma entrevista. Young- Bruehl (31) relata que

Hannah Arendt tinha os princípios da percepção de que nós somos moldados fundamentalmente pelas condições de nosso nascimento, por nossa vizinhança, pelo grupo do qual somos parte devido ao nascimento. O que Arendt aprendeu enquanto escrevia a sua tese – aprendeu do viver, não do ler – foi que, por nascimento, era judia (p.84).

Da Alemanha, Hannah Arendt recebeu, por nascimento – acaso, acidente, oportunidade - sua condição de *feminini generis*, judia educada na língua alemã, na poesia, literatura, e formada em filosofia. O que lhe preparou, como sugere Young-Bruehl, para “*dançar a serviço do pensamento* (p.56)”, uma expressão de Kierkegaard que Arendt tomou para si mesma. *Dançar* e não *marchar*, isto é, acompanhar o curso dos eventos em seus diversos aspectos, e não meramente aplicar sobre eles um conceito; coloca-los em perspectiva, pela imaginação, considerando a pluralidade da existência humana, e a diversidade do ponto de vista dos outros (31).

As relações entre vida e obra podem ser bem distintas, conforme o caso do autor considerado. Ainda que evitemos explicar uma a partir da outra, em alguns autores vida e obra relacionam-se de um modo mais íntimo. No caso de muitos filósofos, a obra parece ser superior à própria vida; noutros, a vida ultrapassa a obra. A maioria das considerações biográficas sobre Hannah Arendt normalmente ilustram que sua vida foi tão interessante quanto o seu legado intelectual. Há uma significativa produção biográfica sobre a autora, e uma fortuna crítica considerável em torno de sua obra, temas e problemas que estão imbricados em suas reflexões, a partir do contexto de sua época (34), (14), (35), (36).

Relacionando vida e obra, uma biografia tem o poder de sugerir quem uma pessoa foi, na medida em que narra o que alguém disse e fez, e as condições em que viveu.

A própria Arendt teceu considerações fundamentais sobre vida e obra, vida e narrativa, em *A Condição Humana* (37), bem como realizou alguns exercícios biográficos, refletindo sobre este gênero literário, em *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo* (38), e ainda, em *Homens em Tempos Sombrios* (39). *Vidas*, no sentido de existências singulares, como no caso de Arendt, uma vida dedicada à reflexão. A vida de um ser humano não é uma vida a mais, entre outras vidas, nem a vida biológica de um membro da espécie humana, com roteiro conhecido, mas se refere àquela dimensão existencial de um ser único entre outros seres humanos únicos como ele, a respeito de quem se pode contar uma história. A vida é uma narrativa – biográfica - entre o nascimento e a morte de *alguém* que nasceu, viveu e morreu neste mundo.

A biografia é um gênero literário *político*, para Arendt (37), por duas razões: “o motivo pelo qual toda vida humana constitui uma história [story], e pelo qual a História [history] vem a ser, posteriormente, o livro de histórias [stories] da humanidade, é que ambas resultam da ação (p.197)”. Por outro lado, em “tempos sombrios”, isto é, naqueles períodos históricos de crise e incerteza que ocorrem regularmente na história, não apenas é mais provável, como temos até mesmo o direito de esperar alguma iluminação que “bem pode provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante, e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra (p.9).” A biografia, assim, é memória, e é exemplo de vida, para o bem e para o mal (39), (40).

A unicidade de *quem* alguém é, em termos arendtianos, revela-se aos demais de tal modo que não é acessível a si mesmo. “Quem” somos se revela aos outros, por meio de palavras e ações, na voz única e na sua identidade corporal própria, e ninguém aparece a si mesmo como aparece aos outros (por mais que as modernas tecnologias nos prometam manipular e garantir a aparência pela qual gostaríamos de ser reconhecidos pelos outros). Uma biografia, portanto, sugere *quem* uma pessoa foi - suposto que não esteja mais viva, pois, se estivesse, ainda poderia nos surpreender. O poder de contar uma história e significar uma vida, entretanto, não define completamente quem seja uma pessoa; nem pode explicá-la por suas obras, ou por seus feitos, nem mesmo por suas palavras, porque o que uma pessoa é não se esgota no que ela faz ou diz. Dentre as possibilidades da linguagem e da memória, pelo testemunho alheio, registros e documentos relativos a *quem* alguém foi, é possível contar a história de uma vida, e daí emerge a biografia como gênero literário.

Arendt disse pouco de si mesma, pois prezava sua privacidade, e mesmo para desenvolver mais livremente suas reflexões. Algumas coisas mais pessoais aparecem na correspondência com Mary MacCarthy, sua amiga estadunidense (41). Assim como disse, por exemplo, ter estudado filosofia, embora não esperasse ser reconhecida pelos “filósofos profissionais”(33). Interessava-lhe, sobretudo, compreender os acontecimentos, situar-se em seu próprio tempo, e tentar estar mais à vontade no mundo, tantas vezes ameaçador, estranho e “fora dos eixos”(31).

Neste empreendimento, mobilizou a sua formação filosófica com espírito crítico, para questionar os limites da tradição em compreender a especificidade da política, e buscou pensá-la de outro modo. O exercício de pensar tinha, para ela, uma dimensão compreensiva, geradora de significado, crescente e circular, capaz de conferir e verificar os *insights* iniciais que o disparam; mas, também, apresentava uma dimensão liberadora, na medida em que diluía os resultados que o empreendimento reflexivo pudesse alcançar, impedindo sua fixação, de um modo definitivo, como padrão ou medida absoluta. Deste modo, a atividade de pensar permanecia aberta e inconclusa, avançando em círculos compreensivos, e constantemente repensando os resultados. O pensar era, para Arendt, uma atividade que só poderia ser feita por cada um, no estar só, apenas na companhia de si, em diálogo consigo mesmo: aquele “*dois-em-um*” que, recorrentemente, Arendt atribui em seus textos a Sócrates, como o descobridor desta experiência de

pensar. Esta experiência ocorre cada vez que algo nos mobiliza e nos faz pensar; sua metáfora é o trabalho de Penélope, que desfaz de manhã aquilo que teceu à noite, recomeçando novamente, dia a dia, retomando e refazendo incessantemente o seu labor. O pensar é uma atividade que acompanha o viver (37).

“Ser” uma pensadora significava, antes de tudo, ocupar-se de pensar, envolver-se nesta atividade, pois é nela, e durante esta atividade, que a compreensão, propriamente, acontece. Este foi o seu trabalho: passou a vida pensando, para compreender os acontecimentos de seu tempo, nos quais esteve particularmente envolvida, para esclarecer a epígrafe de uma de suas biógrafas, Courtine-Dénamy (34). O seu legado ainda repercute entre aqueles que, diante dos vários “fins” da filosofia no século XX, procuram pelo estatuto do pensamento *no* mundo e um pensamento *do* mundo. Estar junto a si é a condição para pensar, examinar os significados, revê-los, reconsiderá-los, e restabelecê-los, ainda que provisoriamente.

E isto é exigido a cada vez que somos confrontados por dificuldades, próprias do pensamento, e quando nos deparamos com algo novo no mundo. O que é novo, para Hannah Arendt, é imprevisível e irreversível. Uma vez que aparece, permanece entre nós, e demanda compreensão. Por ser inusitado, não pode ser subsumido ao que já existia antes dele, sob o risco de perder-se, justamente, aquilo mesmo em que consiste a sua novidade. O que é novo requer ser pensado também de um modo novo (37).

## 1.2 DO “TOTALITARISMO” À “CONDIÇÃO HUMANA”

Por que há alguém singular [único] e não antes ninguém? Esta é a pergunta da política. Isto pensava Agostinho quando dizia: “*ante quem nemo [recte: nullus] fuit*”, como o nada anterior a criação. O alguém está aí para proteger a criação; o ninguém pode destruí-la. Quando a destruímos, e alguém nos pergunta, respondemos: ninguém o fez. É o deserto do nada, povoado pelo povo de ninguém. **Hannah Arendt**, *Diário Filosófico [1950-1973]*

O governo de Ninguém é o que de fato significa a forma política conhecida como *bureau-cracia*. **Hannah Arendt**, *Eichmann em Jerusalém*

As epígrafes acima sintetizam o espírito da reflexão política arendtiana. No pólo negativo, está a sua consideração do totalitarismo como experiência antipolítica por excelência (nada, ninguém, destruição, deserto). Positivamente, Arendt recupera as experiências políticas pelas quais a liberdade se realiza na pluralidade humana (42). Entre os pólos positivo e negativo, a condição humana conserva a promessa da política.

O fenômeno totalitário veio ao mundo abrindo nele “um abismo”. Da experiência histórica do totalitarismo, Arendt procurou compreender-lhe “o inaudito”, “o chocante”, o “sem precedentes”, buscando o sentido “*da corrente subterrânea da história ocidental [que] veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição* (p.13)”. Nisto consiste a “quebra” da tradição, como aquele fio condutor privilegiado para explicar os acontecimentos, pois o um evento sem precedentes criou uma lacuna entre o passado e o futuro da humanidade (43).

Arendt nos ensina a pensar na escuta de um acontecimento inaudito, ou quando não temos apoios teóricos para compreender, como em um labirinto, onde a tradição de pensamento político não pode mais nos guiar em segurança. A pensadora iniciou o seu próprio processo de compreensão desde o coração dos acontecimentos, dialogando com as ciências sociais e históricas, o jornalismo, o direito, resgatando a novidade de uma experiência em que era participante e espectadora ao mesmo tempo. Mas também começou a revisar outras histórias, não em busca do fio condutor, agora rompido, mas em busca dos tesouros esquecidos do passado, pérolas no fundo do mar da cultura, perguntando pelo sentido e especificidade da experiência política.

No breve e contundente Prefácio à primeira edição de *Origens do Totalitarismo*, escrito em 1950, Arendt diz estar motivada pela mescla de “*um otimismo e um pessimismo temerários*” ao buscar compreender aqueles “*mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual em um amálgama*”, pelos quais “*a estrutura essencial de toda civilização atingiu o ponto de ruptura* (p.11)”. E ainda que o totalitarismo, como movimento e forma de governo tenha encontrado o seu fim, o fato de que ele tenha acontecido, agora faz parte de nossa realidade, e assim, como parte do passado, também participa do presente desta civilização fraturada. Por isto, a autora se empenha em buscar compreender esta nova realidade, sem preconceitos, e também sem superstições, como sugere que sejam o Progresso ou a Ruína (43).

A compreensão é apresentada, neste prefácio, tanto como atenção ocupada com os acontecimentos, buscando “*examinar e suportar o fardo que o nosso século colocou sobre nós*”, quanto uma atitude de resistência à realidade, sem negá-la, mas também sem aceitar de forma dócil ou habitual o que acontece, como se “*tudo fosse possível*”. Antes, trata-se de encarar a realidade constituída pela participação humana: política, técnica e científica (43).

Assim, neste Prefácio aparece uma reivindicação de “*novos princípios políticos*” e “*uma nova lei na Terra*” para a dignidade de toda a humanidade, é solicitado sob a condição de restrição de um “*poder estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas*”. As expectativas, na época, com a criação de organismos internacionais, como a ONU, e a própria Declaração dos Direitos Humanos, examinados em um significativo capítulo na *Parte II* deste livro – *Imperialismo*, onde a autora reflete sobre a condição dos apátridas no mundo, capítulo intitulado *O declínio do Estado Nação e o fim dos direitos do homem*, dá o tom dos temores e esperanças no mundo pós-guerra (43).

O caráter sombrio da narrativa que Arendt empreende ao longo dos três volumes que compõem o livro (*Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*), vai sendo entremeada por observações pontuais e cintilantes sobre a pluralidade humana, a liberdade e a singularidade que constitui os seres humanos pelo fato do nascimento, num lusco-fusco de esperança na renovação do mundo. É a busca por estes “*novos princípios políticos*” - onde o nascimento ocupa um lugar de destaque, em resposta à perversão da capacidade humana de agir que o totalitarismo representa – que orienta o empreendimento arendtiano (43).

Nascimento e morte, justamente, são os dois polos da existência humana que o terror total, como essência do totalitarismo, tentou eliminar politicamente, em sua pretensão de acelerar o movimento da história e da natureza. No texto “*Ideologia e Terror*”, incorporado ao livro *Origens do Totalitarismo* em 1958, ano da primeira edição de *A Condição Humana*, Arendt diz que o terror atribui a si a função de servir às forças da natureza e da história, imprimindo-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiriam (43):

Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser senão um modo aborrecido de intervir com forças superiores. O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do

homem e na sua capacidade de começar de novo (p.518) (Sublinhado nosso).

Por mais “irrelevante ou arbitrária” que seja a liberdade para os governos totalitários, diz Arendt, na mesma passagem, “*ela equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo (p.518)*”. Mas como “*as ideologias nunca estão interessadas no milagre do ser*” (p.521), o seu interesse em “*libertar o pensamento da experiência, e da realidade*”(p. 523), de tal modo que se cria uma ficção absolutamente desconetada com o que está acontecendo, em nome de uma outra realidade, “mais verdadeira”, e por meio da qual o discurso ideológico apresenta a sua explicação total do mundo (43).

Alguns elementos indicados em *Origens do Totalitarismo* reaparecem no livro que se segue a ele, *A Condição Humana*, publicado em 1958. Embora sejam livros independentes, e com propósitos diferentes, *A Condição Humana* é capaz de iluminar retroativamente as reflexões arendtianas que o antecedem, bem como os textos que seguem depois de sua publicação. Alienação do mundo e da Terra, transformações históricas da política e situações-limite da condição humana, são alguns temas em comum entre eles. Arendt assume que (37):

O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante [por isso] o que quer que toque a vida humana ou entre em relação duradoura com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana (p.17).

Daí o exame histórico e uma reflexão sobre aqueles elementos condicionantes já dados, e outros que estão adentrando hoje a vida humana, interagindo com aqueles aspectos mais duradouros da condição humana – a natalidade e a mortalidade, a pluralidade e a mundanidade, a vida e o planeta Terra – e os dimensiona em novas perspectivas. O acesso ao passado, por meio das narrativas históricas, permite reexaminar aqueles sentidos já experimentados pela humanidade, sejam eles estranhos ou familiares para nós. Sem nostalgia pelo que passou, ou garantia em relação ao futuro, mas buscando compreender o nosso presente. Trata-se de estabelecer pontes entre o passado e o futuro, a partir do presente.

Tudo o que vem ao mundo pelo empreendimento humano, como um evento e suas potencialidades, é capaz de combinar-se com outros eventos em desenvolvimento, na “teia de relações” humanas, e isto demanda ser significado,

pois os fatos, em si, são mudos. Assim, no prólogo de *A Condição Humana*, Arendt diz que o livro se ocupa da reflexão sobre “o que estamos fazendo”, no horizonte de “uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluíra e se apresentava, no instante em que foi suplantada por uma era nova e desconhecida (p.14)”. Aqui, a compreensão lança-se em busca do significado sobre o que estamos fazendo, o que sabemos, e o que estamos experimentando nesta “era nova e desconhecida” do nosso mundo moderno, que surgiu, segundo ela, “com as primeiras explosões atômicas (p.14)” (37).

Neste mundo moderno, ao qual pertencemos, e nesta “era nova e desconhecida” em que vivemos, os espaços de convivência humana têm-se retraído, e o exercício de conversação pública enfrenta dificuldades, na mesma proporção em que avançam as possibilidades técnicas e científicas em todos os âmbitos da vida, produzindo um “artificial crescimento do natural (p.57)”. A sociedade moderna está marcada por uma espécie de “governo de ninguém”, diz Arendt, “a forma mais social de governo, isto é, pela burocracia (p. 50)”, tende a excluir as possibilidades de ação e reação inusitadas, utilizando regras e constrangimentos que procuram sempre conformar e fazer a todos simplesmente se comportarem, e investirem num modo de vida individualista, isolando-se (37).

O declínio da esfera pública no mundo moderno significa que há cada vez menos espaço para a singularidade das pessoas, e para o compartilhamento de um mundo em comum, ao mesmo tempo em que a capacidade humana de iniciar processos novos e desconhecidos se estende em outros domínios da produção e do consumo, espaços que não contam com os recursos da experiência da esfera pública, apenas são regulados pelo âmbito social do comportamento (37).

Considerando o poderio científico e tecnológico em expansão, em sua “irritante incompatibilidade” com a capacidade de conferir sentido ao que estamos fazendo, sentindo e experimentando, nos deparamos com uma questão política. Todo o empenho da ciência e da técnica em “tornar artificial a própria vida”, e em “cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza”, pode estar indicando, segundo Arendt, “um desejo de fugir à condição humana (p.10)”. A crescente capacidade na produção e no consumo em nossa era, a conquista espacial e os recursos bélicos desenvolvidos com maior poder de destruição, parecem cada vez mais tornar-se atividades desconectadas daquelas outras atividades humana onde os significados são elaborados, como o pensar e o falar

com os demais. É como se cada vez menos pudéssemos dizer, em linguagem compreensível a todos, o que estamos fazendo, conhecendo, experimentando, e decidir, conjuntamente, a direção em que o poderio técnico-científico acumulado, e crescente, será empregado. Pois o sentido e a destinação do saber científico e do saber fazer tecnológico não se reduzem, para Arendt, a problemas científicos ou técnicos, mas configuram uma questão política de primeira grandeza (37).

A linguagem comum, bem como a comunicação significativa - de onde partem e de onde se afastam os especialistas e técnicos, ao constituírem a sua própria linguagem especializada - assemelhada a uma pátria distante quando se trata de traduzir, para os "leigos", os resultados daquilo que a "linguagem técnica" já transformou, em seu afastamento da experiência comum. A linguagem de símbolos matemáticos, como observa Arendt, contém afirmações que já não podem mais ser reconvertidas em palavras; e as palavras, por sua vez, perderam o seu poder no mundo em que cohabitam cientistas e não cientistas. Quando "*a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político (p.11)*", um "ser" que só existe quando convive em pluralidade (37). Podemos guardar estas considerações para ponderar, mais adiante, sobre o sentido político da ação e do discurso bioético no mundo contemporâneo.

Em *A Condição Humana*, Arendt vai examinar aquelas "*capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana (p.14)*", um aspecto que, justamente, a experiência totalitária revelou de um modo limítrofe, na medida em que tornou populações inteiras de seres humanos supérfluos, e mostrou os meios e processos de deshumanização das pessoas até reduzi-las a nada, e a ninguém. É esta condição humana que a ciência e a técnica parecem querer ultrapassar, em sua tentativa de recriar, artificialmente, não o mundo, mas a própria vida, enquanto uma das condições de possibilidade de nossa existência (37).

Esta ânsia por produzir "um homem do futuro" para ocupar o lugar de seres humanos que, até agora, apareceram e desapareceram do mundo, gratuita e espontaneamente, junto com a tendência em artificializar, cada vez mais, a própria vida, em todos os seus aspectos – da reprodução ao nascimento e à morte - numa escala e com procedimentos nunca antes experimentados, é um acontecimento

cujos resultados são ainda imprevisíveis, e caracteriza o que Arendt chamou de “agir na natureza” [*acting into nature*]. Trataremos deste tema no capítulo 3 (3.2.3 *Agindo na natureza: o bioeticista como juiz*).

A terrível novidade da experiência totalitária, que mostrou ser possível reduzir os seres humanos até o limite de sua superfluidade, dissolvendo a pluralidade humana na condição de *Um-Só-Homem* de massas, e eliminando gradativamente o seu impulso para a ação, também gerou um discurso ideológico e uma prática de acelerar o movimento das forças naturais e históricas que os conduzem os seres humanos do nascimento à morte. Talvez este seja um desejo humano, ou o desejo de uma parcela da humanidade. O fato é que este desejo se transforma em domínio, quando as diferentes perspectivas que advêm da pluralidade humana são ignoradas ou suprimidas. O domínio totalitário é o governo sob o signo do terror absoluto, gradativo, eficaz em suas etapas, devastador em seus efeitos, e persistente em seus objetivos intermináveis, insaciáveis, até produzir o aniquilamento total (43).

Estes temas tornam-se relevantes na medida em que se interpõe um problema, ou que se pergunte como a natalidade se apresenta no cenário político contemporâneo. Por exemplo, na articulação entre a “terrível novidade” do totalitarismo, o que nele há de novo e inaudito, e a natalidade como a “suprema capacidade do homem” de começar algo novo no mundo. Pode a liberdade humana, por meio de palavras, ação e obra, trazer o seu contrário ao mundo? O fenômeno totalitário foi uma ação, no sentido arendtiano de realização da liberdade humana, trazendo ao mundo um princípio como a morte, que aniquila a própria capacidade humana de, pelo nascimento, trazer um novo começo ao mundo? Pode a ação ser antipolítica, num sentido arendtiano?

Arendt não é uma pensadora dialética, não pensa em sínteses de teses contrárias, não crê que as teses movam o mundo, mas, sim, os acontecimentos (37), (44). Em diversas ocasiões<sup>1</sup>, ela manifestou suas diferenças em relação à dialética.

---

<sup>1</sup> Em "Arendt sobre Arendt: un debate sobre su pensamiento"(1995) p. 159-161 e 171 lemos: (Albrecht Wellmer) "*Lo que quiero decir es que podría haber cierto elemento hegeliano extraviado en su pensamiento*". (Hannah Arendt) "*!Seguro !*" E, mais adiante : (Wellmer) "*?Qué diría usted frente a una interpretación de sus distinciones que presentara, como única alternativa, el hecho de que éstas designan el caso límite de la animalidad y el otro caso límite, la total realización de la humanidad?*" (Arendt) "*Diría que, a través de estos métodos fantasiosos, usted ha eliminado la distinción y al mismo tiempo ha hecho aquel truco hegeliano en que un concepto, en sí mismo, empieza a desarrollarse a través de su propia negación. No, no se da así. El bien no se desarrolla en el mal, y el mal no se desarrolla en el bien. En esto soy implacable. Siento un gran respeto por Hegel. O sea que ésta no es la cuestión. Igual que siento un respeto semejante por Marx. Y estoy, naturalmente, también influida por toda esta gente que, después de todo, leo. Por tanto, no me interpreten mal. En mi*

Mas não ignoramos que a natalidade tenha seus aspectos sombrios, e não apenas aspectos luminosos, como destaca muito acertadamente Canovan (45), pois o princípio do começo de algo novo no mundo, em seu *conteúdo* manifesto, bem como o seu valor, é algo que só pode ser elaborado *a posteriori*, dada a imprevisibilidade dos acontecimentos.

Em *A Condição Humana*, assim como em *Origens do Totalitarismo*, o nascimento aparece como um princípio (começo) em contraposição a outro princípio, a morte (finitude) e, embora relacionados, não se equivalem. Em *Origens do Totalitarismo*, é antes “o deserto do nada”, e o “povo de ninguém”, citado na epígrafe deste subtítulo, o que responde pela destruição do que está aí, e pela ameaça da perda das capacidades humanas de colocar o mundo “nos eixos”, outra vez, e de revelar alguém, ao invés de ninguém. Não só o terror, que torna os seres humanos supérfluos, mas também o conformismo, que torna os seres humanos indiferentes, são ameaças concretas à liberdade humana. Agir e reagir aos próprios empreendimentos humanos, numa espécie de autorregulação da atividade política, parece ser a característica mais marcante da capacidade política. Mas esta capacidade é tão frágil e efêmera, quanto poderosa, segundo Arendt, como veremos a seguir (37).

Embora não nos ocupemos, neste trabalho, em examinar mais detidamente o fenômeno do totalitarismo, e o posterior cenário da guerra fria, este é o pano de fundo a partir do qual o tema do nascimento ganha maior densidade na reflexão arendtiana, desenvolvendo e aprofundando sua reflexão sobre o nascimento, nomeando a natalidade como uma condição da existência humana, e a sua categoria política central. Nisto reside, precisamente, a diferença de suas considerações sobre os acontecimentos do século XX, e sua principal contribuição para a filosofia contemporânea. É nesta direção que destacaremos a contribuição de Arendt para a reflexão no campo da bioética.

*A Condição Humana*, livro cujo título imaginado por Arendt seria *Amor mundi*, amor ao mundo, em clara contraposição à tradição filosófica que privilegia o *contemptus mundi*, o desprezo do mundo, foi, no entanto, elaborado a partir da

---

*opinión, ésta es precisamente la trampa que rechazo caer.*" Hannah Arendt responde a Mary MacCarthy sobre a sua prática de fazer distinções: "*Siempre que empiezo algo – nunca me gusta saber demasiado bien qué estoy haciendo - , lo hago diciendo « A y B no son lo mismo ». Y esto, por descontado, procede de Aristóteles. Y, para usted, de Tomás de Aquino, que hizo lo mismo.*"(Sublinhado nosso e destaques do texto)

perspectiva desta mesma tradição, conforme destaca sua biógrafa Young-Bruehl. *Com e contra* a tradição de pensamento político ocidental (33), (37), o conteúdo do livro foi concebido, inicialmente, como parte de um projeto mais amplo de “Introdução *na* Política” que a autora pretendia desenvolver. Na ocasião em que se refere ao seu projeto, apenas iniciado (46), a parte inicial do seu projeto é designada como *Vita Activa*, título que *The Human Condition* recebeu em sua posterior edição alemã em 1967.

O Prólogo do livro *A Condição Humana* – datado em suas referências de época (como o lançamento do satélite Sputnik, em 1957) - pode ser lido como um manifesto bioético, na medida em que Arendt se refere a “uma era nova e desconhecida” que se inicia no marco das primeiras explosões atômicas, um evento técnico-científico que, junto com a “conquista” do espaço, e a manipulação da vida em laboratório, constitui um novo e estranho presente que a autora se propõe pensar, a partir da questão ali enunciada: “o que estamos fazendo?” (32), o propósito deste livro. Pensar “o que estamos fazendo” claramente se distingue de uma consideração sobre “o que devemos fazer”, algo que, para Arendt só pode ser definido politicamente, no âmbito de uma deliberação pública.

O pensamento, em sua dimensão compreensiva, e o juízo, em sua atenção ao particular, constituem, para Arendt, atividades espirituais por meio das quais buscamos o significado para o que aparece no mundo. A emergência do novo, como um fenômeno, seu aparecimento como um ato inaugural no mundo, está enraizado no nascimento. Os sentidos que o nascimento assume, em seu *princípio* de aparecer como um novo começo espontâneo no mundo pode ser reafirmado, no decorrer de uma existência. A esta característica de reafirmação do “princípio do começo” de que os seres humanos são capazes, do *initium* (agostiniano) que são, pelo fato de terem nascido, Arendt chama de *natalidade*. E é porque somos seres capazes de trazer o novo ao mundo que também somos capazes de compreender o que aparece - embora não de modo imediato ou simultâneo (46).

A natalidade *corresponde*, ou seja, é uma “resposta junto” ao fato de que nós todos *nasçemos* no mundo e, sendo seres que chegam a ele como novos seres, também somos capazes de renová-lo. Cada um de nós é um novo ser e um novo começo do mundo, seres humanos únicos, e por meio de atividades, como a ação, a fala ou a obra trazemos a ele a novidade. Que possamos compreender a nossa ação, e que possamos pensar o que fazemos, buscando retroativamente o seu

significado; e que “*compreender [seja] o outro lado de agir*”, deve-se ao fato de que “*somos seres cuja essência é o começo*”, e trazemos em nós “*um teor suficiente de origem para compreender sem categorias pré-concebidas e julgar sem moralidade*”, como está sugerido no texto “Compreensão e Política”, de 1953, e ainda antes, em sua tese de doutorado sobre o conceito de amor em Agostinho, de 1929, como sustenta Beiner(47). As ideias iniciais foram sendo retomadas, em círculos compreensivos cada vez mais amplos, ao longo dos desenvolvimentos posteriores de sua obra, especialmente naqueles livros que iluminam o seu percurso: *A Condição Humana*, e *A Vida do Espírito* (48), esta, uma publicação póstuma, de 1978, editada por MacCarthy.

Se a ideia de natalidade não recebeu um tratamento mais sistemático no conjunto de sua obra – e nem mesmo se pode dizer que a obra de Arendt seja um sistema filosófico – a ponto de constituir-se como uma teoria do nascimento, parece seguro afirmar, entretanto, a importância da reflexão sobre o nascimento em seu trabalho, que é tão recorrente quanto não sistematizado, ao contrário de outros temas: o totalitarismo, a violência, o pensar, a história. Deste modo, quem quer que se ocupe com a investigação do nascimento na obra de Arendt, vai encontrar *insights* e uma formalização relativa, pelo tratamento de “categoria” e “condição”(47).

É possível reconhecer um conjunto de afirmações sobre a natalidade, ao longo de sua obra, de forma recorrente e dispersa. Quando reunidos, estes *insights* formam um núcleo significativo e significante da existência humana, política e antropológica, de uma maneira original e heterodoxa, se consideramos o estatuto do nascimento na tradição filosófica. Em *A Condição Humana*, a natalidade é designada como “a categoria central” da política. Politicamente, o nascimento e a natalidade comparecem como o contraponto fundamental não só ao “pensamento metafísico”, ocupado, tradicionalmente, com a morte, mas também atuam como “advertências” e “lembrança”, diante dos fatos, chocantes e inauditos, que o totalitarismo a impeliu a buscar compreender (43), (37).

O nascimento e a natalidade, junto com a compreensão e o juízo sobre os acontecimentos, são como signos e guias a nos orientar na profusão dinâmica da existência humana, e, especialmente da política. Tanto *Origens do Totalitarismo*, quanto *A Condição Humana* são entremeado por considerações sobre o nascimento e o começo de que os seres humanos são capazes, a partir de sua singularidade. Funcionam como um ponto de resistência e apoio, como resposta que Arendt tentou

elaborar para dar conta do fardo que o século XX colocou sobre todos, e alguns na condição pensadores dos acontecimentos, dentre os quais ela se destaca.

Quem quiser se ocupar da questão do nascimento nos escritos de Arendt, há de encontrar um tema, se o tematizar; um problema, se problematizar o que disse a autora sobre o princípio da natalidade para a compreensão dos fenômenos humanos. O pouco que é dito, ao longo de seus textos, talvez não alcance preencher uma dezena de páginas de citações é suficientemente denso e articulado com os demais temas e problemas evidenciados em sua obra – e sua fortuna crítica - que merece que nos detenhamos nele. Por suas sugestões, mais que por seus desenvolvimentos, e por suas implicações e consequências, mais do que por suas fontes, para a consideração do modo como pensamos a condição humana. Principalmente, porque ela faz do nascimento uma questão essencial e abrangente (ontológica), que se pode verificar no exame de diversas experiências particulares e específicas (ônticas), em sua busca de novos princípios para pensar a política.

Arendt fez do nascimento uma questão, parafraseando a pergunta: “*Por que o ser e não o nada?*” Sua questão, seu horizonte hermenêutico de reflexão política sobre o nascimento foi assim formulada: “*Por que há alguém e não antes ninguém?*”, como se pode ler em seu *Diário Filosófico* (42). É uma questão simultaneamente política e existencial, mas também antropológica, a questão do ser de alguém que vem ao mundo, e por tanto, a nossa questão enquanto seres que existem como seres únicos, no plural: Quem, ou, o que somos? (*questão antropológica*); Quem és? (*questão política*) (37).

O nascimento e a morte são apresentados, na reflexão tradicional, como dois polos que demarcam e dispõem a existência humana, em geral, e cada existente, em particular, mas a morte costuma receber um tratamento filosófico privilegiado. Que o nascimento venha a ser a *figura*, e não o *fundo*, como ocorre, tradicionalmente, na reflexão filosófica sobre a morte, é algo que pode surpreender; mais, ainda, se o nascimento tiver algum estatuto que escape ao *maldito*, ou *bendito*, simplesmente. Bendizer ou maldizer o nascimento pertenceriam à ordem do juízo, que reconhece e aprecia o que acontece, *a posteriori*, mas não pode prever ou garantir que algo aconteça de determinada maneira, na medida em que não é normativo, mas tão somente valorativo (42).

O que Arendt tem a dizer, neste caso, supõe uma questão: o que significa nascer? Ela tece considerações existenciais, políticas, antropológicas, ontológicas

sobre isto. Diz algo sobre o que antecede e acompanha a possibilidade do bendizer ou maldizer do nascimento, na tradição de pensamento ocidental. Pede, por assim dizer, uma consideração mais atenta sobre isto. Porque o nascimento é sempre o nascimento de um *ente*, um existente, como um acontecimento mundano, numa teia de relações humanas, daqueles que já nasceram.

O nascimento de cada um de nós é *ôntico*, cada nascimento é um fato, mas um fato existencial (*fact, factum, Faktum*<sup>2</sup>), um fenômeno que abre para a dimensão *ontológica* do começo, do início que somos.

Nesta direção, o sentido ou a razão do nascimento importa na medida em que seu conteúdo é promessa de um novo começo no mundo, pelo fato de termos nascido, e *sermos* natais: aparecemos no mundo, tomarmos a iniciativa, ou começamos alguma coisa. É certo que pensar o nascimento envolve generalizações, típicas da atividade pensante que tende ao universal, como teoria. Por isto, Arendt reconsidera politicamente o juízo de gosto, enquanto uma capacidade humana de reconhecer e apreciar (atribuindo valores) um evento particular exemplar. O juízo será considerado como a forma especificamente política de pensar, na medida em que leva em conta diversas perspectivas possíveis na apreciação de um fenômeno, e o que se julga é sempre um caso singular. Trataremos disso no ponto (1.5) *A Faculdade de Julgar e a natalidade*, mais adiante (48).

Para diversos intérpretes e comentadores de Arendt, o que ela designou como “*a categoria central do pensamento político*”, a saber, a “*natalidade*”, é, provavelmente, sua mais importante contribuição para a filosofia. A começar por Jonas, que afirma que a pensadora não somente cunhou uma palavra nova, “*natalidade*” (*Natalität*), mas introduziu, por meio dela, “*uma nova categoria na doutrina filosófica do ser humano* (49)”. Ele percebeu muito bem que a natalidade não é somente uma categoria política, mas também uma categoria antropológica e existencial. Entretanto, a novidade não é a palavra em si, mas o seu uso no contexto da crítica que Arendt faz à tradição de filosofia política.

Jonas reconhece que (49):

A mortalidade ocupou desde sempre a reflexão; e a *meditatio mortis*, a meditação sobre a morte nunca esteve muito afastada do centro da reflexão religiosa e filosófica. Porém sua contrapartida, o fato de que cada um de

---

<sup>2</sup> “*The fact of natality, factum of natality*”, em **The Human Condition** [1958], e “*Faktum der Natalität*”, na edição alemã **Vita Activa** [1967].

nós tenha nascido, e adentra no mundo como um recém-chegado foi, surpreendentemente, descuidado no pensamento sobre o nosso ser (p.28).

O “*descuido*” da filosofia, apontado por Hans Jonas, em relação à natalidade como a contrapartida da mortalidade na reflexão do ser humano, pode se transformar em uma boa oportunidade para introduzir o seguinte problema: no horizonte do pensamento metafísico, parece não haver lugar para pensar a natalidade em sua dignidade própria, como o outro lado da mortalidade humana. Perante a necessidade da morte, o nascimento é uma contingência - pois, se a morte é necessária, o nascimento não o é. Em função da sua singular particularidade, da novidade e da contingência, própria do nascimento, e seu caráter de afirmação do aparecimento e de manifestação de uma existência que ocorre, assim como a experiência de sensibilidade que o acompanha: tudo isto parece exigir que um pensamento que se propõe pensar a natalidade, em sua dignidade própria, deva ser preparado ou antecedido por uma crítica, e mesmo por uma superação da metafísica. Ou, pelo menos, de uma tradição da metafísica, dualista e hierárquica, aquela que nos leva a *subsumir* a aparência no conceito, ao invés de pensar outras formas de dizer um particular que é único (49).

Neste ponto, e considerando que Jonas e Arendt foram discípulos de Heidegger, vale recordar a sugestão de um *ser-para-o-início*, que aparece no momento da reflexão do ser-para-o-fim, em *Ser e Tempo*, § 72: “A morte é apenas o “fim” da pre-sença [Dasein] e, em sentido formal, apenas um dos fins que abrangem a totalidade da pre-sença [Dasein]. O outro “fim” é o “princípio”, o “nascimento”. Só o ente “entre” nascimento e morte torna presente o todo que se procura”. Esta, entre outras passagens, no contexto da analítica do *Dasein*, um projeto específico de Heidegger, indica a sugestão daquele aspecto do “princípio do nascimento” (50):

Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser um passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado. (...) De fato, a pre-sença [Dasein] só existe nascendo e é nascendo que ela já morre, no sentido de seu ser-para-a-morte. Estes dois fins e o seu “entre” são apenas na medida em que a pre-sença [Dasein] existe de fato, e apenas são na única maneira possível, isto é, com base no ser da pre-sença [Dasein] enquanto cura (p.177-179).

Reconhecemos, nesta passagem, o ponto que interessa fundamentalmente a Arendt: o nascimento de cada um não é um mero fato do passado, é o próprio modo de ser presença, manifestar-se, do *Dasein*, em sua existência e atualidade. O nascimento é um fim, no sentido de sua realização, como a morte. Entretanto, se

para Heidegger “*é nascendo que o Dasein já morre*”, para Hannah Arendt, o sentido do nascimento é outro: não o fim, mas o começo de algo novo no mundo (50), (37). No intervalo entre o nascimento e a morte, está a vida humana como existência e possibilidade. No intervalo do “ainda-não”, que ela recolheu de Agostinho, encontra o “outro fim” do existente: um ser para o começo, para o início, em toda a sua potencialidade e promessa, na vida que ocorre “entre” o nascimento e a morte (32).

É neste sentido que Bowen-Moore enfatiza que “*com Arendt, a experiência da natalidade é elevada à condição de uma temática filosófica; esta é a inspiração e o sentido que rege suas análises filosóficas e políticas (p.135-156)*”<sup>3</sup>, destacando a centralidade desta ideia no legado de Arendt, e o seu estatuto filosófico e político (51). Bowen-Moore<sup>4</sup> assume um sentido mais abrangente do tema da natalidade no pensamento arendtiano e, em *Hannah Arendt's Philosophy of Natality* (1989), lhe atribui uma *filosofia da natalidade*, sistematizando deste modo o tratamento do tema no conjunto de sua obra (48).

Arendt atribui explicitamente uma “filosofia da natalidade” ao pensamento de Agostinho (52). Para a defesa de uma filosofia da natalidade em Hannah Arendt, Bowen-Moore apresenta um fio condutor em três níveis, cada um deles abarcando um conjunto de textos segundo três fases da reflexão arendtiana: 1º nível *existencial* (condição humana); 2º nível *pré-político* (educação) e *político* (ação e discurso); e 3ª *espiritual* (pensar, querer, julgar) (52).

Para esta intérprete, Arendt inaugura um pensamento original no interior de uma tradição que, desde Platão até Heidegger, construiu uma reflexão filosófica sobre a morte como o caminho privilegiado para a singularidade individual. Afirma que o tratamento filosófico dado ao tema, em Platão, é metafísico, considerando o nascimento como um fato da natureza e ponto de partida do filosofar. Já em Heidegger, o tratamento filosófico é fenomenológico, e não biológico. Para Heidegger, o nascimento e a morte são tratados como determinações (condições) ontológico-existenciais da *Existenz*, na qual o *Dasein* está implicado (50).

---

<sup>3</sup> “*With Hannah Arendt, the experience of natality is elevated to a philosophic thematic; it is the inspiration and meaning governing her philosophic and political analyses.*” Destaque de Bowen-Moore para “a” inspiração.(Tradução nossa).

Bowen-Moore<sup>5</sup> entende que o par nascimento-morte, em Heidegger, diz dois modos distintos da existência humana, mas a sua própria reflexão privilegia a morte, e, deste modo, o filósofo teria contribuído para manter o interesse tradicional na mortalidade, e não na natalidade (52) .

A contrapartida de Arendt, ao deslocar o eixo da reflexão para a natalidade, sem, entretanto, desconsiderar a mortalidade como parte da condição humana, contribui para acertar “os pratos da balança”, por assim dizer, da reflexão filosófica. As duas condições, natalidade e mortalidade, condicionam conjuntamente a existência humana, e não precisam ser vistas filosoficamente de um modo disjuntivo, na medida em que são consideradas categorias com dignidades próprias, irreduzíveis uma à outra, cada uma a seu modo, como “aberturas ao ser” que permitem uma compreensão mais abrangente da condição humana (52).

O acento desta abertura do ser no “ser-para-a-morte”, em Heidegger, tem a sua contrapartida no “ser-para-o-início”, considerado em toda a sua dignidade por Arendt. Nascer, como um começo, não está no passado, mas nos acompanha como um princípio, como a “*suprema capacidade do homem*” de começar algo por sua própria iniciativa. Por ser um novo início no mundo, a abertura humana ao ser constitui-se como a sua liberdade (43).

De fato, a ênfase na natalidade, em sua relação com a mortalidade, enquanto um traço fundamental da existência humana, já se insinua na tese de doutorado de Hannah Arendt, *O Conceito de Amor em Agostinho* (1929), como sugere Beiner (47). Neste texto, a natalidade não está formulada, ainda, como categoria, mas já deixa transparecer o seu estatuto na condição humana. Por meio do nascimento se articulam memória e mundo, e a vida humana pode ser contada, torna-se uma narrativa (biografia). A partir das ideias de Agostinho, Arendt infere que (32):

Na medida em que o homem não se introduz no mundo aí se criando, mas, aí se encontrando a si mesmo, ele é principalmente depois, tão posterior ao mundo no qual vive como posterior, neste sentido específico, ao seu próprio ser. (...) Toda procura de si (se quaerere), toda descoberta de si residem no fato de, enquanto criatura, o si é posterior ao seu próprio ser (p.81-82).

---

<sup>5</sup> “While Heidegger does indeed isolate birth and death as modes of human existence, his emphasis clearly is on death. In this respect, Heidegger maintains the philosophical tradition’s interest in mortality. Hannah Arendt’s accent on natality offers a longneeded balance to the tradition’s apparent prejudice. Natality and mortality need not be seen as philosophical disjunctives but rather as commensurate philosophical categories. Each experience identifies human boundaries; each experience is a determination of human existence. If Heidegger’s accent is on being-towards-death, Arendt favours beginnings and the potentiality for beginning which each of us is by virtue of our birth into the world.” (p.5)

Somos **do** mundo, dirá Arendt posteriormente, nosso ser é mundano, e não apenas um “ser **no** mundo” como afirmava seu mestre Heidegger (50). O que Arendt enfatiza na condição humana da mundanidade é que, nascendo no mundo, somos por ele condicionados tanto quanto nosso nascimento “traz um mundo novo ao mundo”. Seres do tempo, a nossa existência precede a nossa essência, e só vivendo, e depois de viver, *a posteriori*, se revela (37), (48), (53), (17).

Dito de outro modo: nossa humanidade não é dada pelo nascimento, mas o nascimento é a condição de possibilidade de nossa existência humana no mundo, onde, por meio de nossa própria trajetória biográfica, nos humanizamos na relação com os outros, com o mundo, e nós mesmos. Sem negar a morte como a condição complementar da existência humana, entre outras condicionantes mais (como veremos a seguir) Arendt parece procurar, desde sua tese sobre Agostinho, aquele elemento desejante, amoroso (*eros*), que conecte, vincule e estabeleça a relação entre o começo e o fim da vida, como princípios temporais orientadores. Em Agostinho, ela encontra uma resposta no contexto religioso, que podemos entender de um modo laico e mundano (32):

A vida é posta no mundo pelo nascimento, e morrendo, deixa novamente o mundo em que viveu. A procura de si tem, pois, duas linhas diretoras: a vida pode interrogar relacionando-se com a sua origem ou o fim de sua existência. É verdade que as duas questões assentam sobre o não da vida (*nondum*, ainda-não/ *iam non*, já-não), mas este não é qualitativamente diferente; o do ainda-não designa a origem, e o não do já-não designa a morte (...) ela não provém, portanto, totalmente do nada (*nihil*), mas também do ser supremo enquanto princípio (*summe esse qua principium*) (p.84-87).

É este princípio – e não uma essência humana – o que interessa a Arendt. A positividade do negativo “ainda-não”, da origem, princípio e começo que *somos*, e podemos trazer ao mundo por meio da atividade da ação e da fala, na companhia dos outros, é o elemento positivo, e motivo de esperança em relação à natalidade. Entretanto, esta positividade que ilumina o mundo não é absoluta, e traz consigo as suas próprias sombras, como se verifica em seus textos (37), (39), (43).

A memória cumpre um papel fundamental naquilo que, na época do seu doutorado, ainda poderia ser entendido como a diferença entre o “autêntico” e o “inautêntico” em uma dada existência. É pela memória que o ser humano relaciona o passado e o futuro, o “não mais” e o “ainda-não” de sua existência autobiográfica (em Agostinho). Mais adiante, a memória se torna, por meio da narração, o modo privilegiado não apenas de contar histórias, mas de propriamente acercar-se do

“inapreensível” *quem* uma pessoa foi na trama dos acontecimentos. Ainda mais, a memória será *compreensão*, a forma privilegiada de articular a percepção do presente com uma apreensão intuitiva do futuro em relação à vida, e com a rememoração significativa do passado, em círculos, visando ao sentido biográfico e histórico.

A tese de Arendt sobre Agostinho parece um diálogo com Heidegger. Especialmente no que se refere à temporalidade da existência humana. “*A posição intermediária do homem entre o ser e o não ser é agora considerada de um ponto de vista essencialmente temporal; mais, ainda, ela é o próprio tempo (p.87)*”, diz Arendt, sobre a antropologia filosófica de Agostinho (32). Por isso, talvez, que a sua intuição fundamental, já presente aí, sobre a relação início-fim, acentuando a dignidade do começo, origem, princípio, incorporada de um modo fundamental na categoria de natalidade, seja tão contundente : “*É apenas através da morte que o homem se torna atento à origem da sua vida.*” (..) *A morte como fim da vida reenvia a vida para a origem do seu ser. Presentemente compreendemos apenas a importância deste retorno (p.87), (32)*”.

Três décadas depois, a autora redimensiona suas primeiras reflexões sobre o tema com Agostinho, e escreve, acentuando o caráter político deste princípio existencial (37):

Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar (p.258).

### 1.3 NATALIDADE E MORTALIDADE

Nesta seção, apresentamos as ideias de Hannah Arendt sobre o nascimento e natalidade, enquanto uma condição mais geral da existência humana, e como categoria política, no tópico (1.3.1), onde alguns aspectos da linguagem, suas funções e seu uso são explicitados, bem como a articulação destes termos com as dimensões existenciais da morte, mortalidade e imortalidade, no tópico (1.3.2).

### 1.3.1 A Natalidade como Condição Existencial e como Categoria Política

Consideremos o estatuto de “condição” (*condition*) e “categoria” (*category*) atribuídos à natalidade. Os termos provêm da linguagem filosófica tradicional, *com* a qual e *contra* a qual Arendt formula seu pensamento político sobre a condição humana. Sobre isto, ela declara (37):

A curiosa discrepância entre a linguagem e a teoria que observamos inicialmente não passa de uma discrepância entre a ‘linguagem objetiva’ que falamos, dirigida no sentido do mundo, e as teorias subjetivas, orientadas para o homem, que usamos em nossa tentativa de compreender. É a linguagem, e são as experiências humanas fundamentais que existem por detrás da linguagem, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo, nas quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente, e produzidas por tipos muito diferentes de atividades (p.105).

Macpherson, interlocutor no debate com Arendt sobre seu pensamento, sugeriu um uso idiossincrático da linguagem em sua teoria política, ao que Arendt respondeu (44):

Todos nós herdamos um determinado vocabulário. E crescemos nele, e, portanto, temos que examiná-lo, não só para estarmos a par de como tal ou qual palavra se usa normalmente, o que resulta num determinado número de usos que são considerados legítimos. Em minha opinião, uma palavra tem uma relação com o que denota, ou com o que é, muito mais forte que o mero uso que dela fazemos. Quer dizer, você atenta somente ao valor comunicativo da palavra; eu me ocupo de sua qualidade de abertura (revelação). E esta qualidade sempre tem, naturalmente, um fundo histórico (p.157), (Sublinhado nosso).

Isto afirma uma posição sobre a linguagem, e não uma idiossincrasia. Também afirma uma articulação entre linguagem e mundo, linguagem e experiência, indicando que os horizontes de compreensão que a linguagem articula não são exclusivamente linguísticos; a linguagem não se esgota em si mesma, mas se abre para o mundo e a experiência do mundo. O léxico é considerado em sua dupla e indissociável função de denotar (dizer os fenômenos) e conotar (explorar seus sentidos). É deste modo que Arendt entende a relação entre a linguagem e os fenômenos históricos (54):

Cada nova manifestação entre os homens necessita de uma nova expressão, seja um vocábulo criado para cobrir a nova experiência, seja o uso de uma antiga palavra, à qual é atribuído um significado inteiramente novo. Isto é duplamente verdadeiro na esfera política da vida, onde o discurso tem o domínio supremo (p.28-29).

O nascimento participa da condição humana junto com outras condições, mas é uma das condições *mais gerais* da existência humana. A natalidade diz algo fundamental a respeito da existência humana. Ao caracterizar a *vita activa*, em *A Condição Humana*, Arendt relaciona e nomeia a natalidade *contrapondo-a* a mortalidade e *vinculando-a* com três atividades que descreve fenomenologicamente, a saber: o *trabalho*, a *obra* ou *fabricação*, e a *ação*. A cada uma destas atividades corresponde uma condição específica – vida, mundanidade e pluralidade, respectivamente. E todas elas são condicionadas por outras determinações mais gerais da existência humana. Assim, a natalidade apresenta um aspecto de “condição mais geral da existência”, junto com a mortalidade (37):

As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e mortalidade. (...) Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade (p.16-17), (Sublinhado nosso).

Podemos perguntar pelo elemento de *iniciativa* da natalidade que atravessa todas as atividades humanas, posto que Arendt ocupou-se, de fenomenológico, com três delas. E aquelas duas atividades, o trabalho e a fabricação ou obra, acentuam ainda mais a sua diferença em relação à ação, que é privilegiada em termos de natalidade. Mais adiante (1.4) iremos nos deter neste aspecto da natalidade como uma *condição de possibilidade* das atividades humanas examinadas por Arendt.

Vamos considerar, agora, a ideia de *condição humana*, e a natalidade como uma das condições da existência humana. Esta ideia cumpre, nas reflexões de Arendt, um papel de deslocamento em relação à ideia metafísica de *natureza humana*.

O problema da natureza humana, a determinação do ser do homem, não em sua generalidade, mas, em sua especificidade – *quem sou?* (o meu ser) - é um problema insolúvel, por duas razões: primeiro, é improvável que nós, que buscamos “*determinar e definir a essência natural de todas as coisas que não somos*”, sejamos capazes de fazer o mesmo conosco, pois isto seria “*como pular sobre nossa própria sombra*”, um problema epistemológico e linguístico, portanto. A outra razão é que “*nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as coisas têm* (p.18)”, um problema ontológico e teológico, que se vincula com o problema epistemológico, na medida em que não podemos falar de um “*quem*” como se fosse um “*quê*” (37). Ou seja, estamos diante do

problema da identidade pessoal, o que, em última instância, determina alguém a ser o que é, e não ser outro.

Para Arendt, as ciências como a antropologia, biologia, psicologia, entre outras, que têm “o homem” como o seu objeto de estudo não podem explicar de um modo absoluto *o que* somos, nem podem responder à questão sobre *quem* somos. Isto é assim porque tudo o que as ciências possam dizer para explicar a condição do homem ou as condições da existência humana, não esgota ou alcança aquilo que os próprios humanos são ou trazem, contínua e imprevisivelmente, ao mundo. Pois, junto com as condições já dadas, pelas quais existe a humanidade, e a partir delas, seres humanos “*constantemente criam as suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e de sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais (p.17), (37)*”<sup>6</sup>.

Junto com todas as pequenas e grandes invenções, dos mais simples aos mais sofisticados artefatos tecnológicos, sem os quais não podemos nem sequer imaginar as nossas vidas, junto com aqueles acontecimentos que marcaram o mundo, e os próprios acontecimentos em nossas vidas, tudo isso, indica em que sentido nós somos seres condicionados, e a força desse condicionamento. A compreensão do hábito como uma “segunda natureza” - para usar uma expressão aristotélica-tomista – aponta para o poder dos comportamentos adquiridos pela convivência e pela educação.

Todavia, embora Arendt reconheça o condicionamento dos hábitos e costumes pelos quais nos socializamos, eles não nos condicionam de um modo absoluto. O que se forma em nós como um “caráter”, ou uma “personalidade”, é um amálgama de disposições cultivadas e exercitadas regularmente, mas que não traduzem completamente o que somos, ou podemos ser, existencialmente falando. Nem seríamos capazes de agir ou fazer algo novo se os nossos hábitos, costumes e comportamentos nos definissem completamente. O fato é que estamos continuamente sendo, por assim dizer, “sobrecondicionados”. Isto porque, segundo Arendt (48):

---

<sup>6</sup> A expressão “*criam suas próprias condições*” indica, nesta passagem, um uso comum, e não conceitual, do termo “criar”. O termo é pontualmente utilizado, e difere dos demais sentidos de início, começo, novo, milagre, fundação, entre outros. Esta é uma das poucas ocasiões em que o termo aparece tão próximo ao tema da natalidade nos textos de Hannah Arendt. O momento em que ele retorna, de um modo mais conceitual, ao problema da *criação* é quando ela trata da atividade da obra ou fabricação, no capítulo IV de *A Condição Humana*. Também em *A Vida do Espírito/O Querer*, quando aborda “o problema do novo” (p.17).

O que quer que toque a vida humana ou entre em relação duradoura com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isso que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana (p.17).

A ideia arendtiana é que somos *seres condicionados*, mas também, *condicionáveis*, e *condicionantes*, por assim dizer, e nisto consiste a condição humana – histórica e existencialmente dinâmica em seus conteúdos - ao contrário da natureza humana – estruturalmente fixa e fundante em seu conteúdo. Assim, a expressão clássica “o hábito é uma segunda natureza”, em Arendt, teria outro sentido: “o hábito é uma segunda condição”, diria ela, pois ele não nos define de um modo absoluto e permanente, na medida em que também somos capazes de formar novos hábitos (e não apenas comportamentos), incluindo meios e recursos que interagem em nosso modo de vida.

Todavia, nem o artigo "*O que é a filosofia da Existenz?*" (55), nem a publicação póstuma da obra *A Vida do Espírito* esclarecem, definitivamente, o termo "condição" empregado por Arendt, que entendemos no sentido kantiano, de "condições de possibilidade", na medida em que este é um *autor de fundo* na formação da pensadora. De todo modo, o termo "condição" reaparece para estabelecer uma diferença entre as atividades espirituais (*vita contemplativa*) e as atividades mundanas (*vita activa*). Talvez neste outro âmbito, a força condicionante, e a sua relação com a liberdade humana torne-se mais evidente(48):

Os homens, embora totalmente condicionados existencialmente – limitados pelo período de tempo entre o nascimento e a morte, submetidos ao trabalho para viver, levados a fabricar para se sentir em casa no mundo e incitados a agir para encontrar seu lugar na sociedade de seus semelhantes – podem, espiritualmente transcender a todas estas condições, mas só espiritualmente ; jamais na realidade ou na cognição e no conhecimento em virtude dos quais estão aptos a explorar a realidade do mundo e a sua própria realidade.(...) Os homens podem julgar afirmativa ou negativamente as realidades em que nascem e pelas quais são também condicionados; podem querer o impossível, como, por exemplo, a vida eterna ; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E embora isso jamais possa alterar diretamente a realidade – como não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical entre pensar e fazer - , os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito. Em suma, dependem do desempenho aparentemente não lucrativo dessas empresas espirituais que não produzem resultados e "não nos dotam diretamente do poder de agir (p.56), (sublinhado nosso).

Deste modo, se pode verificar que a noção de “condição” está mais claramente vinculada à *vita activa* do que à *vita contemplativa*, embora dela provenham os princípios e critérios que nos orientam no mundo. Também a ideia de “lugar” (*topos*) incide na caracterização das atividades do trabalho, fabricação e ação, como se pode verificar no item 10 do livro *A Condição Humana*. Ali, podemos ler que (37):

Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, a futilidade e a realização (...) o significado mais elementar das duas esferas indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência (p.83-84).

É no sentido de “ganhar alguma forma” para a sua existência que “*cada atividade humana converge para sua localização adequada no mundo (p.84)*”, do ponto de vista da tradição filosófica descrito por Arendt. Por outro lado, nenhuma das condições, mais gerais ou específicas da *vita activa* cumprem a função de explicar o que os homens são, e não têm, por isto, um sentido de “causa” destas atividades ou de alguma “natureza” dos homens. Apenas expressam que a condição vem junto com a forma de *existência* de uma atividade ou de seres no mundo (37).

Por outro lado, a conhecida expressão arendtiana, recorrentemente citada, que “*a natalidade é a categoria central do pensamento político (p.17)*”, é praticamente tudo o que é dito sobre o fato dela ser uma “categoria” (37). E, embora Arendt afirme que é uma categoria que se *contrapõe* ao pensamento metafísico – na mesma medida em que indica o *contraponto* da natalidade com a mortalidade – também sugere que a própria ideia de categoria pode trazer uma posição em relação ao ser e à linguagem, metafísica ou antimetafísica: “*a natalidade, e não a mortalidade pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico*” (p.17), (37). Esclarecida a ideia de que categoria política da natalidade é de um tipo não metafísico o que podemos dizer sobre um emprego não metafísico do termo “categoria”?

O nascimento e a natalidade, em Arendt, não constituem propriamente um *conceito* (como a identidade entre o ser e o pensamento, ou a linguagem), mas, antes, uma categoria, no sentido kantiano de que categorias são “formas do entendimento” e “condição” da experiência dos objetos do conhecimento. Há, certamente, alguma ambiguidade no uso dos termos conceito, categoria, condição, mas a ênfase recai na delimitação, e na finitude do conhecimento humano (56), (57).

Neste sentido, Aguiar, em seu texto *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*, propõe considerarmos a narrativa como o método adequado para a compreensão do pensamento político-filosófico arendtiano, em seu uso de termos como “categoria” e “condição (58). Esta é uma perspectiva interessante, se não tivermos disposição para “disputar termos” e “usos de termos” querendo, antes de tudo mais, compreender o que está sendo sugerido pela autora com estas palavras. Isso também favorece olhar para o que o dedo aponta ao invés de nos determos demasiadamente no dedo.

Em outra direção, mas com o mesmo propósito, podemos também recordar aquela distinção entre "conceitos temáticos" e "conceitos operatórios" apresentada na *Introdução* desta tese (30). É que a natalidade, além de um conteúdo, também parece cumprir uma função "operatória" na reflexão arendtiana. A natalidade é a categoria que permite identificar uma dimensão da realidade - cujo conteúdo não está dado *a priori* – e que vai exigir atenção e sensibilidade para julgar o que aparece. A natalidade "opera", em variados sentidos, em diferentes níveis de compreensão dos fenômenos humanos, existenciais e políticos, como por exemplo: a busca do sentido da ação, o juízo sobre os acontecimentos, entre outros.

Este é o elemento heurístico mais importante dos termos "categoria" e "condição", na medida em que nos apresenta um modo de acesso ao que aparece e como aparece no mundo humanamente compartilhado. O fato é que a natalidade, ao receber de Arendt o estatuto de *categoria* e de *condição*, desloca o nascimento, até então marginalizado nas considerações dos filósofos, para o âmbito da reflexão sobre a condição humana, e suas principais atividades e experiências políticas. Conservamos assim, a dupla apresentação arendtiana da natalidade como categoria política e condição mais geral da existência humana, sem ter esgotado aqui todas as suas implicações.

### **1.3.2 Nascer na Condição Humana: Mortalidade e Imortalidade**

Nascimento e morte, natalidade e mortalidade, são designadas como as duas condições mais gerais da existência humana. Hannah Arendt identifica que o equacionamento da existência humana com a mortalidade foi estabelecido a partir

das antigas crenças gregas na imortalidade, isto é, permanência e perpetuação da natureza e dos deuses olímpicos, isentos de morte e velhice.

Em um universo *imortal* (mas *não eterno*), os homens, por contraste, aparecem como as únicas criaturas que existem propriamente como “mortais”, em contraste com os animais e com os deuses. Em relação aos animais, que só podem alcançar alguma imortalidade enquanto espécie, pela procriação, mas não enquanto indivíduos, a distinção individual, neste universo, provém da fama, pela recordação e memória das palavras e feitos de alguém, que poderão ser lembradas mais além de sua própria vida, através das gerações, assemelhando-se, deste modo, aos deuses. A imortalidade potencial dos seres humanos mortais, em sua individualidade, mais além de sua própria vida, é resguardada pela memória da *grandeza* dos feitos e obras, palavras e ações (37).

Enquanto condições mais gerais da existência humana, nascimento e morte possibilitam e delimitam, entre dois princípios, uma existência individual no tempo, que permite contar uma história, instaurando um *plus*, uma distinção no próprio ciclo vital recorrente da espécie de animais humanos que também somos (37):

A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Esta vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico (p.27), (Sublinhado nosso).

Deste modo, ainda que a vida humana individual advenha da vida biológica da espécie (*zoe*), não se reduz à ela, na medida em que a transcende como um existente que vive segundo modos de vida possíveis (*bios*). Existencialmente falando, nascimento e morte são os indicadores da temporalidade humana, modos de vir ao mundo, de ser do mundo e interagir com ele, e dele sair, - aparecendo e desaparecendo - entre os demais existentes. Eles também indicam a localização de uma vida, o lugar que um existente ocupa entre os outros existentes. Um nascimento traz consigo o seu contexto, nascer é localizar-se no mundo. A vida humana, como o que acontece entre o nascimento e a morte; e a existência humana, como o que acontece entre os seres humanos, são eventos que delimitam e situam a existência (37).

O nascimento e a morte estabelecem uma trajetória do movimento de um ser vivente. Natalidade e mortalidade instauram uma existência a partir da vida,

inaugurando um tempo existencial em que passado, presente e futuro se articulam na existência de alguém. O existente humano é, ele mesmo, um *plus*, um excedente em relação ao ser vivente, posto que a sua existência é movimento de transcendência a partir do ciclo da vida. O nascimento é um marco temporal, inaugura a vida no tempo de uma existência que transcorre (37).

O nascimento, portanto, não é apenas o marco inicial de uma vida biológica na Terra: é o início de uma existência humana no mundo, uma existência que, gradativamente, revela-se aos demais. Nascer é nascer entre os outros, tanto os que nos antecederam, quanto aqueles que nos geraram. Nascer é o modo de vir a estar aí, no mundo, entre eles. Remetendo-nos aos Evangelhos, Arendt recorda que, neles, o nascimento humano é anunciado como uma boa nova: “*Nasceu uma criança entre nós (p.259)*”. Todavia, não se trata de um único nascimento especial ou extraordinário de alguém predestinado, como um messias; antes, é o próprio nascimento, como um acontecimento contingente, que é sempre um evento extraordinário, e por isso, cada criança nascida é, ela mesma, única (37).

Mais além do reconhecimento ou da celebração da esperança como um sentido da natalidade, importa destacar o vínculo da condição da natalidade com a condição de pluralidade, e com a própria vida como uma condição de possibilidade da existência humana. Assim, retomando duas expressões latinas, e elogiando os romanos como, possivelmente, “*o povo mais político que conhecemos*”, Arendt destaca que “viver”, neste sentido de existência humana, significa “estar entre os homens” (*inter homines esse*), do mesmo modo que “morrer” tem o sentido de “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*) (p. 15), (37). Dos romanos, podemos reter este sentido de pluralidade inseparável do nascimento de alguém, mas também de espacialidade, da localização de um recém-nascido *entre* os demais, como uma existência compartilhada : coexistência.

A condição mortal da existência humana, que nas origens da cultura Ocidental foi acompanhada pela busca de uma potencial imortalidade terrena - a fama imortal – difere, desde o começo, da antiga busca filosófica pela experiência da eternidade - onde o cessar de toda atividade, com vistas à contemplação implicava em quietude solitária de quem procurava aproximar-se das coisas eternas, inefáveis, e indizíveis – a busca pela imortalidade, ao contrário, requer uma atividade pela qual alguém pode distinguir-se perante os demais, como condição para vir a ser apreciado, e lembrado, na medida da grandeza de suas realizações. Na medida em

que a eternidade envolvia silêncio e solidão, e implicava em retirar-se da convivência, num afastamento em relação aos demais, o anseio pela imortalidade mundana, ao contrário, exigia a companhia ativa dos outros, para deles distinguir-se. Enquanto o filósofo buscava, neste sentido, *desaparecer* – ficar só, sem a companhia dos outros - os homens públicos precisavam, ao contrário, justamente maximizar o seu aparecimento (37).

A experiência pública antiga, grega e romana, em seu empreendimento de grandes feitos e belos discursos, segundo um modo de vida livre (*bios*) em busca da imortalidade terrena (memória), nos legou algumas características originárias da política. Entretanto, a tradição filosófica, ocupada em contemplar a eternidade, considerou a morte, e não o nascimento, a via privilegiada para aproximar-se do divino. Nesta tradição, a morte prevalece sobre o nascimento, inclusive nas considerações sobre a política. Por isso, segundo Arendt, a política escapa à filosofia, e ao pensamento filosófico, desde que Platão estabeleceu para ela uma medida não humana, e divina, pois os critérios filosóficos da perfeição e da beleza são tomados do âmbito da eternidade além do mundo. E porque o filósofo, ocupado com as coisas eternas e divinas, interessava-se muito mais pela morte, e o além da vida e do mundo, que a política enquanto uma atividade mundana e plural, tornou-se incompreensível para a filosofia. É neste sentido que o nascimento, condição da existência humana, constitui-se como a categoria central da política, em contraposição à metafísica filosófica, no entendimento de Arendt (37).

#### 1.4 A NATALIDADE ENTRE AS DEMAIS CONDIÇÕES DA EXISTÊNCIA HUMANA

Nesta seção, apresentamos as diversas correlações entre a natalidade e as demais condições da existência humana, tais como a vida e a Terra, a mundanidade, e a pluralidade, e o que delas se pode apreender por meio do exame fenomenológico arendtiano das atividades humanas que são descritas em *A Condição Humana* (37).

### 1.4.1 Natalidade e Vida. (Ou o nascimento em relação ao Trabalho. Nascer não é apenas ganhar uma vida, mas sustentá-la. Nascer é aparecer na Terra)

Para Arendt, o nascimento e a morte de seres humanos não se reduzem ao evento biológico que compartilhamos com outras espécies. A vida dos indivíduos das diversas espécies que habitam o planeta Terra, entre eles a espécie humana, é marcada por ciclos e ritmos recorrentes, determinados pela necessidade da própria sobrevivência dos indivíduos e das espécies. A vida, neste sentido biológico, é atividade continuada do metabolismo dos seres com a natureza, reprodução de necessidades dentro de uma vida, e necessidade de reprodução da própria vida da espécie, repetição fechada sobre si mesma, imanência entre uma geração e outra. Crescimento e declínio são processos deste ciclo interminável, sempre recorrente, da própria vida (37).

A vida é tratada, em *A Condição Humana*, em dois sentidos amplos e distintos, a partir da tradição filosófica retomada por Arendt : a) como a vida da espécie (*zoe*), e seus indivíduos como seres orgânicos dependentes de seu metabolismo com a natureza, marcados pela *necessidade*, e pelo constante movimento e esforço (*ergon*) demandado pela sobrevivência; e b) a vida humana singular, sobre a qual se pode contar uma história, biografia (*bios*); ou modos de vida (*bioi*) possíveis, caracterizados pela liberdade, em um mundo onde os seres vivos podem existir, isto é, ser propriamente humanos (37).

A distinção arendtiana entre vida em geral e a vida humana em particular – a sua diferença antropológica - estabelece uma distinção entre o que é comum entre a espécie humana e as outras espécies, mas também dentro da própria humanidade que, num sentido clássico, considerava o “inumano”, ou o não humano, a partir de uma diferença específica (razão, linguagem, liberdade, obra) como critério de distinção que, todavia, nem todos os seres humanos alcançavam realizar. Arendt assume que a reflexão sobre a *vita activa* foi feita a partir da contraposição clássica entre a *vita activa* e a *vida contemplativa*. Foi a partir da contemplação que os filósofos estabeleceram o propriamente humano como sinônimo de espiritualidade.

O que interessa para Arendt, entretanto, é reconsiderar o significado político da vida, isto é, o *bios politikos*, em sua dignidade, humanidade e realização da liberdade no mundo. A atividade política, conforme Arendt a descreve, a partir da

experiência da antiguidade grega, ocorre no exercício da liberdade em condição de pluralidade, na convivência humana por meio da ação e do discurso. O que é bem diferente da liberdade filosófica ou da experiência solitária do pensador.

Toda vida propriamente humana ergue-se a partir do estrato vital, e distingue-se do ciclo das espécies: “o *nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais*(p.108)”, diz Arendt, e isto ocorre porque há um mundo no qual nascem. O mundo é, simultaneamente, o artifício mais permanente da obra humana, e o entorno de relações humanas dinâmicas, que o constitui, preserva e renova. É no mundo, artefato e entorno construído e preservado por gerações anteriores, que nascem, propriamente, os seres humanos. O trabalho (*labor*) garante a manutenção imediata da vida no metabolismo com a natureza, forma de subsistência de seres vivos, e a fabricação (*work*) de bens mais duráveis, proporciona uma durabilidade do mundo, mais além de seus próprios produtores (37), (40).

É no mundo, entendido como um artifício humano, que se estabelece a teia (*web*) de relações entre os seres humanos, que acolhem os que nascem, e em cuja trama se pode anunciar: “*nasceu uma criança entre nós*”, com fé e esperança de que, por meio dela, o mundo possa outra vez ser renovado. Nascer, então, significa vir ao mundo, onde ser humano e “ser-do-mundo” se equivalem. Nascer é, primeiramente, aparecer no mundo. É neste mundo que o nascimento e a morte podem receber sua significação como eventos: “*somente quando ingressam no mundo feito pelo homem podem os processos da natureza ser descritos como crescimento e declínio* (p.109)”. Isto se refere aos produtos feitos pelas mãos humanas, mas também às ocorrências naturais, como nascer e morrer, deslocados de seu ambiente “natural”, manifestando-se, em nosso mundo como um aparecer (ser) e um desaparecer (não mais ser) entre seres que percebem e são percebido uns pelos outros, fenomenicamente (37).

Natureza e mundo são distintos, mas relacionam-se intimamente no caso da existência humana: a natureza participa do que é humano como substrato, a base de onde advém a vida dos homens, pelo movimento cíclico das funções corporais, cuja manutenção é função do trabalho. No trabalho, atividade similar aos processos metabólicos do corpo humano, os homens elaboram sua subsistência, pelo esforço, fadiga e penas recorrentes, para atender às suas necessidades. Os produtos do trabalho são perecíveis; seu destino é o consumo. O trabalho, “*não produz outra*

*coisa senão a vida (p.99)*". Nesta dimensão da vida, o homem experimenta a condição de *animal laborans*, que é o modo como, segundo a autora, Marx definiu o homem: um ser econômico, destinado ao trabalho e à produção e reprodução da vida (37).

O trabalho se localiza na esfera privada, pois não necessita da exposição pública para existir como atividade. No trabalho, o ciclo do metabolismo com a natureza não exige a exposição de si mesmo, nem de linguagem; pode ser atividade silenciosa e solitária, pois sua função não é alterada. O processo fundamental do trabalho é metabólico, invisível, ocorre dentro do corpo, que oculta a experiência e a privatiza (37):

Nada é menos comum e menos comunicável – e por tanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e audibilidade da esfera pública – que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores, seu trabalho e consumo. Por isto, nada expõe o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração esta forçada ao homem na escravidão ou na condição extrema de uma dor insuportável (p.124).

Em contraposição ao movimento repetitivo dos ciclos orgânicos naturais no qual os seres humanos, na condição de *animal laborans* trabalham, o mundo construído pelos seres humanos na condição de *homo faber* oferece durabilidade e permanência. Enquanto o trabalho visa ao *consumo*, a fabricação visa ao *uso*. Relacionando as condições da vida e do mundo, consumo e uso, Arendt observa que, (37):

O aspecto destrutivo e devorador da atividade do trabalho só é visível do ponto de vista do mundo e em oposição à fabricação, que não prepara a matéria para incorporá-la, mas para transformá-la em material a ser trabalhado e utilizado como produto final. Do ponto de vista da natureza, a fabricação, e não o trabalho, é destrutivo, uma vez que o processo de fabricar subtrai material da natureza sem o devolver no curso rápido do metabolismo natural do organismo vivo (p.112) (Modificada).

Enquanto o metabolismo com a natureza estabelece uma realidade da vida - que depende da intensidade com que a vida é experimentada (saúde-doença, prazer-dor) por cada um, os produtos da fabricação promovem uma metamorfose dos materiais "naturais", transformando-os em artefatos humanos. O conjunto destes artefatos estabelece uma *realidade do mundo*, entre os homens que compartilham os mesmos objetos, produzidos na experiência da condição do *homo faber*. A realidade da vida é experimentada individualmente, nas "fadigas e penas" do

trabalho e os prazeres do consumo, pela “incorporação” o que é necessário à subsistência de cada organismo. Por sua vez, a realidade do mundo só pode ser experimentada no compartilhamento intersubjetivo do caráter “objetivo” do mundo, entre os homens que nele habitam e convivem, e dele usufruem, pelo uso dos artefatos que o constituem(37) .

A vida no mundo se diferencia, neste sentido, do ciclo recorrente da vida biológica, “*cujo movimento, não obstante, é transmitido pela força motriz da vida biológica que o homem compartilha com outros seres vivos e que conserva, sempre, o movimento cíclico da natureza (p.108)*”. Cada vida humana aparece como uma linha que atravessa o círculo vital, e se estabelece como modo de vida, biografia (37):

A principal característica desta vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia; era esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles se referia quando dizia que ele é, ‘de certa forma, uma espécie de *‘práxis’ (p.108-109)*, (Destaque da autora).

O nascimento e a morte dos seres humanos, nesta perspectiva, são “eventos mundanos”, que se sobrepõem às ocorrências naturais. Eles têm o sentido de um início e um fim que estabelece um desdobramento na circularidade da vida biológica, ou uma sobrevida, um *plus* sobre a vida mesma. A vida, no sentido mundano, equivale àquele intervalo de tempo entre o nascimento e a morte, “*limitada por um começo e um fim, isto é, pelos dois supremos eventos do aparecimento e desaparecimento do indivíduo no mundo(p.108)*.” Esta vida é singular, pois *quem nasce e morre, quem vem ao mundo e dele se retira, em cada caso, são “indivíduos únicos, entidades singulares, impermutáveis e irrepetíveis(p.108)*.” Mas esta singularidade, sua identidade, unicidade, só se revela em condição de pluralidade, na convivência com os demais (37).

A sucessão de indivíduos de uma espécie é, na perspectiva da contemplação, uma constante reposição do mesmo, e a própria ocorrência de espécies, em sua evolução e extinção, são formas de permanência biológica, por repetição, de um ciclo perpétuo maior, imortal, da própria vida indiferenciada e atemporal.

A vida biológica é uma condição da existência humana, na medida em que, “*sem o necessário, nem a vida, nem a boa vida é possível (p.94)*”, diz Arendt citando Aristóteles. A vida que corresponde ao trabalho preserva o ser humano enquanto é

um organismo vivo, carente em suas necessidades biológicas. Associada a outras condições da existência humana, é uma condição prévia, que sustenta e conserva o corpo e a saúde, visando a realização de outras atividades, livres de obrigação ou necessidade. Estas atividades livres e desobrigadas, do ponto de vista da necessidade vital são, por sua vez, fúteis e incompreensíveis, e sem finalidade para a própria sobrevivência(37).

O nascimento e a natalidade, assim mundanizados, parecem usufruir da vida biológica para estabelecer por meio dela, e além dela, uma existência humana. Por mais estranho que pareça, “*a natureza e o movimento cíclico que ela imprime, à força, a todas as coisas vivas, desconhecem o nascimento e a morte tais como os compreendemos (p.108)*”, diz Arendt, referindo-se à tradição(37).

Pelo fato de ter nascido no mundo, sem deixar de ser um organismo, uma vida encarnada, corporal, cada ser humano parece sempre depender, em maior ou menor grau, do trabalho, próprio ou alheio, para sua sobrevivência, e como condição para uma vida propriamente humana, no sentido de uma biografia

Admitir uma possibilidade de transcendência em relação à “mera vida” biológica, não significa admitir sua superação ou completa independência em relação à ela. Tampouco significa assumir que basta a satisfação das necessidades da vida para que a liberdade ocorra, ou que a liberdade ocorra independente da necessidade, sem nenhuma relação com ela, como se fosse um fenômeno extramundano ou extraterrestre.

A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e correlatas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade (p.81), (37).

A liberdade não é pensada, por Arendt, *contra* a necessidade, ou independente dela. A experiência de liberdade é mundana, e seu sentido de transcendência é finito e fugaz. Todavia, se interpõe entre as cadeias da necessidade, e inaugura uma nova série de eventos, a partir de um começo espontâneo e imprevisível, por meio da ação, das palavras e das obras.

Entretanto, cabe ainda perguntar em que medida a condição da natalidade interage com a condição da vida, e com ela se relaciona, num sentido não hierárquico, como parece que está estabelecido até aqui, ao modo da tradição, que exalta outras formas de vida em detrimento da vida biológica. Em parte, isto é

respondido pela afirmação a seguir, em que aparecem relacionadas a vida, a Terra e o mundo (37):

Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da vida humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual esta vida pode sentir-se à vontade na Terra. (...) Sem sentir-se à vontade em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, do qual a própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana (p.147).

Então, o que é “propriamente humano” no nascimento, se ergue a partir desta “mera vida”, transcendendo-a, sem deixar de relacionar-se com ela, e sem superá-la completamente. Vida e mundo se distinguem, mas não são reinos separados, estão contidos um no outro, se pertencem, como conjuntos em interseção. Do mesmo modo, não nos relacionamos com os outros apenas como indivíduos da mesma espécie, mas como seres distintos e singulares entre si, que aparecem uns aos outros, percebendo, e sendo percebido. Enquanto indivíduos sociais nos “comportamos” de forma padronizada e previsível com os demais; imitamos e repetimos atitudes e modos de lidar com as coisas e com os outros. Enquanto seres únicos, somos capazes de iniciar, entre nossos pares, algo novo no mundo; somos capazes de ação, cujos resultados são imprevisíveis. Assim, não é somente como espécie, mas como gênero humano que nos constituímos.

A vida humana, considerada em sua específica atividade produtiva da fabricação (*poiesis*), e não simplesmente reprodutiva do trabalho (*labor*), e em sua *práxis*, sua capacidade de agir, está ainda inseparavelmente associada à vida orgânica, como o corpo e a alma, como o orgânico e o espiritual. As atividades estéticas, políticas ou filosóficas não prescindem do corpo ou dos sentidos, mas eles são mobilizados de outras formas, e para fins não utilitários ou de consumo. Curiosamente, neste ponto, Arendt aproxima a vida biológica, em seu esforço e satisfação corporal, da vida política da ação e do discurso, pelo aspecto da fragilidade e futilidade inerentes a elas(37):

A vida em seu sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte do homem, manifesta-se na ação e no discurso, têm em comum com a vida o fato de serem essencialmente fúteis. A ‘realização de grandes feitos’, e o dizer de ‘grandes palavras’ não deixarão qualquer vestígio, qualquer produto que possa perdurar depois que passa o momento da ação e da palavra falada (p.187).

Só a atividade do *homo faber*, o fazedor de obras, é capaz de reificar a fugacidade de palavras e ações humanas, por meio de narrativas e histórias,

demonstrando como as diversas atividades estão articuladas entre si, embora sejam distintas, como estamos expondo.

Todavia, esta é uma parte da resposta à pergunta sobre a relação entre vida e nascimento, natalidade e vida biológica. As relações entre vida e existência, exigem outras considerações. Encontramos ainda outras perspectivas a partir da qual a questão da vida e da existência podem ser pensada, e acreditamos que Arendt nos deixou duas sugestões a respeito do tema que gostaríamos de apresentar, para futuras considerações.

A primeira sugestão diz respeito às relações entre necessidade e liberdade, e aparece na referência que Arendt faz à *fertilidade* do trabalho . “*É verdade que também o trabalho transmite à natureza algo que é próprio do homem*” (p.115), diz Arendt, indicando aquele elemento de natalidade que está presente em todas as atividades humanas, mesmo na “mais humilde” e “menos durável” das produções. Mas acrescenta, em seguida que “*a proporção entre o que a natureza dá – “as boas coisas” – e o que o homem lhe acrescenta é exatamente inversa àquela entre os produtos do trabalho e os produtos da obra* (p.115)”. É que “as boas coisas” dadas pela natureza não mudam completamente sua forma, em uma atividade como em outra; nem o trigo desaparece completamente no pão, como a árvore na mesa. Nestes dois exemplos, a diferença entre a atividade do trabalho, e a atividade da fabricação, é reforçada do ponto de vista da duração de seus produtos: um destinado ao consumo imediato, outro, destinado ao uso (37).

Porém, a “metáfora fundamental” da fertilidade da vida decorre, segundo Arendt, do fato de que o trabalho é uma atividade repetitiva, “*que acompanha automaticamente a própria vida*” (p.120). Estar vivo e realizar seu metabolismo com a natureza, estar saudável, e gozar a satisfação do bem estar desta condição, constituem uma “bênção ou alegria” que compartilhamos com os demais seres vivos, a ponto de chegar a ser (37):

O único modo pelo qual também os homens podem permanecer no ciclo prescrito pela natureza, dele participando prazerosamente, labutando e repousando, laborando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e inintencional que o dia segue a noite e a morte segue a vida (...) e tudo o que perturba o equilíbrio deste ciclo (...) destrói a felicidade fundamental que advém do fato de estar vivo (p.120), (modificada).

Por outro lado, este aspecto repetitivo do trabalho comparece, em alguma medida, em todas as atividades humanas, quando são integradas na vida de

alguém: *“Um elemento de trabalho está presente em todas as atividades humanas, mesmo na mais elevada, na medida em que elas são executadas como tarefas “rotineiras” mediante as quais ganhamos a vida e nos mantemos vivos (p.352).”* Pode-se inferir daí que até mesmo o pensar, uma atividade em si mesma “incondicionada”, quando se torna atividade rotineira, modo de vida, ou profissão participa, deste modo, da condição da vida (59).

Assim, no ciclo da vida não há história propriamente dita, mas repetição, não há transcendência, propriamente dita, a menos que se considere a multiplicação da vida, e não somente a sua reprodução, como uma forma ou um grau de transcendência no ciclo imanente da vida. Mas a multiplicação, neste contexto, parece indicar antes um atributo da capacidade de fabricar coisas, mais do que propriamente do trabalho na vida: *“a multiplicação, diferentemente da mera repetição, multiplica algo que já possui existência relativamente estável e permanente no mundo (p.155)”, (37).*

Daí que, ao apresentar a multiplicação como característica das atividades do trabalho e da fabricação, não haveria solução para o problema da transcendência da vida, que sempre retorna sobre si mesma. *“A força da vida é a fertilidade. O organismo vivo não se esgota após garantir sua reprodução; “o excedente” está em sua potencial multiplicação(p.120)”*, acrescenta Arendt, ao observar o naturalismo de Marx em sua descoberta da força de trabalho (*labor power*). *“A inesgotabilidade desta força de trabalho corresponde exatamente à imortalidade da espécie, cujo processo vital como um todo também não é interrompido pelo nascimento e pela morte dos seus membros individuais(p.136)”, (37).*

Arendt sugere que, desde um ponto de vista tradicional, parece prevalecer o mandamento divino para toda a criação, formulado como “crescei e multiplicai-vos” a partir da simples diversidade dos seres vivos. Ao distinguir entre trabalho (repetição do mesmo) e fabricação (diferença e reprodução de um original), a autora considera que a mera multiplicação, característica da fabricação – na qual algo é produzido a partir de um modelo original – é passível de reprodução do mesmo, como cópia ou reprodução. E o que Marx teria feito, segundo Arendt, seria a introdução de características da fabricação no trabalho, contribuindo para a *moderna indistinção* entre ambas as atividades, mas ainda conservando em seu interior esta diferença, a partir das categorias de *trabalho produtivo* (fabricação) e *improdutivo* (trabalho).

Do mesmo modo, as “filosofias da vida”, como a de Nietzsche, afirmam a “eterna recorrência” como o princípio de toda existência. Nos dois casos – a filosofia do trabalho de Marx e a filosofia da vida de Nietzsche - não há um mundo no qual se possa nascer, trabalhar e morrer, nem se pode contar a história de uma vida (biografia). Como o trabalho “*já jamais transcende o processo vital (p.158)*”, ao promover a vida – e não o trabalho – como a instância “criadora de todos os valores”, segundo Nietzsche e Bergson, “*essa glorificação da mera dinâmica do processo vital aboliu aquele mínimo de iniciativa presente até mesmo em atividades que, como o trabalho e a procriação, são impostas ao homem por necessidade(p.129)*”,(37) (Modificada).

A quase redução da atividade do trabalho à natureza, ao “inumano”, à necessidade e à repetição, fica incompleta, se considerarmos duas pequenas sugestões, ou ressalvas arendtianas: algo de humano é acrescentado na atividade do trabalho, e há um mínimo de iniciativa presente no trabalho e na procriação. Mas este mínimo é suficiente para garantir que a natalidade como começo, novidade, ruptura, imprevisibilidade, milagre, liberdade, entre outras variações de sentido que Arendt reúne nesta categoria, estejam presentes na mais básica e fundamental dimensão da *vita activa*: o trabalho. Necessidade e liberdade estão presentes, em maior ou menor grau, em todas as atividades e nos resultados das atividades realizadas pelos seres humanos, mas é no trabalho que a necessidade é proporcionalmente maior, e a liberdade da natalidade, menor.

A outra sugestão se refere à relação entre natureza e humanidade. Por mais “inumana” que a natureza possa ser considerada, em relação à cultura, os homens, como seres vivos, participam dela e também são seres naturais, neste sentido. Que conexão poderia haver entre a natureza e a condição humana, pelo viés do nascimento, ainda não suficientemente examinada? Nesta perspectiva, encontramos a seguinte observação arendtiana (37):

As coisas naturais não são “feitas”, mas vêm a ser por si mesmas o que são. (É este também o significado autêntico de nossa palavra “natureza”, quer a derivemos da raiz latina *nasci*, nascer, ou formos buscá-la em sua origem grega, *physis*, que vem de *phyein*, surgir de alguma coisa, aparecer por si mesmo),(p.163).(Destakes e parêntesis no texto).

É certo que esta observação aparece em um dos momentos em que Arendt está examinando o empreendimento técnico-científico enquanto um “agir na natureza”, isto é, considerando o que acontece quando uma atividade característica

de um âmbito começa a ocorrer também em outro, e em que isto modifica e altera, com consequências imprevisíveis, tanto a atividade, quanto o seu novo espaço. Arendt está empenhada em distinguir os processos naturais do potencial humano em suas próprias atividades (agir/fabricar/trabalhar). Os elementos que fornece, desde este ponto de vista, permitem estabelecer relações e significar aspectos do nascimento e da natalidade ainda não explorados.

Nascer e aparecer coincidem nesta citação, pela aproximação que Arendt faz entre os termos, latino (*nasci*) e grego (*physis, phyein*). Primeiro, nascer e “natureza” se aproximam, depois, nascer e aparecer. As coisas que *são* aparecem, isto é, elas nascem. No sentido que reúne seres humanos e outros seres vivos, “nascer” diz algo que vem a ser por si o que é, que aparece por si mesmo, embora surja de alguma coisa. Importa reter aqui o sentido de “*aparecer por si mesmo*” do nascimento associado à natureza (37).

A existência de uma coisa natural não é separada, mas, de certa forma, idêntica ao processo através do qual ela passa a existir (...) se olharmos contra o pano de fundo das finalidades humanas, que têm um começo definido pela vontade e um fim definido, estes processos assumem um caráter de automatismo (p. 164), (37).

A natureza está sendo considerada fenomenologicamente em sua dimensão de seu impulso involuntário e não intencional (automático), em franca contraposição aos processos humanos, intencionais e voluntários. Tudo o que é biológico está sujeito “*ao crescimento espontâneo e ao metabolismo(p.15)*” do processo vital, que sustenta e realiza esta forma de existência. Importa reter aqui que “*a existência de alguma coisa [é]... idêntica ao processo através do qual ela passa a existir*” (p.15), (37).

Retomemos o aspecto de “aparecimento” fenomênico de tudo aquilo que vem a ser parte da “trama do real”, do nosso senso de realidade (48):

Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. (...) A pluralidade é a lei da Terra. (...) Vista da perspectiva do mundo, cada criatura que nasce chega bem equipada para lidar com um mundo no qual Ser e Aparecer coincidem; são criaturas adequadas à existência mundana. Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são do mundo. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos - percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo (p.17), (Sublinhado nosso).

O fato de que os homens são *do* mundo, e não estão aí simplesmente nele, é o ponto central. Daí infere-se que a condição mundana e terrena é tal que, participando dela pelo nascimento, estamos sujeitos a uma realidade em que *ser* e *aparecer* são o mesmo. A realidade é fenomênica, e quem quer que dela participe pode perceber e ser percebido também; existir e aparecer são o mesmo. A dimensão ontológica do ser está aqui assumida como alternância entre aparecer e desaparecer, mostrar-se e ocultar-se, modo próprio do ser do mundo – mas também, da Terra. A vida, em todos os seus níveis, do biológico ao espiritual, integra-se pelo aspecto do aparecimento e desaparecimento em diversas modalidades, e aparecer e ser percebido, em suas diversas gradações, é constituinte da realidade humana (e também a realidade não humana) (48), (37).

Neste plano em que mundo e Terra, homens e outros seres vivos, coisas e criaturas, vivos e mortos são conjuntamente considerados, o nascimento parece revelar seu sentido mais amplo, e irreduzível a qualquer outro estrato mais profundo que o “aparecimento” – Ser é Aparecer, daí o seu caráter fenomênico (48). Desta experiência de aparecer (tornar-se visível, ou audível, exhibir-se, mostrar-se, vir à luz, ser percebido), onde também se reconhece o nascimento como um aparecimento biológico de seres humanos e outras criaturas vivas, podem ser forjadas as metáforas de outras formas de “aparecer” ou “nascer”: o nascimento da *polis*, o nascimento da *res publica*, o nascimento da modernidade, o nascimento de uma estrela, entre outras, ou da própria bioética, como veremos mais adiante no Apêndice : “O nascimento *da* bioética”.

Não queremos sugerir, com isto, que há um sentido literal e primeiro, do aparecer, do qual outros são metáforas, mas, sim, que o aparecer é o mais amplo, fenomênico, e irreduzível dos sentidos que encontramos na variação dos significados do nascimento. Importa que este sentido do aparecer é relacional, indica que algo vem de outra coisa, da qual se diferencia (e desta forma se relaciona), e que, ao aparecer (e desaparecer) estabelece relação com outros seres no ato de perceber e ser percebido.

Para finalizar esta seção, vamos considerar a relação entre o pensamento e a vida, retomada desde a tradição filosófica, onde a própria vida é apresentada como a metáfora fundamental do pensamento e, este, uma atividade que acompanha o viver, como já havíamos indicado (no ponto 1.1) neste capítulo. “A *única metáfora que se pode conceber para a vida do espírito*(p.94)”, escreve ela, comentando

Aristóteles, “é a sensação de estar vivo. Sem o sopro de vida, o corpo humano é um cadáver; sem pensamento, o espírito humano está morto (p.94)”, (48).

Também em *A Condição Humana* a aproximação entre vida e pensamento já se anunciava. Distinguindo entre o pensamento e a cognição, esta, uma atividade predominantemente científica, que busca prever consequências, explicar a realidade, e apresentar busca resultados - tem um começo, meio e fim - Arendt diz que (37):

A atividade de pensar é tão incessante e repetitiva quanto a própria vida; perguntar se o pensamento tem algum significado equivale a recair no enigma irresponível da vida; os processos do pensamento permeiam tão intimamente toda a existência humana que seu começo e seu fim coincidem com o começo e o fim da própria existência humana (p.184).

Aqui, numa virada em relação ao “sentido negativo” da repetição e recorrência da vida biológica, “o eterno retorno do mesmo”, também o pensar, “a mais alta atividade de que os homens são capazes” compartilha com a vida algumas características em comum, como a recorrência, repetição, circularidade e a própria futilidade. E, sem conseguir expressar a si mesmo como atividade, ou dizer o que faz enquanto pensa, o pensador recorre à vida, para dizer metaforicamente o pensamento. Correlacionando pontualmente as atividades da *vita activa* e da *vita contemplativa*, parece que a mais humilde das atividades da condição humana, o trabalho, encontra-se com a mais nobre das atividades do espírito, o pensar (37), (48).

Com isto, estamos sugerindo que uma aproximação atenta da experiência do pensamento com a experiência do trabalho, por meio da condição existencial da vida – e a natalidade aí entendida como *fertilidade*- pode criar um espaço de leitura não hierárquica e não tradicional da relação entre natureza e cultura, natureza e humanidade, nas entrelinhas da interpretação que Arendt faz, *com* e *contra* a tradição filosófica de pensamento político.

A seguir, vamos examinar mais detidamente as relações entre as condições de natalidade e mundanidade, em suas articulações com as demais atividades.

### 1.4.2 Natalidade e Mundanidade. (Ou o nascimento em relação à Obra : Nascer não é apenas fabricar coisas, mas Ser do Mundo)

O que Arendt chama de “mundo” é o entorno humano, constituído pelos produtos do engenho e da habilidade humana, que reúne e separa, ao mesmo tempo, os seres humanos num espaço. O mundo é o artifício da obra humana onde nascem os seres humanos, e, mais propriamente, o lugar no qual emerge e transcorre a vida de cada um de nós (37):

O mundo, o lar feito pelo homem, construído na Terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da vida humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se à vontade na Terra (p.147).

O modo de existência do mundo e das coisas que o compõem, é sua tangibilidade e duração, sua maior estabilidade e permanência em relação à vida subjetiva dos seres humanos, o que confere “objetividade” à existência mundana. “*Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade (p.150)*”. Este nosso mundo, feito de coisas, é “*o lar não mortal de seres mortais (p.181)*”, (37).

Os seres humanos são seres *do* mundo, como já destacamos, anteriormente. Mundo e existência humana estão correlacionados, intercondicionados. O mundo é um mundo humano, propriamente, e não um amontoado de coisas, na medida em que é uma condição da própria existência humana (37):

A objetividade do mundo – o seu caráter de coisa ou objeto- e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas, um amontoado de artigos incoerentes, um não mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana (p.17).

A “mundanidade do mundo” corresponde ao seu caráter objetivo, reificável e distinto de qualquer outro ambiente natural.

Os produtos da fabricação (*work*), a obra humana, se distinguem tanto do trabalho (*labor*), quanto da ação (*action*). Esta distinção pode ser verificada por meio da finalidade (uso), do processo de sua produção (atividade fabricante), de sua existência no mundo entre outros objetos (lugar), e da permanência de um artefato

no tempo (duração). É característica da atividade de fabricação ter um começo e um fim definidos e previsíveis. Neste sentido temporal, a obra humana também se distingue do trabalho e da ação. “*O trabalho, preso à engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim. E a ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível* (p.156)”. Somente a fabricação tem um começo e um fim definidos, daí sua característica de previsibilidade (37), (55).

Enquanto “construtor do mundo (p.174)” que é o seu lar, o ser humano é *homo faber*, “fabricante de coisas” úteis e duráveis, o que implica em transformar a natureza. De fato, Arendt distingue duas classes de objetos feitos pelo ser humano: (a) as coisas úteis, manuseáveis, utilizáveis, e os próprios instrumentos e máquinas fabricados para produzir outras coisas; (b) as “coisas do pensamento”, onde a obra de arte é o objeto por excelência, embora “inútil” do ponto de vista das “coisas úteis”. Ambas as coisas têm em comum a característica de reificação, que confere solidez inerente aos objetos produzidos. No caso das coisas úteis, o que se reifica é retirado da própria natureza, transformado em materiais, e adquire uma forma nova, a partir de um modelo que orienta cognitivamente a produção de um objeto deste tipo e visa a uma finalidade, seja a sua apreciação, seja o seu uso, ou a sua troca pelo comércio (37).

No caso das “coisas-pensamento”, a transformação decorre da natureza subjetiva, do ser para o mundo, posto que o pensamento, relacionando-se com o sentimento, “*transcende e transfere para o mundo algo muito intenso e veemente que estava aprisionado no ser* (p.181-182)”, por meio de comunicação. Esta transformação que ocorre na obra de arte, a partir da subjetividade humana - seja a “dor muda e inarticulada” ou outro sentimento que habita “as trevas do coração humano” – é algo mais, diz Hannah Arendt: “*é transfiguração, verdadeira metamorfose, como se o curso da natureza pudesse ser invertido* (p.182),” (37).

O pensamento é por si mesmo intangível, embora comunicável, e realiza parte do processo de transformação da subjetividade humana, das sensações e dos sentimentos, mas também dos acontecimentos e das palavras que ocorrem no mundo, *transfigurando-os*, em linguagem, por obra do artista. Esta transfiguração, todavia, ainda envolve outro processo para tornar-se obra, e, assim, perdurar. “*As obras de arte são frutos do pensamento, mas nem por isto deixam de ser coisas* (p.182)”, diz Arendt, levando em conta que, para sua reificação, sua materialização,

“sem a qual nenhum pensamento pode tornar-se coisa tangível”, há um preço a pagar: “o preço é a própria vida: é sempre na ‘letra morta’ que o ‘espírito vivo’ deve sobreviver(p.182)”, (37).

Mas, à semelhança da transfiguração operada pelo processo que a fez existir originalmente, que, por assim dizer, “inverte o curso da natureza para sua expressão”, pode voltar outra vez a viver, “quando a letra morta entra novamente em contato com uma vida disposta a ressuscitá-la, ainda que a ressurreição tenha em comum com todas as coisas vivas o fato de que ela, também, tornará a morrer (p.182)”, (37). A ideia de que a capacidade humana produtiva (*poiesis*) tem a mesma força da natureza, mas atua na direção inversa, como analogia da força criativa do homem com as forças da natureza, necessita um exame mais atento, considerando o problema do agir humano sobre a natureza.

A transfiguração e a metamorfose, termos que indicam a ultrapassagem de uma figura, forma, ou aparência dada implica, no caso da atividade produtora, a fabricação intencional de outra forma. Esta produção difere, em grau, intenção e finalidade, do processo de transformação metabólico que ocorre organicamente pela atividade do trabalho. É que a fabricação envolve sempre uma relação entre meios e fins, e a durabilidade de objetos que subsistem à atividade que o produziu, ou seja, a sua reificação.

A transformação da natureza em artefatos humanos envolve destruição de uma forma para a geração de outra, a morte de um processo vital, para a criação de alguma coisa. “Este elemento de violação e violência está presente em todo processo de fabricação, e o homo faber, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza (p.152)”. Não só da natureza: também a obra feita pelo homem, enquanto tem uma forma material, pode ser destruída, e não simplesmente desgastar-se. A destruição antecede e pode suceder à criação humana (37).

Na experiência do *homo faber* – “construtor do mundo e fabricante de coisas” - o processo de criação ou destruição de uma obra é atividade solitária, projeto demiúrgico, onde quem atua é uma espécie de Prometeu, homem de gênio, mestre. A obra é concebida por um Único autor, que comanda aqueles que porventura venham a participar de seu projeto, na condição de auxiliar ou aprendiz. “Só o homo faber se comporta como amo e senhor de toda terra” diz Arendt, “porque é senhor de si mesmo e de seus atos”. “A sós, com a sua imagem do futuro produto, o homo faber pode produzir livremente; e também a sós, contemplando a obra de suas

*mãos, pode destruí-la livremente.*” O que se manifesta aqui é a liberdade da vontade, não como a espontaneidade de um começo, mas como a soberania de um criador (37), (59).

Enquanto a violência é definida, neste contexto, como “*a mais elementar sensação da força humana e, portanto, o exato oposto do esforço doloroso e exaustivo experimentado no simples trabalho (p.153)*” (modificada), a criatividade humana é definida pelo mito de Prometeu, que rouba o fogo dos deuses para servir aos homens. Violência e criação participam de toda atividade produtora do *homo faber*. A criação - isto é, a capacidade de conceber uma imagem orientadora do que se pretende alcançar ao final do processo, e que funciona como modelo orientador da transformação de uma coisa dada, em outra –, assim como a violência, empregada para realizar esta transformação, são características do processo da fabricação que traz novos artefatos ao mundo (37), (59).

Considerada como um *processo*, a fabricação é presidida por uma ideia previamente concebida na mente humana, e ocorre por meio da atividade que, utilizando ferramentas e instrumentos, visa a transformar uma coisa em outra, previamente concebida como ideia. Ideia que não desaparece após sua realização, permanecendo como modelo ou imagem. Sua permanência e independência como ideia, antes de ser realizada, e mesmo que seja realizada, indica que a ideia tem outro modo de existência, que não aquela das coisas tangíveis.

“Fabricar” é uma atividade que envolve um processo regido por meios e fins determinados, orientado por um modelo segundo o qual um objeto é produzido. Para sua realização mundana, entretanto, o modelo depende de meios, modos e recursos para efetivar uma obra que venha a participar, de um modo tangível, do mundo. Meios e fins são as categorias que orientam a fabricação, e seu produto final sobrevive à atividade que o produziu, diferindo, assim, do trabalho, onde o esforço e o consumo não deixam nada subsistir além do metabolismo do homem com a natureza (59).

O processo de ‘fazer’ é inteiramente determinado pelas categorias de meios e fins. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela (‘o processo desaparece no produto’, como dizia Marx), e de que é apenas um meio para produzir este fim (p.156), (37).

O processo de produção, que “desaparece” no produto, é um processo relativamente oculto do mundo, na medida em que ocorre de modo privado; de todo

modo interessa e envolve apenas quem está concebendo e produzindo algo que, depois de pronto, destina-se ao mundo e pode participar dele. Especialmente, o processo de fabricação pode ocultar-se como uma atividade privada, mas o produto precisa ser exibido para existir, propriamente, como um objeto. Ele depende da recepção de muitos para ser não apenas usado, mas também para existir humanamente. Na antiguidade grega, este lugar era a *agora*; na Idade Média, os bairros comerciais e artesanais. Nestes espaços de exposição dos objetos produzidos, o interesse pelos produtos estabelece um intercâmbio entre os produtores e os apreciadores de suas obras, constituindo um “mercado de trocas”.

Mas tal espaço público, no qual ocorrem várias formas de intercâmbio entre as pessoas, não é ainda um espaço político, pois ainda necessita da medição das coisas que nele são intercambiadas, por meio de trocas. A troca que aí se estabelece é base da realidade mundana, a “realidade do mundo”, objetiva e intersubjetiva, em contraposição à “realidade da vida”, sempre subjetiva, porque experimentada apenas por cada um. A realidade do mundo, como um espaço constituído no intercâmbio entre as pessoas, e mediado pelas coisas que nele circulam por meio das pessoas, se refere à aparência compartilhada: *“significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade (p.59), (37)”*.

O mundo, como artifício humano, e lugar onde o “mercado de trocas” pode ocorrer, pelo intercâmbio interessado nos objetos, é o cenário a partir do qual uma instância pública pode vir a se estabelecer, como veremos a seguir. Todavia, a mundanidade participa da condição humana como uma condição pré-política. É no espaço público que as coisas fabricadas podem ser exibidas, aparecer e ser apreciadas, pela forma de sua aparência; é a publicidade que permite transcender a funcionalidade que tenha sido intencionalmente atribuída pelo *homo faber* a algum produto (59).

Tudo o que existe aparece necessariamente, e nada pode aparecer sem ter uma forma própria; portanto, não existe de fato alguma coisa que, de certo modo, não transcenda o seu uso funcional; e esta transcendência, sua beleza ou feiura, corresponde ao aparecimento público (p.186) (59).

A condição de mundanidade, interrelacionada com as demais condições humanas da vida, da Terra e da pluralidade, também está vinculada à natalidade e à

mortalidade. E a fabricação, do mesmo modo que as demais atividades que compõem a *vita activa*, também contém um elemento de natalidade, aquela iniciativa que o ser humano é, e que opera naquilo que ele faz e começa.

Relacionando mundo e nascimento como condições da existência humana, podemos inferir, pelo que já foi dito, que o mundo é a condição para que o nascimento humano possa ocorrer como um acontecimento, o início de uma vida propriamente humana (biografia). Por outro lado, o nascimento é um evento que traz consigo a promessa de renovação do mundo pelos recém-chegados, na esperança de que venham acrescentar-lhe algo de novo, pelo fato de serem, eles mesmos, novos seres recém-chegados ao mundo. Não estamos tratando ainda da ação, o grau máximo em que a natalidade se manifesta no mundo, mas do nascimento de crianças, os novos seres que vem ao mundo. E as crianças são, justamente, a máxima expressão do fato da natalidade, isto é, “*o fato de todos nós virmos ao mundo ao nascermos e de ser o mundo constantemente renovado mediante o nascimento (p.247)*”, (60).

As crianças, na medida em que manifestam maximamente o sentido do início humano, são consideradas como os *novos seres humanos*. São seres humanos em crescimento em um mundo que, para elas, já está aí, as antecede e, em relação a elas, é sempre velho. As crianças necessitam de proteção e cuidado para o seu crescimento, e de educação para o desenvolvimento de suas aptidões de modo que possam vir a atuar neste mundo, por si mesmas, renovando-o. Esta etapa do crescimento humano, sua formação familiar e escolar, corresponde à natalidade como um princípio existencial pré-político, pois a proteção e o cuidado dispensado às crianças é um empreendimento temporal que termina na “maioridade”, e com o fim da educação escolar obrigatória.

É tarefa e responsabilidade dos adultos esta proteção e cuidado em relação ao crescimento infantil, no período de tempo em que as crianças ainda não cuidam de si. A educação, junto com o trabalho, a fabricação e a ação, “*têm também suas raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta (p.17)*”, (37).

Do ponto de vista da *atividade*, cabe à fabricação produzir e preservar o mundo para os recém-chegados. O mundo é produzido pela obra humana, no

conjunto da atividade do *homo faber*. Mas, como a fabricação se relaciona com a natalidade?

Este é um aspecto difícil de ser determinado com precisão: a resposta não se esgota na observação de que, por meio dela, novos objetos são acrescentados ao mundo, ou que o mundo é renovado do desgaste e da ruína, à qual está sujeito pela mortalidade, ou pela lei natural da decadência, que transpassa todos os objetos tangíveis. É preciso identificar, na relação instrumental de meios e fins, que rege a atividade produtora (*poiesis*) da fabricação, o elemento de natalidade que dela participa.

Recuperemos, então, aquele elemento de criação que rege a atividade produtora do *homo faber*, que apresentamos antes, para examinar se há nele algo que corresponda à natalidade. Os seres humanos criadores de mundos, interagem com a natureza e o universo por meios de seus engenhos e artefatos, concebendo-se a si mesmos como “imitadores da natureza” (antiguidade), “Senhores da Terra”(medieval) ou “melhoradores da natureza” (modernidade).

Haveria algum aspecto da *natalidade* na criação, quer seja no sentido de concepção imaginária de um modelo de pensamento capaz de orientar a produção de obras e os processos produtivos, entendidos como metamorfose ou transfiguração de uma forma dada em outra, pela atividade fabril?

A máxima da natalidade, que Arendt retoma de Agostinho e comparece em diversos de seus textos, inclusive em *A Condição Humana*, é: “O homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia (*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*) (p.190).” A criação humana, segundo a interpretação medieval, é cocriação a partir de alguma coisa já dada, e não uma a criação *ex nihilo* ou *ab ovo*, que caracteriza as modernas “filosofias da criatividade”, onde o homem aparece como “criador de si” (37). O ser humano, num sentido religioso, é pró-criador, é um demiurgo mediador entre deus e os homens, e não o próprio deus. Somente os deuses - e Deus – podem criar algo do nada, já o ser humano é *iniciador* de algo novo a partir da criação divina.

Politicamente, Arendt identifica a presença desta “*ideia do homem criando-se a si mesmo*” na “*tradição de pensamento de Hegel e Marx; é a própria base de todo humanismo esquerdista*”, onde ela inclui Jean-Paul Sartre. E acrescenta (53):

Ainda que se possa argumentar que todos os conceitos de homem criando a si mesmo possuem em comum uma revolta contra a própria fatalidade

da condição humana, nada é mais óbvio que o homem, seja como membro da espécie ou como indivíduo, não deve sua existência a si mesmo (p.101).

Podemos inferir que, em Arendt, o sentido de criação e criatividade humana, pode ser de autoprodução (*autopoiesis*), mais não de autocriação do homem, cuja existência não advém de si mesmo, nem no sentido biológico e laico da ideia de origem, onde sempre surgimos (nascemos) de alguém, e daí, por nossa própria iniciativa, podemos nós mesmos começar algo no mundo.

As transformações, transfigurações e metamorfoses que a fabricação possa operar no mundo e assim sobrecondicionar a existência humana, não alteram o próprio fato da condição humana, em seu sentido mais geral de natalidade e mortalidade. A própria natalidade (e a mortalidade), neste sentido, participa *das* e condiciona as criações humanas; elas manifestam aquele “princípio” do começo que os homens são, quando produzem alguma coisa por sua própria iniciativa. Iniciativa, repetimos, começo, princípio, não

As criações humanas, e os desenvolvimentos produtivos e técnicos, certamente mudam a face do mundo, sua aparência, e, deste modo, passam a fazer parte da condição humana. Entretanto, entendemos que as conotações de início, começo, novidade prevalecem sobre o sentido de criação, e não o inverso, como ocorre nas “filosofias da criatividade”, às quais Arendt se refere. É o que se pode verificar em seus textos: a natalidade é sempre indiretamente associada à criação ou à reprodução, e primeiramente, ao aparecimento de um ser, conforme destacamos na seção anterior (1.4.1).

Nas poucas vezes em que o termo “criação” é usado para referir-se ao modo de existir humano, ocorre num sentido mais amplo – e não específico, como é, especialmente, o caso da fabricação, onde há, propriamente, criação, mas a partir de um modelo previamente concebido pelo pensamento. “Criar” não aparece diretamente ligado a “nascer”, como uma de suas conotações, e em nenhum lugar de seus textos Arendt diz que a criação seja equivalente à natalidade. Entretanto, ela diz, explicitamente, que a natalidade equivale à liberdade dos começos. Politicamente falando, a ação humana não é criadora, mas iniciadora, e pela ação e o discurso os homens não transformam a si mesmos, não se criam, mas se revelam como seres únicos. O que eles criam são espaços, e os corpos políticos são fundados pela ação e pelo discurso.

Decorre daí, provavelmente, a sua crítica ao moderno *pathos* do novo, a paixão pela novidade que marca a modernidade. A era moderna considera como suprema novidade o que os homens são capazes de produzir e fazer; não apenas enquanto objetos, mas as próprias tecnologias do comportamento, onde as relações sociais e políticas passam a ser estabelecidas do ponto de vista do processo produtivo (meios e fins), e o que é visado é a sua administração (37),(54), (60).

A concepção arendtiana do que é autenticamente novo, entretanto, confronta esta versão moderna do *pathos* do novo, o afã pela novidade. O novo é imprevisível, e, portanto, não pode ser concebido antecipadamente, como um modelo a ser realizado. O que é novo acontece, espontaneamente, não é produzido intencionalmente. A impetuosidade, a desmedida, o orgulho - *hybris* - que alimenta a paixão moderna pelo novo, em seu desejo de domínio e controle sobre tudo que possa aparecer no mundo, expande, para dentro da natureza, e contra a própria condição humana - natal e mortal - aquele poder inerente à capacidade humana de iniciar algo novo.

A razão disso parece ser o elemento de *violência* e *destruição* que acompanha toda a criação, entendida como transfiguração ou transformação de algo prévio em outra coisa – um artefato imaginado e produzido. *Nascer* de algo ou alguém não implica necessariamente a morte ou destruição deste algo ou alguém, enquanto *criar* - pelo menos nas modernas “filosofias da criatividade” com implicações políticas - requer, e até mesmo glorifica, a morte e a destruição de algo ou alguém para sua consumação, justificando a violência.

O mito bíblico da criação divina, a partir de nada mais que “Sua Própria Vontade”, não é a narrativa de uma criação violenta que transfigura o que já existia, a partir de coisa nenhuma anterior ao ato. Trata-se de uma criação onde o verbo, palavra e ser, coincidem, no ato de criar: “*Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz... Deus disse: ‘Haja um firmamento’... e assim se fez*” [Gênesis 1:3, 1:4] (37). O elemento da vontade de Um Criador, que a tudo submete ao seu propósito e domínio instrumental, no domínio dos assuntos humanos, permite trazer coisas boas e belas ao mundo, mas também destruí-las; ou, por outro lado, produzir horrores, quando se estende a outros âmbitos que não o da fabricação; quando é tomado como *modelo* na política, pode gerar desastres(40), (43), (46), (53), (54).

O que é catastrófico na transferência da experiência criativa para a política, cujos exemplos podem ser tanto as utopias políticas, como as experiências

totalitárias, é que também são transferidos os demais aspectos da fabricação; a pluralidade é ameaçada diante de *Um* criador humano, e a instrumentalidade do *homo faber* passa a dominar todo o âmbito público, reduzindo tudo o que é feito a uma finalidade extrínseca ao próprio processo produtivo. Por outro lado, reciprocamente, as características da ação e da publicidade, quando deslocadas da política para a atividade da fabricação, introduzem imprevisibilidade e irreversibilidade, como se pode perceber nas análises de Arendt sobre o projeto técnico-científico moderno.

Por isso, entendemos que é necessária certa parcimônia ao relacionar natalidade e criação, nascer e criar, nascimento e criatividade, especialmente na dimensão política, onde certamente não se equivalem ou equiparam. O que não impede considerarmos a criação como um aspecto da natalidade enquanto condição da existência humana, no caso de outras atividades, como a fabricação. Entretanto, verificamos que intérpretes como Collin (61), têm seguido por este caminho, que não consideramos o mais promissor para pensar o nascimento em Arendt, nem para compreender a sua insistência em distinguir a ação, da fabricação, e a liberdade, da soberania (37), (48), (62).

É Zambrano, e não Arendt, quem formula uma "filosofia da criatividade" associada à compreensão do ser humano como um ser nascente, e autopoietico, como veremos no capítulo 2.

Poderíamos dizer que a criação é *um* aspecto da fabricação, do mesmo modo que a fertilidade é *um* aspecto da vida, e que a virtude (a *virtù* de Maquiavel, como potência, poder) é *um* aspecto da ação. Mas isso pode não dizer precisamente o que se manifesta da natalidade enquanto a atividade é realizada. Somente na ação, a virtude e a natalidade coincidem, *enquanto* ocorre a atividade política na condição de convivência em pluralidade. Em todas as demais atividades, é possível identificar um aspecto do *princípio* da natalidade, embora este se refira mais ao processo ou ao produto do que aos próprios sujeitos nela envolvidos. Importa ressaltar que a natalidade comparece de modos variados, e em menor ou maior grau, nas atividades humanas, na medida em que é uma das condições sem a qual não se dá a existência humana, assim como a condição humana ocorre na combinação e confluência de diversas condições.

Esta reserva em relação ao sentido da *criação*, como *um* aspecto da natalidade presente na atividade da fabricação, diz respeito ao elemento de *violência*

inerente à produção como transfiguração de formas, bem como à expansão da atividade do *homo faber* para outros domínios que não o espaço circunscrito de seu domínio, antes da modernidade. Arendt confere a esta expansão da atividade produtiva em todas as demais atividades humanas um elemento potencialmente perigoso para a vida. No momento em que novas fontes de energia foram descobertas e canalizadas para o mundo humano, os homens passaram a “...‘criar’, por assim dizer, isto é, a desencadear processos naturais novos que jamais teriam ocorrido sem nós (p.117)”, como veremos adiante, no capítulo 3 (3.2.3 *Agindo na natureza: o bioeticista como juiz*) (37).

O que ponderamos até agora não impede, certamente, a consideração de outros modos de pensar o nascimento, onde nascer e criar possam ser apresentados como atividades *poiéticas*, produtivas, como faz Zambrano, e relativizados os aspectos violentos envolvidos na produção e fabricação, destacados por Arendt. Todos estes aspectos aqui considerados podem contribuir hermeneuticamente para o debate bioético, especialmente se pensarmos na produtividade técnica e científica em grande escala e os problemas éticos e políticos implicados nas considerações sobre procriação humana e a reprodução assistida.

O importante é sempre distinguir, na narrativa arendtiana da tradição filosófica, aqueles aspectos descritivos, por vezes criticamente associados, de uma ordem prescritiva da interpretação, ou seja, tomar aquilo que é diagnosticado criticamente pelo que deveria ser feito, como se fosse uma norma.

#### **1.4.3 Natalidade e Pluralidade. (O nascimento em relação à Ação: ter nascido como ser capaz de conviver)**

Em *A Condição Humana*, a pluralidade é apresentada como a condição *específica* de toda vida política – com a ressalva de que “*todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política* (p.15)”, (37). Do mesmo modo que a pluralidade contém um sentido especificamente político, ela também é uma categoria mais abrangente, na medida em que “a pluralidade é a lei da Terra”, como escreve Arendt em *A Vida do Espírito* (48). A pluralidade é a condição pela qual (*per*

quam), e não somente a condição sem a qual (*sine qua non*) a existência humana é compartilhada entre os homens e mulheres que habitam o mundo sobre a Terra.

A diferença específica na pluralidade humana consiste, segundo a antropologia política de Arendt, que só o homem é capaz de manifestar *quem* ele é, mais além da manifestação do *que* é, como um ser que aparece entre os outros (37), (40):<sup>7</sup>

Esta distinção singular [*unique distinctness*] vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isto não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa* (p. 189). (Modificada)

Reside aí a “paradoxal pluralidade de seres únicos”, o único sentido adequado em que se pode falar de “humanidade” - sem dissolvê-la na abstração de *um indivíduo-homem*, “O Homem” - o fato fundamental de que os homens existem no plural (63). Nisto consiste, para Arendt, o fato da pluralidade humana (*Facktum der Pluralität*<sup>8</sup>) como condição política da existência humana. Os seres humanos agem e se comunicam entre si nesta condição de pluralidade, onde podem expressar a sua singular unicidade. A pluralidade é a condição de comunicação (discurso, fala, conversação), e da ação humana “*pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir* (p.16), (37)”.

A pluralidade é a forma que a intersubjetividade humana assume como condição humana e política. Politicamente, equivale ao fato de que a ação e o discurso ocorrem *entre* os homens. A política consiste nesta forma de existência pela convivência plural e pública, pela palavra e pela ação, e não em alguma “essência” política do Homem. A definição tradicional do homem como *zoon politikon*, animal político, herdada do pensamento político tradicional, não procede na concepção política de Arendt, e é contra ela que a autora vai pensar a política. “O Homem” é apolítico para Arendt porque segundo o seu pressuposto mais caro em

<sup>7</sup> Na edição de *The Human Condition* (p.156).

<sup>8</sup> A expressão aparece na edição alemã *Vita Activa*. (p.17, 315), mas não no original em inglês *The Human Condition*, nem na tradução brasileira de *A Condição Humana*.

relação à política, ela “*surge no entre-os-homens*”; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intraespaço e se estabelece como relação (p.21-24),” (63), (64) .

Na medida em que a política está condicionada pela pluralidade humana, ela organiza “*as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas*(p.24)”, (63), (64).

A antropologia negativa de Arendt, isto é, a dessubstancialização, desessencialização e dessubjetivação da questão antropológica - o que é o Homem, em geral - mostra a sua face política mais importante: a dignidade humana da política consiste na coexistência plural entre os homens, e o que quer que seja o Homem, não é a sua questão. Pois o Homem como um conceito universal não inclui, em si mesmo, esta pluralidade única de cada ser humano. Contra a filosofia, e em favor da política, Arendt pluraliza o universal humano.

É nesta situação de “*estar entre os homens*” (*inter homines esse*), publicamente, que constitui a experiência política como tal, distinta da experiência de sociabilidade humana, como a família, e outras formas de associações, que estabelecem vínculos entre si (*inter esse*), vínculos sociais ou privados, e até mesmo públicos, mas não políticos. Este também é o modo pelo qual Arendt distingue outras atividades humanas, como o trabalho e a fabricação, ou o pensamento e o juízo, onde há uma variação do modo de apresentação da pluralidade (pela imaginação, e no estar só consigo mesmo) (37).

A pluralidade é uma condição interrelacionada com a mundanidade para o estabelecimento de um mundo *comum*, ou seja, a constituição de uma esfera pública onde a experiência política possa acontecer. Quando os homens, conjuntamente, instauram um espaço público onde podem conviver e comunicar a si mesmos, e agir, ao invés de simplesmente comunicarem suas necessidades ou seus produtos, estabelecem também as condições para que este mundo, e as coisas que nele ocorrem possam ser reconhecidas e apreciadas pelo que são e pelo que significam, no presente da experiência e na memória dos atos, feitos e palavras para as gerações futuras. Nisto consiste sua potencial permanência e durabilidade como mundo, e sua transcendência política (37):

Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais. Sem esta transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política,

no sentido estrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis (p.64).

Assim como a condição da natalidade interage com as demais condições de outras atividades pré-políticas, como já examinamos no caso do trabalho e da obra, ou fabricação, também a condição da pluralidade parece ter uma dimensão pré-política e uma dimensão política. Pré-politicamente, a pluralidade é a "lei da Terra" e se manifesta nas associações humanas que podem vir ou não a constituir uma esfera pública, onde a ação possa acontecer, e a liberdade apareça como realidade.

Diferentemente daquela "realidade da vida" subjetiva associada ao trabalho, e da outra "realidade do mundo", objetiva, associada ao produto da fabricação, a obra, a liberdade é uma "realidade dos homens (p.60)", que se manifesta na convivência intermediada pela palavra e pela ação, pela qual cada um revela *quem* é aos demais. A esfera pública é um espaço em perspectiva, que instaura uma vida pública, uma "realidade da esfera pública" ou mundo comum. A comunidade política deste mundo deriva de seu compartilhamento em perspectiva: "*conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhum denominador comum jamais pode ser inventado (p.67)*". O mundo comum não é uma totalidade, nem pode ser unificado, portanto, não é em uma síntese que consiste a sua comunidade, pois, "*a realidade não é garantida pela 'natureza comum' de todos os homens que o constituem, mas, sobretudo pelo fato de que, a despeito das diferenças de posições e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto (p.67), (37)*".

Entretanto, a distinção das condições de pluralidade e natalidade na dimensão política reside no fato de que "*a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento*" e por isso efetiva a condição humana da natalidade; enquanto o discurso (*speech*), a palavra (*word*) ou a fala (*speaking*), "*corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais (p.191 modificada), (37), (59),(40)*".

Pela palavra, os homens comunicam a si próprios, e não apenas comunicam coisas; pela ação, cada um "*revela sua própria imagem*", "*tem sua existência intensificada*" e agindo, "*manifesta o seu eu latente*". A ação e o discurso têm a propriedade de "*mostrar quem são*", "*revelar ativamente suas identidades pessoais e singulares*", apresentando os agentes ao mundo humano. "*Esta revelação de 'quem',*

em contraposição a ‘o que’ uma pessoa é está implícita em tudo o que se diz ou faz (p.192), (37)”.

Este é outro aspecto da intersubjetividade humana que reforça o caráter de exteriorização da liberdade no espaço público, aquele aspecto de estar-entre-os-demais. Também este ‘quem’, relativo à identidade singular de cada um, como um ser único, só pode se manifestar e revelar pela convivência na companhia dos demais (32):

Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão com outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não ‘pró’ ou ‘contra’ as outras. Embora ninguém saiba que tipo de ‘quem’ revela ao se expor na ação e na palavra, é necessário que cada um esteja disposto a correr o risco da revelação( p.194).

Além disso, a manifestação deste ‘quem’ é tão intangível quanto a própria liberdade, se comparada à solidez das coisas do mundo - embora sua manifestação seja, segundo Arendt, tão real quanto aquilo que podemos tocar. Mesmo não sendo possível, diz Arendt, “*solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como se apresentava na fluidez da ação e do discurso (p194)*” (37), pode-se escrever uma história sobre alguém, sua biografia, que, no decorrer da narrativa, e pelo artifício do narrador, deixe entrever, sugira e dê a entender, outra vez, quem alguém foi. Também a história humana, em sua dimensão política, que deve sua existência aos homens que agem e falam entre si, rememora, pela imaginação (37):

O fluxo vivo da ação e da fala que só pode ser representado e ‘reificado’ mediante uma espécie de repetição, a imitação ou mimesis que, segundo Aristóteles, existe em todas as artes mas só é realmente adequada ao drama, cujo próprio nome (do verbo dran, ‘agir’) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação (p.199-200).

A esfera pública, constituída em pluralidade pela a ação em conjunto, pela “*participação de palavras e atos*” é, simultaneamente, o espaço de realização de ações e palavras e o resultado dela: “*a ação não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui (p.210)*”.

A esta realidade pública em pluralidade, no curso daquilo que acontece no espaço inter-humano da convivência relativa em comum, Arendt denomina “*teia de relações humanas*” (*the web of human relationships*), indicando, pela metáfora da teia, esta qualidade duplamente intangível e real, (37), (40).

Este estranho aspecto circular na atividade política, que consiste em só existir enquanto dura a atividade, é uma característica comum a outras atividades que não produzem outro resultado que não o próprio ato. Outras atividades humanas são citadas como exemplo desta existência em realização: as artes performáticas, como o teatro e a música, também existem somente quando estão sendo executadas. Com a ressalva de que estas atividades têm um começo e um fim previsíveis, enquanto a ação, “*embora tenha um começo, não tem fim*”, dado que participa e tece a grande teia de relações humanas que chamamos de história (37).

O “princípio” da ação é o início (*initium*) de que os homens são capazes, por nascimento. Este é um princípio político por excelência (37):

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar a iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (p.190).

Vamos nos ater a esta dimensão propriamente *política* da natalidade, em seu sentido de liberdade relacionada à pluralidade (37):

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos o fato original e singular de nosso nascimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem se rege pela utilidade, como a fabricação. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo por nossa iniciativa (p.189-190), (sublinhado nosso).

A natalidade, politicamente falando, corresponde à este segundo nascimento, onde ocorre a confirmação da promessa original de nosso primeiro nascimento. A condição da natalidade está enraizada em cada um de nós por nascimento; daí o “ímpeto” próprio e único de cada um ao responder à fortuna ou às oportunidades do mundo. E, mais importante, a presença dos demais estimula, mas não impõe a ação ou a palavra a cada um na presença dos outros. A exemplaridade da ação dos outros pode nos estimular, mas não coagir a imitá-los. É próprio do comportamento, não da ação, fazer como os outros, imitá-los. Nada mais distante do comportamento previsível e padronizado do que a imprevisibilidade da iniciativa humana.

Iniciativa, unicidade, liberdade e ação são aspectos e temas articulados por meio da categoria política da natalidade. O primeiro nascimento, o *factum* ou princípio da natalidade, corresponde ao nosso aparecimento físico original – ter

nascido no mundo. O segundo nascimento, que corresponde ao ímpeto de alguém aparecer num mundo em comum, por meio de palavras e atos, “começando algo por nossa iniciativa”, é estimulada, mas não condicionada pela presença dos outros (37).

Em cada nascimento humano o princípio ontológico (*initum*) vem ao mundo; no primeiro nascimento, aparecemos como recém-chegados, estranhos ou estrangeiros neste mundo; pela ação, “o segundo nascimento”, o início de que somos capazes aparece no espaço público, confirmando o princípio do começo enraizado em nosso nascimento. O lugar central que a natalidade ocupa no pensamento político de Arendt a levou aos pressupostos antropológicos e ontológicos mais amplos a respeito da condição humana (37),(42), (48), (65).

Se agir e ser livre *coincidem* no tempo da convivência política entre os humanos, na esfera pública por eles constituída, *liberdade* e *natalidade* também se equivalem. Somos livres enquanto agimos, pois a liberdade se realiza na ação. Esta íntima conexão entre liberdade, ação e pluralidade, isto é, o fato de que a liberdade só existe como atividade conjunta, interhumana, exteriorizada, fora dos humanos, eleva a ação, dentre as demais atividades que compõem a *vita activa*, é a "*mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade (p.17) (37)*".

Entretanto, há uma distinção entre a "suprema capacidade do homem" e a realização da natalidade como liberdade na ação, de modo similar ao que ocorre entre a potência e o ato. A liberdade não existe, propriamente, se não através da ação, que a manifesta. Cabe, então, perguntar: onde está a liberdade, enquanto equivalente à natalidade, quando não agimos? Ao que Arendt responde (62):

O que normalmente permanece intacto nas épocas de petrificação e ruína inevitável é a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas. (...) mas enquanto esta fonte permanece oculta, a liberdade não é uma realidade tangível e concreta, isto é, não é política (p.2017-18).

Então a natalidade, como um princípio ontológico e condição mais geral da existência humana, subsiste e pode, talvez, se manifestar de outras formas, pré-políticas, como já vimos anteriormente, no trabalho e na obra, e mesmo no pensar, e no querer. O fato do nascimento, a existência de cada um de nós, isolada ou em formas de convivência humana não políticas, contém este princípio, e conserva a sua potencialidade política pelo fato da pluralidade, mas não revela *quem* está ativo. Não é real, politicamente falando, pois não aparece (37), (48).

A concepção de liberdade arendtiana se contrapõe à ideia de liberdade como experiência pessoal, privada e interior, como livre-arbítrio humano, que nos leva escolher entre realidades já dadas. E também se distancia de uma concepção de liberdade como soberania, que implica na afirmação de uma vontade geral abstrata, seja de uma nação em relação a outras, ou na divisão entre governantes e governados, onde o poder é entendido e exercido como domínio pelo constrangimento, força ou violência (37), (48).

Até aqui, consideramos especificamente a ação e o discurso como atividades distintas e regidas por suas próprias condições de realização; todavia, é preciso salientar que concorrem juntas para realizar a dimensão política da existência humana. Mesmo sendo possível agir sem falar, ou falar sem agir, *“nenhuma outra atividade precisa tanto do discurso quanto a ação(p.192)”*, uma vez que *“desprovida de um nome, de um ‘quem’ a ela associado a ação perde todo sentido”*, do mesmo modo que o discurso, *“quando não acompanhado da ação, transforma-se de fato, em mera conversa(p193).”* Arendt salienta que há uma “afinidade” entre discurso e revelação maior, e mais específica, do que a revelação pela ação; do mesmo modo que há uma “afinidade” entre ação e início, maior e mais específica do que entre o discurso e o início, mas também reconhece que *“grande parte, se não a maioria dos atos assume a forma de discurso (p.191), (37)”*.

De todo modo, ação e discurso são como potências que engendram novas potencialidades, e o poder é o que vincula os homens no transcurso de sua efetivação e possibilita a sua relativa existência. Estas atividades estão interrelacionadas, como estão as suas condições - natalidade e pluralidade - com a ressalva de que a pluralidade não pode condicionar a natalidade; isto é, não há uma predominância da pluralidade sobre a natalidade no que se refere à iniciativa única de alguém. Somente quando comparecem juntas, entretanto, podem engendrar o poder que as sustenta em uma frágil continuidade, aparecendo e desaparecendo do mundo com relativa durabilidade ao longo da história (37):

Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por ter nascido, ‘ não há nada de novo debaixo do sol’; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, ‘não há memória’; sem a permanência duradoura do artifício humano, ‘não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós’. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público, desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva (p.216).

É pelo poder que os corpos políticos são fundados, e pelo exercício continuado da convivência humana pública, preservando a potência da promessa que os gerou, eles podem ser conservados de geração em geração. “*A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história (p.97), (37)*”.

Por outro lado, faculdade de prometer e de manter as promessas feitas na fundação dos corpos políticos (o espaço de aparência e liberdade em comum), é o modo humano de lidar com a imprevisibilidade inerente à própria ação, e as incertezas que advém disto. Arendt se refere a uma “gramática da ação” e uma “sintaxe do poder”, sugerindo que a experiência política tem uma estrutura semelhante à linguagem.

A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens; e a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que só tem aplicação no espaço intramundano, em cujo âmbito os homens se relacionam mutuamente, se associam no ato de criação, por força das promessas feitas e cumpridas, as quais, na esfera da política, podem muito bem ser a expressão mais elevada das faculdades humanas (p.140), (54). (Sublinhados do texto)

Não pode passar despercebida a expressão “ato de criação” no contexto desta passagem, uma das poucas em que o termo “criação” aparece na linguagem política da autora. Isto se deve, segundo entendemos, aos dispositivos legais que emergem da fundação de corpos políticos – suas constituições –, pactos e contratos, que orientam e delimitam a expansão do poder e da ação. Ou seja, refere-se a um aspecto “produtivo” dos documentos e registros da fundação.

O poder, que advém e existe potencialmente enquanto as pessoas convivem na modalidade da ação e do discurso, não é uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força ou a violência, estas, muito mais concretas, e muito menos plurais. O caráter de potencialidade do poder está vinculado à ação e ao discurso, que também são potências, isto é: “*podem ser efetivadas, mas nunca inteiramente materializadas*” e possuem um “*grau espantoso de independência de fatores materiais (p.212)*”; ressaltando-se que “*o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens*” (37).

A interdependência entre a ação e o discurso decorre do fato de que só juntos podem responder “*à pergunta que se faz a todo recém-chegado: Quem és?*”. E para respondê-la, alguém age e fala, por si mesmo, aparecendo perante os demais, e revelando a eles quem é. “*Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não*

*haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, autor das palavras*". Em nenhuma outra atividade humana a natalidade se manifesta tão especificamente; em nenhuma outra o nascimento humano cumpre a sua promessa com tanta intensidade como o seu próprio aparecimento físico original pelo primeiro nascimento(37).

Por isto, em que pesem suas características próprias, ação e discurso não podem gerar ou sustentar, separadamente, uma experiência política. Alguns comentadores enfatizam a pluralidade como a categoria mais importante de seu pensamento político, enquanto que outros destacam a natalidade como a mais decisiva contribuição de Arendt. De fato, pensamos que estas são duas categorias distintas, mas inseparáveis - verso e reverso, côncavo e convexo - como dois lados da mesma moeda, no modo arendtiano de pensar a política e suas experiências. E isto não só pelo fato de que viemos ao mundo a partir de nossos pais, o fato de já nascermos de alguém e, portanto, não podermos atribuir nossa existência a nós mesmos. Não só porque o nascimento humano é sempre um evento no mundo, uma vida que se inicia numa teia de relações humanas pré-existentes, inaugurando uma biografia.

Nem mais nem menos importante que isto, os seres humanos só existem, só podem ser políticos pelas condições interrelacionadas da pluralidade e da natalidade, no intraespaço das relações humanas. É neste espaço que a natalidade pode realizar-se como *principium individuationis*, isto é, revelar a singular existência de alguém; é onde pode aparecer o ato inaugural que muda o mundo, conferindo-lhe uma "nova ordem", uma nova aparência. Mas o particular, o singular, o exemplar, o novo só pode aparecer para os demais, não para si mesmo. Daí a pluralidade ser o outro lado da natalidade, "*a lei da terra*", onde a pluralidade humana é a "*paradoxal pluralidade de seres singulares*" (37).

Podemos afirmar que natalidade sem a pluralidade é muda, a natalidade sem a pluralidade não é visível. Com isto estabelecido, é possível compreender a potência da natalidade como categoria central da política e condição da existência humana. Destacado o seu caráter mundano, esta pode e pode ser uma categoria importante para pensar o nascimento na bioética, na medida em que se compromete com uma ética pública e laica para a vida humana.

A *fundação* de corpos políticos é outro sentido que Arendt apresenta para a natalidade como liberdade. Este sentido aparece em suas análises sobre a

Revolução política moderna, americana e francesa, relacionando-a, em certos aspectos, com a experiência política romana da república. “A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (p.16), (37), diz Arendt. A fundação é, pois, outro sentido associado ao começo, o início de que somos capazes, como seres natais. Envolve coragem e risco, em função da *imprevisibilidade* que acompanha a ação.

Enquanto *fundar* corresponde a este ato inaugural, o aparecimento no mundo de algo novo, politicamente falando, *preservar* o que já foi fundado indica a necessidade de *cuidar* do que veio ao mundo para que ele siga existindo (37), (54), (62). Da mesma forma que a educação é o cuidado e o acompanhamento das crianças em seu crescimento enquanto seres humanos em desenvolvimento, como seres que trazem em si o dom da liberdade, e a “promessa” de renovar este (velho) mundo, a preservação de corpos políticos parece ser aquele cuidado, dos adultos, com as formas de espaços públicos já fundados, para tenham certa durabilidade, para que sejam capazes de sobreviver aos seus fundadores, e acolher “os novos” recém-chegados que continuamente vêm ao mundo.

Entre o “primeiro nascimento” de uma criança e a sua entrada no espaço público do mundo, por meio de sua própria iniciativa – o seu “segundo nascimento” - há um intervalo. Neste intervalo, está o espaço e o tempo privado da infância como um período de crescimento e desenvolvimento humano, socialização por meio da aquisição da linguagem e o cultivo de habilidades e competências, necessárias para nascer por si mesmo no âmbito público. Enquanto crianças, somos *novos* perante um mundo já velho, assim como chegamos a este mundo como *estranhos*, pois ele já existia antes de nosso primeiro nascimento. Mas como nos tornamos aptos para entrar no mundo, e agir nele, como um segundo nascimento? Arendt responde de duas maneiras: uma, política, e outra, pré-política. Politicamente, é preciso renovar o mundo e preservá-lo, por meio da ação, da iniciativa e da coragem dos que aí já estão, e foram educados (66).

A resposta pré-política é a educação, familiar e social. “A essência da educação é a natalidade, o fato de que os seres humanos nascem para o mundo”(p.223), afirma Arendt em seu ensaio *A Crise da Educação* (66). Nascemos na Terra, como seres entre outros seres, na diversidade do planeta, no primeiro nível, biológico; mas também nascemos, num segundo nível, mundano e linguístico, entre os demais, com os quais coexistimos. Nascemos no mundo, e nos tornamos,

gradativamente, do mundo. “Nascer para o mundo” adquire, portanto, o significado de tornar-se capaz de realizar o seu “ser-do-mundo” (48).

A educação é uma atividade essencial, entre as demais já consideradas, na medida em que, por meio dela, as gerações mais velhas recebem e cuidam das novas gerações. A educação é um conjunto de procedimentos básicos pelos quais damos as boas-vindas aos recém-chegados ao mundo, onde ensinamos as lições básicas sobre o que aí está: “este é o nosso mundo, é assim que ele é.” O que consiste em uma tarefa de responsabilidade dos adultos em relação às crianças, “os novos”, e ao próprio mundo. O tema da educação e a sua relação com a política tem gerado trabalhos críticos e hermenêuticos valiosos entre os leitores de Hannah Arendt (67), (68), (69), (24), (70).

A educação, neste sentido, é uma *atitude conservadora*, que visa preservar o mundo do assédio dos mais novos, na mesma medida em que o apresenta a eles, preservando-os do mundo, e na esperança de que venham a renová-lo. Conservação e mudança são dois aspectos fundamentais da existência humana e da política. Portanto, a educação tem como tarefa conservar, em primeiro lugar, a própria “novidade dos novos”, cultivando aquelas habilidades fundamentais para a sua entrada no mundo (não apenas o conhecimento, mas a própria linguagem, que é condição de comunicação e convivência com os demais). Em suma, a educação familiar e escolar é pré-política, isto é, social, e nos prepara para a efetiva atividade política que, todavia, é sempre condicionado pela nossa própria iniciativa que advém da natalidade.

## 1.5 A FACULDADE DE JULGAR E A NATALIDADE

Apresentamos a seguir um aspecto importante do pensamento político de Arendt que será retomado adiante, no capítulo 3 (3.2.3 *Agindo na natureza: o bioeticista como juiz*).

A faculdade de julgar – um modo especificamente político de pensar, segundo Arendt - se relaciona com a natalidade humana, e articula, intermediando, o pensamento e a ação. Enquanto uma faculdade mental, espiritual, está mais próxima da compreensão, embora opere de um modo distinto. O pensar é abstrato e

sempre generaliza seus objetos, o julgar é uma forma de apreciar os casos particulares, sejam eles eventos, obras, ou vidas(48).

Encontramos uma abordagem mais sistemática do tema do juízo nos textos reunidos em *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, organizados e publicados postumamente por Roland Beiner, a partir de um curso ministrado por Hannah Arendt na New School for Social Research, entre 1965 e 1966. O material tem duas edições brasileiras. As citações a seguir correspondem à 1ª edição brasileira do material (71).

O epicentro da leitura arendtiana da filosofia política de Kant é a tese que apresenta o juízo de gosto como “a mais política das faculdades do espírito” humano. A leitura política que Arendt faz da *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant reside, basicamente, em dois pontos: num primeiro aspecto, sua leitura privilegia especialmente a primeira parte da *Crítica*, a Analítica do Belo, como contribuição para pensar politicamente os eventos humanos (acontecimentos contingentes e singulares). Isso é bastante curioso, uma vez que o *juízo teleológico*, aquele que permitiria pensar em perspectiva a natureza e a história humana, encontra-se desenvolvido na segunda parte da *Crítica*. Mas é justamente para afastar-se desse modo de pensar segundo os fins, numa perspectiva generalizante ou totalizadora da história, que Arendt vai concentrar-se no *juízo de gosto*, aquele voltado para a obra de arte, um caso particular que é, em si mesmo, um singular *exemplar* (71).

O segundo aspecto se refere ao caráter propriamente político identificado por Arendt no juízo de gosto, já antecipado em diversos textos anteriores às suas *Lições*, e demonstrando assim o amadurecimento de um *insight* que ficaria, contudo, sem uma versão acabada em suas pesquisas, pois a terceira parte de *A Vida do Espírito*, obra em que se dedicava a pensar as faculdades mentais (o pensar, o querer, o julgar), ficou incompleta justamente em relação ao tema do juízo (48).

Nas *Lições*, Arendt examina as condições em que o juízo de gosto pode ser exercido; elas coincidem exatamente com aquelas que, na sua própria terminologia, são fundamentalmente políticas: a *condição de pluralidade*, a *esfera pública*, a *comunicabilidade*, e a *singularidade do acontecimento*. Para ela, os elementos presentes nos textos de Kant traduzem aquilo que procurava dizer ao caracterizar a condição humana da política como a convivência e coexistência dos homens em condição de pluralidade: “É essa capacidade de uma “*mentalidade alargada*” que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira

*parte de sua Crítica do Juízo, embora ele não reconhecesse as implicações políticas e morais de sua descoberta (p.299), (72)”*.

Também estabelece um vínculo entre o tema kantiano do juízo com a tradição grega da apreciação estética e da deliberação política de que não nos ocuparemos aqui (71). A relação entre a natureza da ação e a natureza do juízo encontra sua solução, por um lado, no caráter público de ambos, que garante a sua visibilidade e pode permanecer expresso em obras e narrativas (62). Por outro lado, a ação e o juízo mantém uma vinculação fundamental com a dimensão humana da natalidade, ou seja, com o princípio de que tudo o que é político se radica na liberdade - aquela faculdade humana de começar, iniciar algo novo, como já foi dito de tantos modos neste trabalho.

Fiel à distinção kantiana entre pensar e conhecer, Arendt não reduz o pensamento ao conhecimento, o que lhe permite lidar com a “novidade do novo” que surge dos acontecimentos engendrados pela ação humana – sem preconceitos - como havia anunciado em seu Prefácio ao livro *Origens do Totalitarismo*. Vinclado ao processo da compreensão, o desafio de pensar os acontecimentos singulares inicialmente foi formulado assim (73):

Embora não tenhamos os metros para medir e as regras sob as quais podemos subsumir o particular, um ser cuja essência é o começo, pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem, para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras comuns que é a moralidade (p.52), (73) (sublinhado nosso).

Esta formulação antecede e acompanha o que mais tarde será denominado como atividade do juízo político. A faculdade de julgar é o modo especificamente político de pensar a “novidade do novo” que vem ao mundo pela ação humana.

Se a essência de toda ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente de muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajaram na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe (p.52), (73).

A compreensão e o juízo implicam-se, na perspectiva política arendtiana. O julgar é uma espécie de pré-compreensão dos casos particulares em sua diferença específica, a “novidade do novo”. Além disso, a compreensão, aqui, é destacada como o outro lado da ação, em que os próprios agentes, e não apenas os espectadores contemplativos, se engajam.

Segundo Arendt, o próprio Kant tem clareza da distinção entre a *liberdade política* e a outra noção, melhor desenvolvida por ele, de *liberdade prática*, da qual se ocupou na *Crítica da Razão Prática*. A diferença consiste no caráter público e na comunicabilidade da liberdade política em relação à liberdade prática, marcada pela subjetividade da razão que, embora universal, está associada à *vontade* (o querer) individualmente acessível. Ainda mais, a razão prática é orientada pelo *dever*, pelo caráter normativo imperativo da ação ética. E o princípio do dever (imperativo categórico) é radicalmente distinto do princípio da ação política como um começo, apenas possível e não necessário (71).

Recuperemos aquilo que Arendt tratava, em termos kantianos, como a “condição de possibilidade” do juízo: a *publicidade*, que está intimamente ligada à *comunicabilidade*. O juízo, que é uma *opinião* sobre o valor de um evento particular, só adquire um caráter propriamente político quando pode expressar-se publicamente, sendo deste modo compartilhado com os demais. Além disso, o juízo, em condição de publicidade, tem um caráter persuasivo, e não racionalmente imperativo, na medida em que busca a “aquiescência dos demais”. Somente em perspectiva o juízo pode realizar-se, e a perspectiva se dá na condição de pluralidade, em um espaço de publicidade (71).

A publicidade, diretamente vinculada ao espaço das aparências e do aparecimento a todos, também depende da condição da pluralidade. Desta forma, mesmo que os atos políticos ou as obras de arte tenham vindo ao mundo através de alguns poucos, são fenômenos que aparecem para todos. A premissa é que todos têm a faculdade de julgar, ou que a faculdade de julgar é melhor distribuída entre todos que o gênio artístico ou a coragem política. Além disso, a capacidade de julgar como que antecipa a recepção da obra ou da ação política. Sem espectadores, não há espetáculo (71).

Assim, o sentido de um acontecimento ou de uma obra, considerados indistintamente aqui uma vez que ambos têm sua existência vinculada ao seu aparecimento e apreciação pública, só pode ser estabelecido entre aqueles que compartilham e asseveram sua presença. A condição de publicidade do juízo implica que a percepção do espectador não seja meramente privada ou subjetiva, mas que seja capaz de comunicar-se para ser compartilhada com os demais. É por isso que a contrapartida da publicidade é a comunicabilidade.

Se o juízo é a faculdade que todos aqueles que participam da esfera pública têm em comum, sejam eles os agentes da ação política, sejam eles os artistas ou gênios criadores, como eles se comunicam? Hannah Arendt vai explicar, seguindo os passos de Kant, a comunicabilidade da obra de arte, produzida pelo artista e a comunicabilidade entre os espectadores que fazem a recepção da obra de arte. No primeiro caso, não há uma relação simétrica entre o gênio artístico e seu público: somente o artista é criador, embora artistas e público sejam capazes de julgar (71).

Por outro lado, se o juízo é o termo comum que permite a comunicabilidade entre a assimetria de percepções entre o artista e o público, como é que isto se dá? Pois não é o gosto, em sua dimensão valorativa, uma faculdade idiossincrática? O problema do gosto não reside justamente na incomunicabilidade das sensações privadas (*De gustibus non disputandum est*, como aconselha o ditado)? Parece, então, um paradoxo pretender que a mais privada das experiências sirva de fundamento para a comunicabilidade e publicidade exigidas, tanto na arte, quanto na política.

Para solucionar o paradoxo da comunicabilidade do juízo de gosto, Arendt apresenta a sua interpretação da solução transcendental kantiana, onde podemos reconhecer os temas e categorias próprios da autora. Segundo Arendt, Kant apresenta outras duas faculdades que interagem na formação do juízo: a *imaginação* e o *senso comum*. Pela imaginação, podemos representar o que está ausente. Distanciando-se da percepção sensível, mas conservando-a através da imaginação (representação) podemos *refletir sobre* os fenômenos e não apenas sermos impressionados por eles. Tal distanciamento permite apreciar o objeto ou evento em questão em uma perspectiva desinteressada, ou seja, mais imparcial. Desta forma, o juízo de gosto torna-se *juízo reflexionante* e, como tal, pode ser compartilhado com os demais (71).

Além disso, é pela imaginação que podemos considerar a perspectiva dos outros, com quem potencialmente comunicamos nossos juízos. Para que o juízo possa, através da comunicação, buscar um potencial acordo com os demais, é preciso que ele se estruture dessa maneira, que desde a sua formulação, em nossas mentes, os outros sejam considerados. Isso é possível através da imaginação reflexiva, que aparece em Kant na forma de uma “mentalidade alargada (p.56)”. A ideia kantiana de uma *mentalidade alargada*, cujas implicações políticas fascinam Arendt, está na base da ideia de uma cidadania plural e cosmopolita, onde o juízo é

a forma privilegiada de pensar que permite a comunicação entre participantes distintos e singulares (71). Tal modo de pensar (71):

(...) pela força da imaginação, torna presentes os outros, e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant. Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita (p.57).

Pensar levando os outros em consideração, ainda que esses outros sejam potenciais ou virtuais, indica uma capacidade da mente de estruturar suas preferências ou valores comunitariamente, mais além das idiossincrasias pessoais. A operação que considera os outros ao julgar o que é valioso ou têm valor está diretamente vinculada à imaginação intersubjetiva, que oferece as condições de abstração e reflexão necessárias ao juízo. Isso se refere ao caráter “desinteressado” do juízo, que Arendt identifica com a imparcialidade e com a generalidade, no sentido de considerar a perspectiva de todos os interessados. Colaborando com a imaginação, o *sensus communis* proporciona ao juízo um elemento não subjetivo em nossas percepções privadas. Ele se refere ao que compartilhamos com os outros e sobre o qual podemos falar. É através desse elemento intersubjetivo que se estabelece a condição de comunicabilidade com os demais (71).

A relação entre o *sensus communis* e o juízo interessa à Arendt na medida em que permite pensar a política não como uma atividade especializada, mas como uma forma de comunicação e ação, por meio da linguagem comum (língua) em relação a uma realidade compartilhada publicamente.

O *sensus communis*, ou *sensus communis*, como o próprio termo indica, é um sentido compartilhado com os demais, comunitariamente; ele organiza e ao mesmo tempo se distingue de nossas sensações privadas. É através dele que nos comunicamos, propriamente, com os demais. Se o aspecto comunitário é capaz de conferir uma validade intersubjetiva aos juízos, seu caráter reflexionante, isto é, a abstração e a representação efetuada sobre as meras sensações, pode conferir-lhe um valor inteligível, embora não estritamente cognitivo, no sentido kantiano (71).

O juízo reflexionante, descoberto a partir da crítica do juízo de gosto, é uma faculdade que permite apreciar e valorar o mundo que compartilhamos. Não é um juízo de fato, ou um *juízo determinante*, na linguagem kantiana, pois não pretende dizer como o mundo é, e neste sentido, não é conhecimento; tampouco é uma máxima moral que diga como devemos agir, pois não é normativo. Sendo

apreciação e valoração dos eventos e obras humanas, o juízo se refere ao modo como usufruímos do mundo em companhia dos outros (71).

Verificadas, por assim dizer, as condições de possibilidade do juízo, e sua validade intersubjetiva e comunitária referente aos negócios humanos, cabe agora explicar porque o juízo é o modo próprio de pensar os particulares, e um tipo especial de particular: o novo, o evento, o acontecimento. Arendt dá um grande destaque às análises de Kant sobre o tema do juízo não apenas porque reconhece nelas as características fundamentais que busca para o estabelecimento da dignidade da política: a pluralidade, a publicidade e o modo intersubjetivo de comunicar-se na esfera política, mas, principalmente, segundo entendemos, porque ele oferece uma chave para a compreensão do particular que dificilmente poderia ser encontrada na tradição grega antiga: o novo, o inusitado. Sendo que a emergência do novo como um particular cumpre um papel essencial no pensamento político de Arendt, diretamente vinculado à ideia de liberdade como natalidade (71).

A partir do problema de encontrar o parâmetro ou o critério para julgar algo sem precedentes, sem subsumi-lo a uma regra geral já conhecida, Arendt considera a segunda solução apresentada por Kant, que consiste em considerar o particular sem precedentes como um caso *exemplar*. Tratando o particular em sua exemplaridade, fica resguardada a sua singularidade. Mas, como pode o juízo pensar o particular? Ou: como pode o pensamento pensar o particular, se a sua tendência é generalizante? As poucas linhas ainda disponíveis sobre o tema nas *Lições* estão no apêndice do texto. Nele, reencontramos o papel da imaginação na operação do juízo, e sua contribuição para pensar o particular.

Para salvaguardar a singularidade do particular que interessa politicamente, ou seja, o evento, a única regra é: “não subsumi-lo ao geral”, ou seja, não reduzir o desconhecido ao conhecido. E isto só se consegue tratando o particular em questão *como exemplo*, conforme as *Lições* de Arendt (71). Entretanto, se lidamos com exemplos não apenas nos casos de apreciação de um evento ou obras de arte, mas também nos casos de conhecimento, será possível garantir que o exemplo não é apenas a seleção, ou o exame, mais ou menos arbitrária, de um membro de uma classe, mas o único representante de uma classe até então desconhecida? Como se pode assegurar, enfim, a “novidade do novo”?

Mais uma vez Arendt recorre a Kant, em sua distinção entre os *juízos determinantes* e os *juízos reflexionantes*, considerando que ambos lidam com

particulares. A melhor pista que temos, então, para continuar seguindo a trilha arendtiana do juízo como o modo de pensar o particular, agora entendido como o exemplar por excelência, é que ele pode “conduzir a um conceito”, mas não ser subsumido em um conceito já existente. O novo é o particular que carrega em si mesmo seu próprio conceito, aquilo que não tem precedente – embora possa ter consequentes. Parece que aqui o círculo se fecha e voltamos ao tema da compreensão, pois só ela pode lidar com aquilo que, emergindo sem parâmetros ou justificativas, apela para a nossa capacidade de julgar e valorar, e pode gerar compreensão (71).

O juízo parece precisar de uma instância como a compreensão para estabelecer critérios e discriminar, selecionar, distinguir o conhecido do desconhecido. Senão, como entender o apelo que Arendt faz ao talento e à correta escolha de exemplos envolvidos na atividade de julgar? Certamente, é consolador pensar que se pode praticar o bom juízo a partir de um aperfeiçoamento da capacidade de julgar, exercitando-se nele, ainda que pese sobre nós as advertências da autora sobre a perda do senso comum e as ameaças contemporâneas à esfera pública, importantes condições para a capacidade de julgar. Mas o fato de não vivermos mais sob o signo da *pólis* grega nem da *Aufklärung* moderna nos faz pensar sobre as condições políticas atuais de exercício da faculdade de julgar numa sociedade midiática (71).

Não podemos deixar de observar que se o juízo não pode ser ensinado, segundo Arendt pode, todavia ser aprendido. Então, devemos nos perguntar sobre as condições de aprendizagem e desenvolvimento do juízo: como desenvolvemos a capacidade de julgar? Em que condições aprendemos a distinguir *bons* e *maus* juízos? Desde onde se estabelecem os critérios e valores dos juízos?

O modelo do juízo investigado por Arendt em Kant segue de perto a analogia com a recepção da obra de arte. Mesmo fazendo a transferência ou buscando exemplos na esfera política, o paradigma e a própria terminologia provêm do campo estético. Nesse modelo, quem julga é o espectador ou os espectadores, e não os atores ou produtores das obras de arte. A operação apreciadora implica em um *distanciamento* do evento, ou seja, aquele que está mais apto a julgar não é quem age ou produz algo.

Ao adotar uma perspectiva distanciada, aquele que julga os eventos políticos teria mais condições de *apreender* (ou conferir) o sentido dos acontecimentos do

que os próprios agentes. Por quê? Porque os agentes estão *interessados* demais na ação e em seus próprios objetivos para apreciá-la com distanciamento(71):

A condição *sine qua non* de todo o juízo é retirar-se do envolvimento direto para um ponto de vista exterior ao jogo. Em segundo lugar, o ator preocupa-se com a *doxa*, a fama - ou seja, a opinião dos outros (a palavra *doxa* significa tanto “fama” quanto “opinião”). A fama advém da opinião dos outros. Para o ator, a questão decisiva é como ele aparece para os outros (*dokei hois allois*); o ator depende da opinião do espectador; ele não é, na linguagem kantiana, autônomo; não se conduz de acordo com uma voz inata da razão, mas de acordo com o que os espectadores esperariam dele. O padrão é dado pelo espectador. E esse padrão é autônomo (p.71-107), (Sublinhado nosso, destaques da autora).

Percebemos claramente nessa citação um “ponto nodal” na questão do juízo, isto é, sua articulação com temas diversos (opinião e verdade, perspectivismo, publicidade, a relação entre as condições próprias da ação, etc). Além disso, reforça a tese apresentada anteriormente de que o espectador antecede logicamente o espetáculo: é *para* o espectador e *pelo* espectador que há um espetáculo. Os espectadores são o continente do conteúdo do espetáculo ou ainda: só existe a cena, propriamente dita, se há também o fundo, o contexto do auditório. A predominância do espectador sobre o ator, em linguagem arendiana, é justificada por meio da autonomia do padrão do juízo sobre o espetáculo (71).

Esta independência entre a produção e o espetáculo da obra de arte - sua criação e produção privada, e submetida às categorias de meios e fins – e o seu aparecimento público, responde pelo caráter autônomo do juízo dos espectadores que apreciam o que é exibido. Na esfera pública, trata-se da avaliação do que aparece; na fabricação ou produção de uma obra, trata-se da criação de sua forma, que será confirmada apenas quando aparecer publicamente.

Estaria Arendt fazendo uma leitura *estetizante* da política? Para alguns de seus comentadores, sim. Ou, pelo menos, sua teoria política teria por base fortes referências estéticas (74), (75), (76), (77),(78), (79), (80).

De nossa parte, entendemos que o fato de utilizar a terminologia estética para tratar o fenômeno político da esfera pública, e o modo singularizante da ação e do discurso, entretanto, longe de estetizar a política, permite antes a compreensão do elemento propriamente político da atividade reflexiva da crítica de arte. As analogias são parte do modo de pensar exploratório da autora, que busca estabelecer as diferenças entre as atividades, como se percebe no caso do agir-pensar, agir-julgar, e do fabricar-agir, por exemplo, para depois buscar as semelhanças entre elas.

Com os autores que exploram as relações entre estética e política em Arendt, como Villa (75) e Savarino (77), é possível reconhecer usos arendtianos de elementos estéticos para pensar a política. Todavia, ao invés de inferir daí uma “estetização” da política em Arendt entendemos que, inversamente, a autora “politizou” a estética, ou seja, revelou a dimensão política das artes em geral. O argumento é que a esfera pública existe porque é sustentada politicamente, em condição de pluralidade, pelas palavras e pelas ações; e o que quer que mereça atenção pública, torna-se político. Por mais recorrentes que sejam as comparações entre a política e a arte, o tema do juízo nos permite perceber que Arendt, quer pela via kantiana, quer pela via aristotélica, estabelece uma clara distinção entre arte e política, em que pese suas reconhecidas analogias entre estas distintas atividades.

Arte e política são experiências distintas no modo de viver a condição da pluralidade humana. Elas estabelecem entre si diversas interrelações, ora de convergência e similaridade (especialmente as artes performativas), ora de oposição (especialmente as artes produtivas). Tais relações fazem parte da formação cultural de um povo, no cultivo de uma sensibilidade pública, que Arendt sugere convergir na figura do humanista (65):

Enquanto humanistas, podemos nos elevar acima desses conflitos entre o político e o artista, do mesmo modo que nos podemos elevar em liberdade acima das especialidades que todos aprendemos e exercemos. Podemos elevar-nos acima da especialização e do filiteísmo de toda natureza na proporção em que aprendamos como exercitar livremente o nosso gosto (...). De qualquer maneira, podemos recordar aquilo que os romanos - o primeiro povo a encarar seriamente a cultura, à nossa maneira - pensavam dever ser uma pessoa culta: alguém que soubesse como escolher sua companhia entre homens, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado (p. 280-281), (Sublinhado nosso).

O gosto é uma categoria estética moderna que Arendt interpretou politicamente. Pelo gosto, aperfeiçoamos nossa perspectiva única no mundo, ao cultivarmos as nossas preferências pessoais e, por meio do aprendizado e identificação de nossas afinidades eletivas com os demais, também os nossos valores e amizades. Na medida em que somos educados para exercê-lo livre e publicamente, o gosto nos habilita a julgar, levando em consideração outras perspectivas, no âmbito de uma “mentalidade alargada” que é política por excelência.

É por isso que, no capítulo 3, aproximamos o tema, aqui exposto, da atividade bioética, sugerindo uma dimensão política na reflexão ética do bioeticista

como um juiz dos casos exemplares que emergem dos feitos da ciência e da tecnologia contemporânea.

## CAPÍTULO 2: O NASCIMENTO COMO CATEGORIA POÉTICA EM MARIA ZAMBRANO

Neste capítulo discorreremos sobre a perspectiva da pensadora María Zambrano. Uma breve introdução à sua vida e obra, destacando a sua contribuição para a reflexão do tema do nascimento, em seus aspectos mais próximos ou distantes daqueles já identificados em Hannah Arendt.

### 2.1 APRESENTAÇÃO DA AUTORA. A AUTOBIOGRAFIA COMO EXERCÍCIO VITAL E POÉTICO

María Zambrano Alarcón nasceu 22 de abril de 1904, em Vélez-Málaga, Espanha, filha de D. Blas José Zambrano García de Carabante e D<sup>a</sup> Araceli Alarcón Delgado, professores da Escuela Graduada de Vélez. D. Blas Zambrano fundou e dirigiu o periódico *X* de orientação inicialmente anarquista, e depois mais próxima do socialismo. A família muda-se para Segóvia, em 1909, onde o pai de María Zambrano assume a cátedra de Gramática Castelhana na Escola Normal, e amplia seu círculo de amizades e de debates. O poeta Antonio Machado e o escultor E. Barral frequentavam a residência da família. O poeta influencia a jovem María, filosófica e politicamente. Em 1911, nasce Araceli, irmã de María, que será mais tarde sua companheira de exílio (81).

Em 1921, María Zambrano inicia seus estudos de Filosofia como aluna livre na Universidade Central de Madri. É apresentada a García Lorca, e assiste a uma palestra de Rosa Chacel sobre Nietzsche. Em 1924, ingressa oficialmente na licenciatura em Filosofia e forma-se em 1927. Neste período, estudou com Ortega y Gasset, Manuel García Morente, e Zavier Zubiri, de quem se torna amiga. Participa ativamente dos movimentos estudantis, e colabora com periódicos como *El liberal*, *La libertad*, *Manantial*. Em 1928, María Zambrano se juntou à *Alianza de Intelectuales para La Defensa de La Cultura*, vivendo experiências culturais e políticas junto à *Liga de Educación Social*, um projeto de educação popular inovador que reunia cinema, teatro, pintura e música clássica, em caravanas pelo interior da

Espanha. Nesta época, teve uma tuberculose. Em 1931 tornou-se professora de Metafísica na Universidade Central de Madri, e trabalhava em sua tese de doutorado “A salvação do indivíduo em Spinoza” que, embora não sendo apresentada como tese, foi publicada em 1936 (81).

Sua participação em “tertúlias” de debate, e colaboração periódica nas publicações *Revista de Occidente*, *Cruz y Raya*, *Los cuatro vientos*, e *Azor*, consolidam a sua atividade como escritora. Nos anos de 1933, seus escritos já cultivam uma combinação de ritmo, melodia e pensamento que caracterizam o seu estilo, sua “lógica musical” (p.610), (81).

Casou-se com Alfonso Rodríguez Aldave, secretário da Embaixada da Espanha em Santiago do Chile, em 1936, e seguem juntos para La Habana, onde conhece o poeta cubano Lezama Lima. As notícias da Guerra Civil fizeram Zambrano e seu marido regressarem à Espanha. Enquanto ele se incorpora ao exército, ela colabora com a República como conselheira, e na revista *Hora de España*. Em Valencia, Zambrano conhece Simone Weil em trajes de miliciana (p. 612), (81). Destes tempos difíceis, quando a derrota já era evidente, Zambrano recorda que lhe perguntaram: “*Por que vocês voltaram à Espanha se sabiam muito bem que sua causa estava perdida?*” Ao que María respondeu: “*Pois foi por isto, por isto mesmo*” (p.9), (82)<sup>9</sup>. Em 1938, morre D. Blas Zambrano, seu pai (82).

Em 1939, Zambrano e seu marido saem definitivamente da Espanha. Começa um longo exílio. Também sua família segue depois. De Paris, seguem para a Cidade do México, onde Zambrano conhece Octavio Paz, que se torna um grande amigo a partir de então. A peregrinação continua, por diversos países da América Latina, como Costa Rica, Honduras, Porto Rico, Cuba, Chile, realizando cursos e conferências, e publicando seus trabalhos. Neste período, reflete profundamente sobre as raízes da violência europeia e suas conexões com as formas de pensar que as justificam. Também se pergunta sobre a separação entre o “sistema” (filosófico) e o “poema” (palavra criadora, antiga e moderna, em múltiplos gêneros literários), como formas de conhecimento e de liberdade. À época, perguntava-se pela possibilidade de uma “razão mediadora” entre a violência do pensamento filosófico, e os anseios esquecidos ou reprimidos da vida, que já se manifestavam no pitagorismo e no estoicismo de Sêneca, e mais especialmente, no neoplatonismo de

---

<sup>9</sup> “¿Y por qué vuelven ustedes a España si saben muy bien que su causa está perdida ? Pues por esto, por esto mismo”, (Tradução nossa).

Plotino e depois, nos místicos medievais, como Maimônides e San Juan de la Cruz (81).

Depois de breve estadia em Nova Iorque, regressa depois a Paris, em 1946, quando sua mãe veio a falecer, enquanto a sua irmã parecia aniquilar-se diante de toda a situação vivida durante a guerra. Zambrano permanece em Paris até 1948, vivendo na Embaixada mexicana, junto com Octavio Paz e sua esposa. Neste período, conhece os intelectuais franceses Malraux, Sartre, Simone de Beauvoir, mas estabelece uma amizade mais profunda com o poeta Renè Char, e com o filósofo Albert Camus que, no dia de seu acidente fatal, levava em seu carro a tradução francesa do livro de Zambrano para a editora Gallimard (*El hombre y lo divino*, publicado posteriormente no México, em 1973). Algumas obras de Zambrano serão traduzidas, nos Estados Unidos, e na Europa, durante o seu exílio, mas o conjunto de sua obra só receberá maior atenção no seu retorno definitivo à Espanha (81).

Em 1948, separa-se de seu companheiro e passa a viver com sua irmã, Araceli, que a acompanha no exílio. Transitam entre Havana e Cidade do México até que, em 1953, as irmãs se mudam para Roma. O círculo de amizades entre os romanos inclui Elena Croce, Elemire Zolla, Alberto Moravia e sua esposa Elsa Morante. Zambrano escreve sua autobiografia *Delirio y Destino*, que envia para concorrer ao prêmio literário do *Institut Européen Universitaire de la Culture*. Não recebeu o prêmio, mas obteve uma indicação para a publicação do livro, uma sugestão de Gabriel Marcel, membro do júri. *Los sueños y el tiempo*, de 1957, é a versão inicial de 600 páginas de um projeto que recebeu uma tradução em italiano, em 1960. O sonho, e o sonhar, assim como o sentir, e o intuir, são dimensões da vida humana que recebem uma cuidadosa atenção fenomenológica de Zambrano, em diálogo com Sigmund Freud, e Carl Jung, mas também com Píndaro, Calderón de la Barca, e Miguel de Cervantes, entre outros (81).

Entre 1964 e 1971, María Zambrano e sua irmã Araceli vão residir numa pequena cidade de fronteira entre a França e a Suíça. Zambrano segue escrevendo e publicando, e alguns artigos seus começam a aparecer em revistas e periódicos espanhóis. Em 1971, morre Araceli. María Zambrano tem problemas de saúde agravados, e começa a perder gradualmente a visão. Mas, apesar de todas as dificuldades, especialmente as econômicas, ainda resiste. Filosoficamente, desloca seu interesse pela visibilidade, luz e “transparência”, de seus escritos anteriores,

para o sentido do som, e da voz, como em *La vocación del maestro*, um ensaio de 1957. Aprofunda a sua reflexão na direção do que Bundgård denomina como “uma metafísica *intramundana*” (p.48), (83) e da mística, que há muito tempo recolhia nos autores antigos e medievais, mas também entre outros pensadores do Oriente. Sempre em busca daquelas fontes mais originais – poéticas, religiosas, filosóficas - por meio das quais há o “despertar” individual, em conexão consigo mesmo e com a realidade mais ampla e profunda: interior e exterior, centro e horizonte, sonho e vigília. Para que se alcance a “palavra em ação”, a “palavra viva”, num *logos* encarnado, “entranhado” que, pulsando e transcendendo-se, siga rumo a um encontro comunicativo com o outro, e os outros.

Com esforço, Zambrano segue lendo e escrevendo: *De la Aurora* (1977) e *Notas de un método* (1978). Escreve ao seu amigo poeta Edison Simons: “*Estou incapaz de quase tudo. Necesito entrar em alguma fonte secreta de água pura e vivificante, em silêncio, com o pensamento, isto sim, dos amigos que amo profundamente. Não me sinto só. Edí, não estamos só*s (p.622)”, (81)<sup>10</sup>.

A experiência do exílio é elevada à categoria filosófica por Zambrano. Na *Carta sobre el exílio*, publicada nos *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, em Paris, 1961, escreve(81):

Recai plenamente sobre o exilado toda a ambigüidade da condição humana; ou a assume ou o fazem assumir todos os demais. E assim, se tivesse que responder a todos que o interrogam, teria que ir passando por tudo isso que lhe atribuem ser, teria que entrar em cada um dos personagens, e responder, dizer... a verdade do que está vivendo. (...) A vida que lhe deixaram, sem que ele tivesse culpa disto; toda a vida e o mundo, mas sem lugar nele, tendo que viver sem poder acabar de estar, coisa tão necessária. O estar movendo-se sem poder simplesmente agir; morar junto de uma cova, como quem nasce em um deserto, como quem vai morrer (p.381-382)<sup>11</sup>.

Em 1980, ainda morando em Genebra, recebe o reconhecimento da comunidade asturiana na Suíça com o título de “filha adotiva”. Em 1981, recebeu o

---

<sup>10</sup> "Estoy incapaz de todo o casi todo. Necesito adentrarme en alguna secreta fuente de agua pura y vivificante , en silencio, con el pensamiento, eso sí, de los amigos que quiero hondamente.No me siento sola. Edí, no estamos solos," (Tradução nossa).

<sup>11</sup> "Recae, pues, en pleno sobre el exilado toda la ambigüedad de la condición humana; la asume o se la hacen asumir los demás, todos.Y así, se hubiera de responder a todos los que le han interrogado, tendría que ir pasando por todo eso que le han atribuido ser, tendría que entrar en cada uno de esos personajes y contestar, decir...la verdad que está viviendo. (...) La vida que le dejaron sin que él tuviera culpa de ello ; toda la vida y el mundo, pero sin lugar en él, habiendo de vivir sin poder acabar de estar, cosa tan necesaria. El estar moviéndose sin poder apenas actuar : el que mora pal par en una cueva, como el que nace, y en el desierto, como el que va a morir," (Tradução nossa)

prêmio *Príncipe de Astúrias* de Comunicação e Humanidades; no ano seguinte, a Universidade de Málaga nomeou-a Doutora *Honoris Causa*. Com grande empenho de seus leitores e admiradores, são reunidos esforços e recursos para o seu retorno à Espanha. Isto ocorre em 1984, quando melhora um pouco de saúde e passa a residir em Madri, onde segue trabalhando em seus textos com auxílio de compiladores e redatores. Jovens pensadores espanhóis encontram nesta “estrangeira” - filha da Espanha, mas tão distante dela há tanto tempo - uma alternativa para sua formação crítica, a escolha de seu próprio mestre. É o caso de Juan Fernando Ortega Muñoz, que escreve: *“María Zambrano era para mim a palavra iluminada, a voz cálida – muitas vezes falei com ela por telefone, e no seu retorno do exílio, em amplas jornadas em sua casa – o pensamento renovador e certo, aquela filosofia que inutilmente buscava na Academia espanhola na década de 1970.”* E prossegue, desenhando um retrato de Zambrano (84):

Nela encontrei um pensamento novo, corajoso, realista, aberto e dialogante. Conciliava algo impossível para aquela época na Espanha: ser decididamente progressista, e no melhor sentido da palavra revolucionária, mas, ao mesmo tempo, respeitosa com a tradição; era de esquerda na política, mas profundamente religiosa, com uma religiosidade nem beata, nem ‘transmontana’, sendo reflexiva e rebelde, heterodoxa (p.9)<sup>12</sup>.

Em 1988, Zambrano ganha o Prêmio *Cervantes*, ao qual responde com um discurso (81), (85) que é uma colagem de seus comentários sobre a obra *Don Quijote*, e à sua própria condição de desterro e trânsito. Ironicamente, recebeu o prêmio das mãos do rei da Espanha, já no final de sua vida, uma vida tão sonhada como pensadora espanhola e republicana. Faleceu em Madri, em 06 de fevereiro de 1991, aos 86 anos (p. 629), (81).

O reconhecimento e o debate de seus textos forma gradualmente um público, sua comunidade de leitores. Há um esforço de vários grupos de estudiosos do pensamento de María Zambrano para reunir suas obras publicadas em diversos países, e compreender a relevância de sua perspectiva única em sua magnitude, a partir de seu regresso à Espanha, após 45 anos de exílio.

O que se diz de Arendt, como pensadora singular e “inclassificável”, também se aplica a Zambrano. Sanz(81), compilador de sua obra e ativo acompanhante para

---

<sup>12</sup> "En ella encontré un pensamiento nuevo, valiente, realista, abierto y dialogante. Aunaba algo imposible para aquellos tiempos en España. El ser progresista, decididamente, y en mejor sentido de la palabra, revolucionaria, pero, al mismo tiempo, respetuosa con la tradición; de izquierda en lo político, pero profundamente religiosa, con una religiosidad ni beata ni transmontana, sino reflexiva y rebelde, heterodoxa", (Tradução nossa).

o seu retorno à Espanha, diz que a autora talvez seja “*um caso único nas letras espanholas desde o século XVII*” (Introducción, p. XXXII). Século de Sor Juana Inés de la Cruz, mas, a isto, o comentador não se refere. Abranches (55), ao considerar o adjetivo “inclassificável” para o pensamento de Arendt, diz muito oportunamente que: “*a esta altura, a pretensão de inclassificabilidade tornou-se, ela mesma, um tipo* (p.13)”.

Se o pensamento das autoras aparece como novidade no cenário intelectual, são duplas novidades: duas mulheres escrevendo filosoficamente sobre a vida e o mundo de seu tempo; e duas mulheres intelectuais com leituras de clássicos e outros contemporâneos, mas com estilos de pensamento não convencionais na própria novidade intelectual de sua época, entre tantos autores e filósofos ilustres, incluindo aí os seus próprios mestres. Em bases comuns, mas com estilos de pensar e formas literárias diferentes, que talvez estejam confluindo em propósitos semelhantes. Não é apenas a experiência narrada, mas a *Gestalt* da experiência de ambas o que impressiona. Seus textos continuam inspirando novas gerações de leitores.

Veja-se o caso da biografia, que é considerado um gênero político por excelência em Arendt (39), e o gênero autobiográfico, ou confessional, em Zambrano, que é um caminho estético para uma ética da vida em tempos de crise (86). Enquanto para Arendt a biografia é o modo pelo qual a narrativa dos outros revela para nós a vida única de alguém - em seu percurso e decisão, por palavras e atos, podendo iluminar, por meio de uma história, os “tempos sombrios” de cada era - em Zambrano, a autobiografia, ou confissão, é um gênero literário que se destaca especialmente sobre o pano de fundo de tempos de crise, despiando a condição humana de seus disfarces e revelando uma vida individual que se esforça por coincidir consigo mesma.

### **2.1.1 A Filosofia e a Razão Poética**

A filosofia nasce, para Zambrano, separando-se de outra atividade original, a poesia. Poesia que, por sua vez, nasceu distinguindo-se da religião. Ambas provêm

de uma “metafísica poética” ancestral, para usar a expressão de Vico (87)<sup>13</sup>, preservando o que parece ser uma espécie de “lógica poética” ancestral perpetuada pela linguagem, mesmo após a diferenciação dos saberes. Segundo Zambrano: “*A Filosofia nasceu, foi produto de uma atitude original, ocorrida em uma rara conjuntura entre o homem e o sagrado. A formação dos deuses, em sua revelação pela poesia, foi indispensável, porque foi ela, a poesia, quem primeiramente se enfrentou com este mundo oculto do sagrado (p.66)*”, (88)<sup>14</sup> Conservando sua origem, todavia, a filosofia se individualiza ao nascer. É outra atividade – outra forma, outra atitude, outra linguagem - que inicia uma linhagem também nova de produção humana autocriativa.

Há uma dialética na descrição fenomenológica que Zambrano faz dos traços fundamentais da relação entre filosofia, poesia e religião. Dialética da positividade e da negatividade, do amor e do ódio, da unidade e da separação, da identidade e da diferença, na comunhão e na distinção. Dialética do reconhecimento, que exige uma mediação pelo outro, para saber de si mesmo. Por isso(88):

Na atitude que supõe a atividade poética, já se encontra o antecedente necessário da atitude que dará origem à filosofia. Como sempre que de uma atividade humana nasce outra distinta ou também contrária, não é só de sua limitação, do que não foi alcançado, de onde nasce, mas também do que se alcançou: de seu aspecto negativo unido ao positivo. E assim, a filosofia se inicia do modo mais antipoético, por uma pergunta. A poesia o fará sempre por uma resposta a uma pergunta não formulada. O perguntar-se é peculiar do homem, o signo de que chegou o momento em que vai separar-se daquilo que o circunda [envolve, rodeia], algo assim como o rompimento de um amor, como o nascimento (p.66-67)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> “*A poesia foi por nós considerada uma metafísica poética, pelo qual os poetas teólogos imaginaram os corpos terem sido geralmente divinas substâncias*”. “*Mas os poetas teólogos, não podendo fazer uso do entendimento, como um mais sublime trabalho, completamente oposto, deram sentidos e paixões aos corpos, e aos vastíssimos corpos tais como o céu, a terra, o mar; e, mais tarde, diminuindo tão vastas fantasias e revigorando as abstrações, foram tomados em seus pequenos sinais (p. 167 - 168)*,” (Sublinhado nosso).

<sup>14</sup> *La filosofía nació, fue el producto de una actitud original, habida en una rara coyuntura entre el hombre y lo sagrado. La formación de los dioses, su revelación por la poesía fue indispensable, porque fue ella, la poesía, quien primeramente se enfrentó con ese mundo oculto de lo sagrado (p.66)*”, (Tradução nossa).

<sup>15</sup> “*En la actitud que supone la actividad poética se encuentra ya el antecedente necesario de la actitud que dará origen a la filosofía. Como siempre que de una actividad humana nace otra distinta y aun contraria, no es sólo de su limitación, de lo que no llegó a alcanzar, de donde nace, sino de lo que alcanzó también; de su aspecto negativo unido al positivo. Y así, la filosofía se inicia del modo más anti-poético por una pregunta. La poesía lo hará siempre por una respuesta a una pregunta no formulada. El preguntarse es lo peculiar del hombre, el signo de que ha llegado a un momento en que va a separarse de lo que le rodea, algo así como la ruptura de un amor, como el nacimiento.*” (...) *Y aún más que la ruptura de un amor, es algo como el nacimiento; el proceso en que un ser que se ha nutrido dentro de otro, intrincado con él, se desprende en busca de su propio espacio vital. (p.66-67)*”, (Tradução nossa).

E um pouco mais adiante, ainda neste mesmo texto, completa, distinguindo o nascimento do rompimento amoroso do qual foi aproximado, em um aspecto fundamental: *“e até mais que a ruptura de um amor, é algo como o nascimento; o processo em que um ser que se nutriu dentro de outro, intrincado com ele, se desprende em busca de seu próprio espaço vital”*(p.67). Entendida a sugestão do vínculo filosófico entre o amor e o conhecimento, a autora avança em sua reflexão, entre o que ela primeiro reconhece como “conhecimento poético”, e depois, será denominado como “razão poética”, de um modo distinto da “razão vital” orteguiana (88).

A “razão poética” não é tema central de nenhuma de suas obras, mas vai-se forjando por meio delas. Não se trata nem da razão cartesiana – que critica duramente - nem da razão pura kantiana, nem tampouco da razão vital orteguiana que considera, mas a ultrapassa. É uma razão que busca acompanhar o movimento da vida e o processo de individuação humana, em busca das palavras e descrições capazes de desvelar e iluminar as experiências fundamentais da alma e suas paixões, tornando-as mais “transparentes”, outra categoria zambraniana. A questão do mítico e do divino como raízes originárias do pensar e o tema do sagrado, o enfrentamento com o mistério e o desconhecido, a liberdade e o destino, são uma constante em sua obra. Os sonhos e o delírio constituem lugares privilegiados desta busca pelo originário em nós, cuja tarefa consiste em procurar a palavra doadora de sentido para a dimensão sensível e afetiva de nossa existência.

A poesia capta o fluir da vida e seus segredos melhor do que a filosofia racionalista das escolas, que excluem os afetos e as paixões próprias da condição humana. Há algo de trágico na pergunta que o ser humano faz a si mesmo, interrogação da qual, segundo Zambrano, a própria filosofia se desviou. O racional matou o tempo, a temporalidade da vida. O problema que aparece nos seus textos é como recuperar uma historicidade trágica do questionar-se humano, desta busca por “um saber sobre a alma”, da qual a filosofia – especialmente a filosofia moderna – se afastou, em busca do espírito, do entendimento. Neste movimento, a razão desencarnada já não mais compreende a si mesma, e lhe escapa o que pretende conhecer. A razão poética é, pois a razão da própria vida humana, e de uma existência própria.

A linguagem deste tipo de pensar é metafórica num sentido vinculante, na medida em que nos reintegra em nós mesmos, e na realidade. Pensar e agir, falar e escrever, são atos criativos para Zambrano: criam realidades, instauram compreensões, nos constituem como seres que se individualizam pela própria voz. Não só a palavra, mas os gêneros literários que emergem em uma época, são signos da criação humana, e da autocriação de si mesmo, como autor, diante das necessidades ou crises da vida: a confissão (ou autobiografia), a epístola (correspondência, cartas); o tratado, o diálogo, a sentença (ou aforismo), o sistema, a novela, entre outros. Neste sentido (89):

Os sistemas com que se identifica a Filosofia tiveram a sua época nos séculos dezessete, dezoito; nem antes nem depois. O Renascimento, pobre em sistemas filosóficos, foi rico em Diálogos, Meditações, Epístolas trocadas entre humanistas, que não tinham o caráter de simples correspondência amigável, senão de um gênero literário, de menor raio de ação, pois somente circulava entre os cultos. Cada época tem as suas preferidas: a Idade Média, as Sumas. Estas formas diferentes indicam que servem a distintas necessidades da vida. E hoje se faz necessário resgatar formas esquecidas, obscurecidas pelo brilho daquelas ultimamente dominantes. A forma sistemática venceu as demais e lançou sobre elas uma espécie de sombra desqualificadora (p.64)<sup>16</sup>.

Entre a diversidade das formas literárias consideradas e examinadas por Zambrano, uma especialmente se destaca. Trata-se do "Guia", um gênero literário medieval que aparece na Espanha (séc. XII) na forma do *Guia dos Perplexos*, de Maimônides, o doutor dos perplexos. Comparando a forma literária dos guias com as confissões (autobiografias), por exemplo, Zambrano destaca que ambas se caracterizam por apresentarem um extremo da existência subjetiva no próprio ato de escrever (89):

Em ambas, está presente o homem real com seus problemas e angústias; o pensamento existe unicamente como uma dimensão dentro de algo mais complexo, do qual se quer sair – a Confissão – ou da qual se quer fazer sair alguém – o Guia (p.70)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> “Los sistemas con que se ha venido a identificar a la Filosofía tuvieron su era en los siglos diecisiete, dieciocho; ni antes ni después. El Renacimiento, pobre en sistemas filosóficos, fue rico en Diálogos, Meditaciones, Epístolas cruzadas entre humanistas, que no tenían el carácter de simple correspondencia amistosa, sino de un género literario, de menor radio de acción, puesto que solo circulaba entre los cultos. (...) Cada época ha tenido las suyas de preferencia: la Edad Media, las Summas.(...) Estas formas diferentes indican que sirven a distintas necesidades de la vida. Y se hace necesario hoy el rescatar formas olvidadas, obscurecidas por el brillo de las últimamente dominantes. La forma sistemática ha vencido a las demás y ha arrojado sobre ellas una especie de descalificadora sombra.” (Tradução nossa)

<sup>17</sup> “En ambas está presente el hombre real con sus problemas y angustias; el pensamiento existe únicamente como una dimensión dentro de algo más complejo: una situación vital de la que se quiere salir – la Confesión – o de la que se quiere hacer salir a alguien – la Guía.” (Tradução nossa)

Neste sentido, um guia é uma forma de conhecimento que orienta alguém de modo prático a resolver os seus problemas em situações específicas. O conhecimento de um guia é prático, subjetivo e intersubjetivo: é o saber da experiência de alguém para quem dele necessita. Quem o busca, reconheceu a sua ignorância, e procura uma orientação inicial, uma introdução, uma luz para ver a direção a seguir no caminho. Um guia é didático, orienta, apresenta-se no lugar de um guia em pessoa. Mas só atende aos perplexos que o buscam, e dele necessitam. Pois o pensamento está no guia em um mínimo grau de abstração e generalidade. Nele, a razão se manifesta em sua “forma medicinal” e “misericordiosa”. Vejamos (89):

*“A ética é a medicina da alma”, disse Maimônides, o autor do mais famoso dos Guias, o mais claro e exemplar para definir o gênero, mesmo que somente pelo título. É próprio do Guia considerar a ética como remédio, coisa que a ética mesmo nunca fez, ocupada em estabelecer-se a si mesma, porque, nascendo da metafísica, participa de sua pureza teórica (p.74)<sup>18</sup>.*

A razão poética opera pela metáfora e na produção de formas literárias, as mais distintas. A razão poética não responde, pois, a um movimento dedutivo ou indutivo, mas sugere e promove, segundo o ritmo da própria “vida sentinte”, apaixonada, como uma aproximação ao real, de modo compreensivo. Cada forma literária responde não apenas ao seu contexto histórico e seu público, mas ao seu próprio conteúdo e finalidade. Método e objeto dialogam, se ajustam, e não se submete um ao outro. Trata-se de uma razão que visa a um conhecimento da realidade, tanto quanto ao autoconhecimento, ou conhecimento de si; conhecimento que não se reduz à contemplação ou fruição, mas promove uma imersão na realidade interdita pelo conceito tradicional, preservando, ao mesmo tempo, o mistério, o sagrado e o trágico. A linguagem mais apropriada é aquela que “deixa ser”, misericordiosamente, sem impor categorias, permitindo enfim a revelação, ou a “transparência”: uma categoria zambraniana que se refere à percepção dos fenômenos em sua própria aparência e superfície, sem pretender capturá-los com categorias estabelecidas previamente.

---

<sup>18</sup> *“La ética es la medicina del alma”, dice Maimónides, el autor de la más famosa de la Guías, la más clara y ejemplar para definir el género, aunque sólo fuese por el título. Es propio de la Guía considerar la ética como remedio, cosa que la misma ética nunca ha hecho, ocupada en asentarse a sí misma; porque naciendo de la metafísica participa de su pureza”, ( Tradução nossa).*

Em língua portuguesa, não podemos deixar de recordar pensadores como Vicente Ferreira Da Silva, Eudoro de Souza, por um lado e, por outro, Fernando Pessoa e Clarice Lispector, buscando caminhos semelhantes.

## 2.2 OS SENTIDOS DO NASCIMENTO EM MARIA ZAMBRANO

A partir da exposição anterior sobre o percurso filosófico desta autora, sua perspectiva, e seu método, cabe então examinar mais atentamente suas considerações sobre o nascimento. Para tanto, separamos didaticamente dois momentos de abordagem e uma síntese dialética. Já antecipamos, em parte, alguns empregos metaforicamente operantes do termo “nascimento” em Zambrano (81), (88).

Encontramos algumas referências ao tema do nascimento no conjunto da obra da pensadora espanhola em obras de história feminista da filosofia; são observações muito sugestivas, mas breves demais para tomarmos como guia do percurso que estamos fazendo. Por exemplo, Garretas (10) afirma que (e somente que)<sup>19</sup>:

Filósofas como María Zambrano (1904-1991), Hannah Arendt (1906-1975), e Simone Weil (1909-1943) se ocuparam da análise do fato do nascimento na existência humana, indagando por seu sentido, e também questionando o sentido de sua ausência numa ordem sociossimbólica que insiste em nos definir como mortais e, nunca, como nascidas ou nascidos (p. 182).

Tommasi (90), por outro lado, ocupa-se desta pensadora entre outras vozes filosóficas de mulheres do século XX, e lhe dedica um breve ensaio interpretativo, no qual destaca que<sup>20</sup>:

<sup>19</sup> “Filósofas como María Zambrano (1904-1991), Hannah Arendt (1906-1975), y Simone Weil (1909-1943) se ocuparon del análisis del hecho del nacimiento en la existencia humana, indagando en su sentido, y también en el sentido de su ausencia en un orden sociosimbólico que insiste en definirnos como mortales y nunca como nacidas o nacidos.” (Tradução nossa)

<sup>20</sup> “La importancia del tema del nacimiento en María Zambrano indica también su calidad femenina. Para la autora, nacer significa elaborar el significado de la propia existencia y, por consiguiente no coincide simplemente con el origen de la vida, sino que prosigue y se renueva. El uso de figuras, como la del corazón, de las vísceras y del nacimiento, convergen hacia el hilo conductor más persistente y más profundo de la obra de María Zambrano, el de razón poética. Con este concepto, la autora alude a la necesidad de que la razón desencarnada y abstracta beba en fuentes de la creatividad poética, adopte un lenguaje de imágenes y de metáforas.” (Tradução nossa)

A importância do tema do nascimento em María Zambrano indica também sua qualidade feminina. Para a autora, nascer significa elaborar o significado da existência e, portanto, não coincide simplesmente com a origem da vida, mas antes prossegue e se renova. O uso de figuras como a do coração, das víceras, e do nascimento, convergem para o fio condutor mais persistente e mais profundo da obra de María Zambrano, o de razão poética. Com este conceito, a autora alude à necessidade de que a razão desencarnada e abstrata beba nas fontes da criatividade poética, e adote uma linguagem de imagens e metáforas (p. 205), (Sublinhado nosso).

Todavia não encontramos - nos textos que tivemos acesso daqueles que têm estudado a obra de Zambrano nas últimas décadas - uma investigação do tema, um estudo ou ensaio sobre o nascimento como uma questão intrínseca à sua obra, merecedora de análise interpretativa (81), (83), (84), (91), (92), (93), (94), (95), (96), (97).

E como ainda não conhecemos leitores de ambas as autoras que façam um estudo comparativo da temática entre as suas obras, vamos começar com os nossos próprios recursos. Aqui o tom será, portanto, mais ensaístico que dissertativo, e marcado pelo contexto da descoberta em que nos encontramos, e tendo em mente as suas possíveis contribuições para os fundamentos bioéticos, no capítulo 3.

Para tanto, vamos contar com as sugestões que a própria Zambrano nos oferece buscando “tomar emprestado”, por assim dizer, de seus textos, os recursos oferecidos para pensar o nascimento, maximizando-os. O que estamos propondo é começar a tratar o tema em Zambrano do mesmo modo como o tratamos em Arendt, isto é, evidenciando, por meio da variação dos sentidos e das funções que o termo cumpre e opera em seus textos: como categoria política, condição humana, filosofia. E no caso de Zambrano, reconhecemos: como condição humana e filosofia. Por isso, a seguir, reunimos algumas passagens recolhidas em diversos textos da pensadora, para apreciá-los em conjunto.

Adotando esta perspectiva, a primeira coisa que nos chama a atenção é que não apenas variam os termos “nascimento”, “nascer”, mas também aparecem recorrentemente os termos “renascer”, e mesmo “desnascer”. Junto com os sentidos de origem, começo, início, aurora, destacam-se também os fenômenos de separação, trânsito e transcendência. E, quando estes sentidos aparecem, em suas variações, também se instala uma tensão. Mas esta é uma tensão diferente das aporias arendtianas. Em Zambrano, o movimento é mais “dialético”, contrapondo polos positivo e negativo dos significados, conforme vamos apreendendo pela leitura

de seus textos. Estamos seguindo aqui a pista de Fink(30) como a mais promissora para compreender o tipo de fenomenologia praticada por esta autora.

### 2.2.1 Sentidos Positivos do Nascimento

No Prólogo da nova edição de seu livro *Filosofia y Poesia*, de 1987, provavelmente o seu texto mais conhecido, e marco inicial de sua obra autoral, ela agradece ao amigo Octavio Paz a publicação inicial do primeiro capítulo, *Pensamento y Poesia*, ainda em 1939, na revista mexicana *Taller*, que ele então dirigia. Neste Prólogo, Zambrano diz algo sobre o nascimento, sobre o *pathos* do nascimento que lhe ocorre em meio à experiência da nova publicação de seus escritos, e que pode constituir um dos sentidos *afetados* pelo nascimento, existencialmente considerado. O que ela escreve na ocasião da nova edição de seu livro, que se “completou” mais de quarenta anos depois, se refere a isto (98): “Mas agora renasce em mim o tremor do nascimento, como se o estivesse escrevendo agora, e me atrevo a fazê-lo só porque creio que o nascido deve ser recebido, respeitado” (p.11)<sup>21</sup>.

O *pathos* do *renascer*, em Zambrano, parece estar associado ao *repensar* - ao pensamento em ato, que retorna, circularmente, sobre um ponto original - envolvendo também o *tremor* que acompanha toda a expectativa pela acolhida daquilo que nasce. Junto ao tremor, a recepção respeitosa em relação ao *nascido* como um fato consumado do que existe entre nós. Um livro reeditado, revisado, publicado outra vez, e do mesmo modo ainda em espera de si mesmo por meio da leitura dos *outros*. Nascimento e incompletude; renascimento e confirmação de uma existência já nascida.

A positividade em relação àquilo que já é dado (o “nascido”, seja ele coisa como livros, ou pessoas) e a recepção, o respeito em relação a isso, nos sugere a demanda do cuidado – assim como da hospitalidade - onde o nascido é uma presença que se manifesta revelando-se sucessivamente. Positividade do reconhecimento de uma existência fatural afetada pelo *tremor* e *respeito*, que

---

<sup>21</sup> “Mas ahora renace en mí el temblor del nacimiento, como si lo estuviese escribiendo ahora, y sólo me atrevo a hacerlo por creer que lo nacido debe ser recogido, respetado (p.11).” (Tradução nossa)

integram o *pathos* do (re) nascimento, onde a realidade é inicialmente *sentida*, antes de ser conhecida.

Daí a direção do *renascimento*, como aqueles renovados nascimentos que se sucedem a partir do marco de um nascimento original. Guardemos isto, pois nos permite elaborar um contraste fundamental com Arendt. Embora Arendt considere um “segundo nascimento” como entrada no mundo, propriamente dito, diferente do “primeiro nascimento” que se dá na Terra, mas sempre num ambiente próximo, familiar, de modo algum ela parece pensar o nascimento como um trânsito, no *continuum* do renascimento sugerido por Zambrano. Antes, o sentido do nascimento em Arendt aparece como interrupção, ruptura, e um novo começo do princípio – que pode se realizar, ou não.

Vejamos outro aspecto que entendemos ser positivo, no sentido de agregar e desenvolver potências do ser humano compreendido como ou existente vivente, que aparece no contexto da reflexão zambraniana, que brevemente apresentamos antes, sobre as relações entre a filosofia, a poesia e a religião(99)<sup>22</sup>.

Apegados a cultivar discernimentos e diferenças, havíamos esquecido a unidade que reside no fundo de tudo o que o homem cria pela palavra. É a ‘poiesis’, expressão e criação ao mesmo tempo, em unidade sagrada, da qual, por revelações sucessivas irão nascendo, separando-se ao nascer – nascimento é sempre separação -, a Poesia em suas diferentes espécies, e a Filosofia (p.149),

A positividade que identificamos aqui é mais sutil, pois se refere à *criação*, enquanto *individuação* de formas objetivas que se revelam no ato criador. Embora a unidade pareça mais positiva do que a separação e o discernimento, no texto, a individuação, a singularidade é o preço da revelação, enquanto uma “criação objetiva”. O interessante é que começa a ficar clara a tensão – neste caso entre a unidade e a separação, o mesmo e o diferente – entre os sentidos positivo e negativo do nascimento. Como se pode observar, este parece ser um modo de operação do pensamento filosófico-poético de María Zambrano.

Também cabe destacar que entre ruptura, interrupção e quebra (Arendt), e separação (Zambrano), há um modo de entendimento comum dos começos, em sua

---

<sup>22</sup> “Apegados a cultivar discernimientos y diferencias, habíamos olvidado la unidad que reside en el fondo de todo lo que el hombre crea, por la palabra. Es la ‘poiesis’, expresión y creación a un mismo tiempo, en unidad sagrada, de la cual por revelaciones sucesivas, irán naciendo, separándose al nacer – nacimiento es siempre separación -, la Poesía en sus diferentes especies y la Filosofía (p.45).” (Tradução nossa).

novidade e distinção. Mas Zambrano parece mais atenta às semelhanças, do que às diferenças, entre os fenômenos. Talvez por isto uma esteja mais à vontade para operar com distinções, enquanto a outra busque a unidade (metafórica) entre as distinções.

Numa terceira passagem, a seguir, o nascimento aparece como sinônimo de “aurora” (também “albor”, em outras passagens) e talvez contenha os elementos mais positivos e próximos de Arendt, na medida em que se referem ao começo, e à potência de uma nova realidade que fazemos vir ao mundo.

Os sentidos que verificamos a seguir são mais intimamente vinculados com a morte (o outro lado do nascimento), indicando um vínculo entre estas duas dimensões ou “verdades da vida”, o que alimenta uma oscilação entre a positividade e a negatividade dos significados. “*Nascimento e morte, aurora e anoitecer, são os instantes do processo vital mais promissores*”, afirma Zambrano, e prossegue (100):

A ilimitação do nascimento e esta liberação que se produz no instante anterior a toda morte, têm uma grande semelhança; são os instantes de máxima liberdade em que se manifesta, em uma pura presença, esta realidade que, enquanto dura é o que é propriamente vida, está encerrada em uma forma. Nascimento e morte consistem em destruição de uma forma, trânsitos (p.149)<sup>23</sup>.

Observe-se o vínculo *por semelhança* entre o nascimento e a morte, caracterizado na passagem acima como “trânsito de formas”, transformação. E sublinhamos: a sua *ilimitação e liberdade*, que se distinguem da *liberação* que acompanha a morte. O caráter ilimitado e expansivo do nascimento, assim como o aspecto liberador, e igualmente transformador, da morte, são características *existencialmente* destacadas pela autora, no que se refere às formas próprias da liberdade: um princípio, um começo, mas também um fim, sua realização e liberação. A liberação de um ente, na medida em que deixa de ser (morte), ou começa a ser por si mesmo (nascimento). Num movimento (trânsito) que não apenas desfaz uma forma, mas também a performa.

“*O que é propriamente vida*”, nos diz Zambrano, é o trânsito entre nascimento (aurora) e anoitecer (morte), intensificado em seus momentos máximos, mas também presentificados em toda a vida *entre* o nascimento (início) e a morte (fim).

---

<sup>23</sup> “*Nacimiento y muerte, aurora y anochecer, son los instantes del proceso vital más prometedoros. La ilimitación del nacimiento, y esa liberación que se produce en el instante anterior a toda muerte, tienen una grande semejanza; son los instantes de máxima libertad, en que se manifiesta en una pura presencia esa realidad que, mientras dura lo que es propriamente vida, está encerrada en una forma. Nacimiento y muerte son destrucción de una forma, tránsitos*”. (Tradução nossa).

Os extremos da vida participam da vida mesma, de toda a vida, em maior ou menor grau, enquanto ela durar, (*trans*)*formando-a*.

### 2.2.2 Sentidos Negativos do Nascimento

Apresentamos a seguir o que denominamos como os sentidos negativos do nascimento, examinando o que contrapõem às considerações anteriores sobre os sentidos positivos do nascimento. María Zambrano identifica o “horror ao nascimento” como um *pathos* arcaico, vinculado à experiência do sagrado, nas origens da cultura Ocidental (101):

O fato da cultura humana se funda na esperança, e a esperança revela um nascimento incompleto em uma realidade inadequada e ainda hostil. Isto é coisa que se faz visível em algo prévio a toda filosofia, a toda ciência, e é algo que é comum a todas as religiões – verdadeiramente religiões – e que se pode encontrar, também, nos mitos da antiga Grécia e, sobretudo, nas almas que acudiam aos ritos de purificação e no horror do nascimento. O homem tem sentido horror de seu próprio nascimento, e nostalgia de um mundo melhor perdido, seja chamado de “Paraíso”, ou ‘Idade de Ouro’, ou ainda, se manifesta em uma origem divina do homem, como no mito de Dionísio e dos Titãs; em qualquer fábula ou relato sagrado, respira o duplo sentimento que tem a criatura quando parece despertar aqui embaixo: horror de haver nascido, nostalgia do que foi perdido (p.105)<sup>24</sup>. (Sublinhado nosso)

O “*horror ao nascimento*” como um fato da cultura Ocidental é, também, um fato existencial presente nas primeiras considerações filosófico-poéticas da antiguidade vinculadas aos mitos e rituais religiosos. Este fato fundamental diz respeito à consciência da existência de cada existente, suas angústias, aberturas, e escolhas, como indeterminações ou possibilidades. A questão “por que há o ser, e não o nada?” emerge dessa experiência primordial. Como dizia o poeta, na ambiguidade da linguagem que a consciência *sentinte* busca expressar: “*Não ter*

<sup>24</sup> “*El hecho de la cultura humana se funda en la esperanza, y la esperanza revela un nacimiento incompleto en una realidad inadecuada y aun hostil. Cosa que se hace visible en algo previo a toda filosofía, a toda ciencia, algo que es común a todas las religiones – verdaderamente religiones -, y que se encuentra también en los mitos de la antigua Grecia y, sobre todo, en las almas que acudían a los ritos de purificación y en el horror del nacimiento. El hombre ha sentido el horror de su propio nacimiento al mismo tiempo que la nostalgia de un mundo mejor perdido, se llame de Paraíso, Edad de Oro, o se manifieste en un origen divino del hombre, como en el mito de Dionisos y los Titanes; en cualquiera fábula, o relato sagrado, alienta el doble sentimiento que tiene la criatura cuando parece despertar acá abajo: horror de haber nacido, nostalgia de lo perdido.*” Comentário: *Grecia* é a palavra que está no texto original, um termo relativo ao antigo mundo grego. (Tradução nossa)

*nascido está acima de qualquer significado expresso em palavras; mas depois que a vida aparece, o que de melhor se pode fazer por ela, é fazê-la retornar o mais rapidamente possível ao seu lugar de origem” (p.224), (54).*

Poderíamos considerar essa antiga ideia como uma chave de leitura, uma raiz da cultura Ocidental acerca da dificuldade em pensar o nascimento? Teria Zambrano encontrado o *pathos* originário que anima e mobiliza essa persistente resistência a pensar o fato de ter nascido, em suas origens imemoriais, e nos ritos sagrados de nossa civilização? De todo modo, não lemos Arendt na perspectiva dos afetos (*pathé*) cultivados em preconceitos que nos impedem de pensar um tema como a questão do nascimento. Mas é possível retomar a leitura de Arendt considerando o acento que Zambrano imprime na consideração deste tema, como veremos adiante (2.3 A Metáfora em Hannah Arendt e María Zambrano : em que sentido o nascimento é uma metáfora ?).

Retomando a passagem anterior, observamos que o sentimento de nostalgia, associado a um passado perdido, seja ele imaginado como o Paraíso, ou numa Idade de Ouro da existência humana, um lugar imaginado sem sofrimento, e onde reina a harmonia entre todas as coisas, parece conservar em si mesmo um duplo sentido, positivo e negativo.

Segundo Zambrano, há pelo menos duas atitudes possíveis em relação ao “horror do nascimento” (101):

Diante deste horror [a criatura] descobre duas saídas: *desnacer* à maneira de Budha e todas as religiões que querem, diante de tudo, apagar o fato do nascimento e anulá-lo. Ou existir, nascer de novo, ser engendrado novamente, que é de onde saiu toda a cultura Ocidental, desde a Grécia. A Filosofia, na Grécia, ocupou-se de engendrar ao homem, fazendo-o nascer para a consciência, como é visível em Sócrates, Platão e Plotino; também nos estoicos e em toda a Filosofia de preparação para a morte, pois o “estar maduro para a morte”, de Platão e dos estoicos, não é senão um segundo nascimento (p.105-106)<sup>25</sup> .(Sublinhado nosso)

As duas atitudes indicadas na passagem acima – “desnacer”, ou “nascer de novo” - pedem uma explicitação, na falta de uma explicação melhor. Se pensarmos em que consiste o “desnacer”, esta palavra *bárbara* empregada pela autora, e o que

<sup>25</sup> “... ante este horror descubre dos salidas: desnacer a la manera de Budha y todas las religiones que quieren ante todo borrar el hecho del nacimiento y anularlo. O existir, nacer de nuevo, ser engendrado nuevamente; de donde ha salido toda la cultura occidental, desde Grecia. La Filosofía en Grecia trata de engendrar al hombre, haciéndole nacer a la conciencia, como es visible en Sócrates, Platón y Plotino; también en los estoicos y en toda la Filosofía de preparación para la muerte, pues el “estar maduro para la muerte” de Platón y los estoicos, no es sino un segundo nacimiento (...).” Destaque da autora ao termo “desnacer” e a expressão entre aspas. (Tradução nossa)

significa “à maneira de Buda”, e do budismo que se desenvolveu a partir dele, sem fazer uma digressão até o Oriente para esclarecer o que está sendo pressuposto pela autora, como faz Maillard (93), podemos inferir que, pelo contraponto apresentado, se trata de uma atitude que consiste em “apagar” o fato do nascimento e “anulá-lo” – ou *(des)existir* - o que é mais radical, embora ainda próximo do sentido de velar ou ocultar o nascimento pela consciência.

Pois a crença na reencarnação (não necessariamente budista, e não necessariamente oriental), o “poder renascer continuamente” em muitas *outras* vidas, ao contrário da crença em uma só vida intensificada em sua unicidade biográfica ou autobiográfica, dimensiona de modo distinto o fato existencial do nascimento. É como se a crença em muitas vidas banalizasse o nascimento e a morte individual, na esperança de uma continuidade pessoal em retornos sucessivos de um mesmo ser ao mundo sem, contudo, consumir-se.

Evitando entrar no mérito do contraponto cristão à crença religiosa especificamente budista que acompanha o comentário feito por Zambrano, atenhamo-nos ao que interessa em nossa investigação, que é o sentido mundano e singular de um nascimento, conforme já destacamos em Arendt. Também em Zambrano aparece agora a expressão “segundo nascimento”. Mas terá esta expressão o mesmo sentido político que encontramos em Arendt?

Zambrano atribui à filosofia ocidental, em sua *meditatio mortis*, e à máxima da vida do filósofo como uma “preparação para a morte”, a condição de possibilidade de um segundo nascimento - o renascimento - como um “nascer de novo” pelo despertar da *consciência*. Nascer de novo, pela reflexão, pela consciência de si, e de sua humana existência no *cosmos* é um projeto de distinção do filósofo como indivíduo, que entra na realidade pela razão, em busca da verdade da vida. Um projeto desse tipo exige uma dedicação que parece, paradoxalmente, afastar o filósofo do mundo e dos demais, em sua meditação solitária, voltando-se para si mesmo (*solus ipse*). Então o sentido deste “segundo nascimento”, como filósofo, não é o mesmo sentido político que Arendt lhe confere : encontramos aqui uma diferença fundamental entre as suas abordagens.

Pois, se em Arendt o nascimento aparece como categoria política que se *contrapõe* ao pensamento metafísico – a *meditatio mortis* por excelência - em Zambrano o nascer de novo, o renascer, *provém* da metafísica, pelo “despertar da consciência” (recordando Merleau-Ponty, “o filósofo é o homem que desperta e

fala”). A compreensão existencial do nascimento como realização política (Arendt) ou filosófico-poética (Zambrano) nos leva a pensar que Zambrano talvez seja, neste sentido, mais heideggeriana do que Arendt.

Podemos pensar que reside aí a diferença fundamental do nascimento compreendido como início, começo, princípio, em Arendt; e o sentido mais místico do renascer como um despertar que, em Zambrano, está associado a um processo de engendramento de si mesmo, autocriação, *autopoiesis*. Uma diferença entre a política e a estética, mas com o fato da liberdade como condição deste processo. Pois estar com os outros, tomar a iniciativa, agir em conjunto, é manifestação de liberdade em Arendt; assim como se manifesta a liberdade na escolha fundamental que alguém possa fazer entre “desnacer” ou “renascer”, engendrando-se a si mesmo, em Zambrano. Escolhas nada simples, e decisivas, entre possibilidade e realidade, desejo e ignorância

A dialética zambraniana busca acompanhar as facetas desta aventura da humanização no exercício da liberdade, em seus desenganos e desmedidas, em seus sonhos e em seu despertar (101):

A história da criatura humana, partindo do horror ao nascimento, é uma luta entre o desengano e a esperança, entre realidades possíveis e sonhos impossíveis, entre medida e delírio. Porém, às vezes, é a razão que delira. Quando chega a embriaguez do delírio, se torna necessário despertar, voltar a despertar. O despertar da filosofia foi primeiramente “entrar na razão”. Mas quando é a razão que se embriagou, o despertar é “entrar na realidade”; talvez seja então o momento de recordar, fazer história, percorrendo as atribulações, e a experiência (p.114)<sup>26</sup>, (Sublinhado nosso).

Como em Arendt, a tensão entre a esperança e o temor, entre a ação e o pensamento (consciência, em Zambrano, compreensão e juízo, em Arendt) exige uma racionalidade sensível aos acontecimentos que nos surpreendem ou que escapam ao cálculo das probabilidades. Tal racionalidade, *à posteriori*, tem a tarefa de pesar e ponderar o que estamos fazendo, as consequências que escaparam ao cálculo, ao sonho, e ao controle. Uma razão capaz de observar, escutar e nomear as novas realidades, em seu aparecimento. Este tipo de razão, que Zambrano descreve aqui como o despertar da consciência, é a razão poética. Em Arendt, verificamos

---

<sup>26</sup> “*La historia de la criatura humana partiendo del horror al nacimiento es una lucha entre el desengaño y la esperanza, entre realidades posibles y ensueños imposibles, entre medida y delirio. Pero a veces, es la razón que delira. Cuando se llega a la embriaguez del delirio se hace necesario despertar, volver a despertar. El despertar de la filosofía fue primeramente “entrar en razón”. Cuando se llega a la embriaguez del delirio se hace necesario despertar, “entrar en la razón”. Mas, cuando la razón se ha embriagado, el despertar es “entrar en realidad”; tal vez sea por el momento hacer memoria, hacer historia, recoger de las tribulaciones, la experiencia*”, (Tradução nossa).

que corresponde à faculdade de julgar. É pela narrativa da lembrança, e pela memória dos acontecimentos, na retomada da experiência “fazendo a história” como atividade narrativa, compreensiva, articuladora entre fatos e sentidos que podemos “entrar na realidade”, tanto em Arendt, quanto em Zambrano (39), (43), (72), (73), (71).

As histórias são “feitas”, de muitos modos, como narrativas de ficção e de não ficção, como biografias e autobiografias, e como história dos povos e sociedades. Contar histórias nos permite reconstruir a experiência, e julgá-la. Assim nos humanizamos.

### 2.2.3 Dialética dos Sentidos Positivos e Negativos do Nascimento

O exame das oscilações entre positividade e negatividade dos sentidos inerentes ao nascimento humano no pensamento de Zambrano revela um movimento que produz contraste e reunião entre aspectos dinâmicos da experiência, recuperados desde as mais diversas áreas da cultura, tais como : a literatura, a filosofia, a religião, e a ciência. Aproximando as bases culturais comuns entre a filosofia e a religião Ocidental, a autora afirma que (101):

Filosofia e Religião não se distinguem totalmente, porque uma é depositária da esperança e outra de seu amargo despertar. Na verdade, sempre haverá entre elas este matiz, especialmente se considerarmos algumas de suas espécies mais extremas, tal como a Filosofia estoica e a religião cristã. Por que há algo prévio, que já dissemos: o querer desnascer e o querer renascer. Há uma religião do desnascer e do renascer. Há uma Filosofia do renascer, duvidamos que haja uma do desnascimento (p.113) <sup>27</sup>.  
(Sublinhado nosso)

É necessário perguntar, mesmo que ainda não seja possível responder completamente: por que não pode haver uma “*filosofia do desnascimento*”? Por que a filosofia é essencialmente consciência, entrada na razão, lucidez, desengano? Por que não pode haver uma filosofia, propriamente dita, do delírio? Seria uma contradição em termos? Ou, ainda: por que o “desnascer” indica uma atitude

<sup>27</sup> “Y es que Filosofía y Religión no se distinguen del todo, por ser la una depositaria de la esperanza y la otra su amargo despertar. Siempre en verdad habrá entre ellas este matiz, especialmente si se toman algunas de sus especies extremas, tal como Filosofía estoica y Religión cristiana. Por que hay algo previo, que ya dijimos: el querer desnacer o el querer renacer. Hay religión del desnacer y del renacer. Hay una Filosofía del renacer, dudamos que la haya del desnacimiento.” (Tradução nossa)

fundamentalmente religiosa, e não filosófica? Pois se o termo “desnascimento” está associado com aquela atitude, indicada antes, de “apagar o fato do nascimento e anulá-lo”, então, é coisa que se pode fazer somente como uma crença, mas não como uma ideia, no registro da razão, e se trata, obviamente, de delírio, e não mais de filosofia.

“Delírio” é uma categoria importante em Zambrano, e o termo já apareceu na citação anterior. A tensão entre o delírio e a razão, em Zambrano, inclui, como se pode perceber, um terceiro elemento, a realidade. Porque “apagar e anular” o *fato* do nascimento não atenta somente contra a razão, mas também contra a realidade. O nascimento, aqui, é um fato reconhecido e assumido em toda a sua positividade e irreversibilidade (98).

Sem avançar mais na abertura de novas questões, resta ainda uma observação: o “desnascimento” poderia ser uma *figura da morte*? Pois se a morte se opõe ao nascimento, o “desnascimento” se opõe a quê? Percebemos que são ordens distintas, a do nascimento, e da morte; e a do “renascer,” e do “desnascer”. Zambrano aproximou o desnascer e o renascer da filosofia e da religião, pela via do *querer* (vontade, desejo). Há uma forma de renascimento, culturalmente conhecida, que Zambrano indica como a entrada na consciência : a filosofia. É possível fazer filosofia como um projeto de preparação para a morte, e é mesmo possível buscar a morte sem fazer filosofia. Mas não é possível, para um vivente, deixar de ter nascido – com ou sem filosofia. A liberdade humana não alcança fazer-se *desnacer*, ou anular o fato de ter nascido, enquanto uma realidade fundamental e mesmo, fundante, embora possa criar um sentido que pretenda anular este fato. Isto é o que Zambrano identifica na religião(101), e o que Hannah Arendt identifica na ideologia totalitária (43).

Assim, entendemos que a reflexão sobre o nascimento proposta por Zambrano encontra a sua melhor síntese na expressão “filosofia do *renascer*” (e não do renascimento, nem mesmo da natalidade). Segundo o modo de pensar de Zambrano, o verbo parece privilegiado em relação ao nome. O que importa é que a consideração do nascimento em Zambrano, assim como Arendt lhe confere um novo estatuto de condição mais geral da existência humana, por meio desta singular condição de seres nascidos, iniciadores, natais. Em ambas as pensadoras, não é exclusivamente a condição *mortal* que nos singulariza, que nos torna únicos, mas a

sua correspondente condição *natal*, ainda não suficientemente pensada pela tradição filosófica.

Aproximando as distintas abordagens filosóficas sobre o nascimento de nossas autoras, elas bem que poderiam ser entendidas, em alguma medida, como *filosofias da esperança* (p.17), (83)<sup>28</sup>, que acompanham e respondem aos temores que surgem em “tempos sombrios”, época de crise onde se situam, e desde onde emerge a reflexão das pensadoras. A atenção ao tema da “crise” no cenário político e espiritual de onde emergem as reflexões de Arendt e de Zambrano, sobre o século XX, é um traço comum entre elas (39), (43), (53), (17).

Em seus textos, o tratamento da crise é acompanhado de uma consideração da esperança, que advém, precisamente, da condição de natalidade. Em Arendt, a esta condição correspondem não apenas os novos e singulares seres humanos que vêm ao mundo, quanto os começos que adentram o mundo por meio da ação e da fala na convivência plural. Também o *amor mundi* - a gratidão fundamental pelo fato de sermos do mundo, onde nos tornamos quem somos - tem relação com a esperança. Há em Arendt uma triangulação entre natalidade, *amor mundi* e esperança (42), (51), (67), (68).

Para Zambrano, inspirada por Ortega y Gasset e Miguel de Unamuno, a paixão da esperança encontra as suas raízes na confiança fundamental do ser humano em sua conexão com o mundo e o tempo, em sua abertura para o real(101).

A esperança é fome de nascer totalmente, de levar à plenitude o que levamos somente em projeto (...). Por isso temos tempo, estamos no tempo, pois não teria sentido nos consumirmos nele, se já estivéssemos totalmente forjados, se houvésssemos nascido inteiros e acabados. Esperança que dá o caráter agônico à vida humana, sua ânsia jamais satisfeita, seu esforço sem limite, pois nenhum trabalho é suficiente para satisfazer plenamente esta esperança que geme: ‘porque sabemos que todas as criaturas gemem a uma, e ainda estão de parto até agora’, disse São Paulo (...). O fato é que o homem não está inteiramente nascido (p.104)<sup>29</sup> (Sublinhado nosso)

<sup>28</sup> A expressão é de Ana Bundgård, Op.cit., p. 17 “*En ese sentido, podría afirmarse que el pensamiento zambraniano es filosofía de esperanza ante una crisis que culminó, a nivel histórico, con la segunda guerra mundial y, a nivel personal, y en esos mismos años, al adquirir nuestra autora conciencia de que el exilio era ya irreversible.*”

<sup>29</sup> “*La esperanza es hambre de nacer de todo, de llevar a plenitud, lo que solamente llevamos en proyecto (...). Por eso tenemos tiempo, estamos en el tiempo, pues no tendría sentido consumirnos en él, si ya estuviésemos forjados del todo, si hubiésemos nacido enteros y acabados. Esperanza que da el carácter agónico a la vida humana, su ansia jamás satisfecha, su esfuerzo sin límite, pues ningún trabajo es suficiente para colmar esta esperanza que geme: “porque sabemos que todas las criaturas gemen a una, y aun están de parto hasta ahora”, dice San Pablo”(...). “El caso es que el hombre no está enteramente nacido.” (Tradução nossa)*

Esperança e nascimento são duas atividades contínuas, e dois aspectos fundamentais da existência humana, em sua indeterminação e incerteza que, todavia, nos move e impulsiona na vida. Daí o caráter *agônico* da esperança em Zambrano, e também da política, em Arendt.

Esperança e *criação* em Zambrano, esperança e *início* em Arendt, são aspectos do nascimento; e os nascimentos são manifestações de realidades emergentes, modos de ser do humano que mobilizam a reflexão. São pensadoras que esperaram amorosamente o inesperado. Atitude receptiva, de expectativa e atenção; mas também de atividade, que se dá pela compreensão. “*Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso (p.63)*”, já dizia Heráclito, sugerindo, assim, uma atividade da esperança (102).

A contribuição das filósofas para pensar o nascimento também poderia ser nomeada como *filosofias da natalidade*, para usar uma expressão da própria Arendt (p.267), (48) e empregada por Bowen-Moore para designar a reflexão filosófica de Arendt (48) (51).

Entretanto, para reunir comparativamente o pensamento de Zambrano e de Arendt em relação ao tema, o mais adequado seria designar as suas reflexões como “filosofias do nascimento” uma vez que é em torno do nascimento, como uma dimensão constitutiva da existência humana, que se desenvolve o exame atento das autoras, burilando categorias, conceitos, termos e metáforas. Daí a escolha da primeira parte do título de nossa tese, “pensar o nascimento”, na medida em que resume e reúne as suas contribuições ao tema.

E deste modo, podemos indicar mais precisamente a figura que a esperança assume nos textos de ambas as autoras, e a dignidade filosófica que o tema do nascimento adquire em suas reflexões. Considerando o nascimento em seu sentido de “milagre”- um sentido resgatado por Arendt do contexto religioso para o contexto ontológico, em sua investigação hermenêutica da condição humana da política - poderíamos nomear esta filosofia, ou este filosofar, este específico exercício do pensamento filosófico, como uma tentativa de reflexão sobre a *exceção*, o *extraordinário*, a *contingência*, a *espontaneidade*, a *pluralidade* e a *singularidade* radical de certos eventos únicos: a emergência de algo novo que aparece já engendrando uma reconfiguração da trama que designamos como “realidade” (48), (62), (103), (104).

Sendo assim, a “filosofia do nascimento” que as autoras inscrevem na filosofia é uma reflexão sobre a liberdade humana, a transcendência na existência enquanto algo inaugural, posto no mundo por meio da atividade humana, seja isto entendido como um começo (Arendt), ou como criação (Zambrano). Neste sentido, a filosofia que as autoras praticam contrapõe-se à tradição filosófica que se caracteriza como uma reflexão sobre o universal como algo necessário, previsível, determinante, que pode ser formulado como regra ou a lei e, portanto, explicável e controlável. Suas filosofias do nascimento não substituem a tradição; é *com* e *contra* a tradição que o pensamento das autoras se desenvolve, redimensionando e promovendo um alargamento da compreensibilidade do real, de modo a incluir aqueles aspectos tradicionalmente excluídos como ônticos, particulares, extraordinários, menores, ou casuísticos.

Um filosofar nestes termos parece quase um paradoxo. Do mesmo modo que é um paradoxo uma filosofia do nascimento e do nascer (contingência), se considerarmos o privilégio filosófico da reflexão sobre a morte (necessidade). A morte que, de muitas formas, foi usada pelos filósofos como medida do valor da vida. E talvez seja disso mesmo que se trata: uma virada, um giro para outra perspectiva do pensamento em torno do paradoxo de uma consideração da liberdade como imprevisibilidade, iniciativa, espontaneidade, novidade. Isto pode gerar, por sua vez, desdobramentos em reflexões ontológicas, éticas e epistemológicas bem interessantes.

Na obra das autoras, há uma atenção à singularidade do ser humano. Em Zambrano, ela aparece na dialética entre o *indivíduo* e a *pessoa*, sendo que o indivíduo é uma realização *autopoietica*, uma produção de si mesmo. Seja literariamente, artisticamente, politicamente, incluindo a consideração da autora sobre as condições históricas para a realização da individuação de *alguém*, conforme se lê em *Persona y democracia* (105).

Em Arendt, a singularidade (unicidade) se manifesta na convivência humana plural, e na dimensão pública, onde a liberdade pode ser exercida de um modo ativo, visível e dizível. A liberdade aparece em ações e discursos que podem ser lembrados em histórias exemplares dos acontecimentos que ocorrem na teia de relações humanas, com uma atenção ao particular e único, do novo que vem ao mundo. O tema da biografia é importante em Arendt, como o da autobiografia é

relevante em Zambrano, como já destacamos. Este ponto de cruzamento entre elas é relevante não apenas pela contraposição de estilos e teses sobre a intersubjetividade, e o autoconhecimento possíveis, mas também pelas aproximações que podem ser feitas em relação ao entendimento da singularidade de cada um em sua relação com os demais, sempre considerando o fato fundamental do nascimento como um princípio de nossa existência, condicionando a nossa vida e as nossas atividades(39), (86).

Ao dizer o nascimento, nomeando-o, abre-se também a possibilidade de pensar os significados que o acompanham. “*Todas as metáforas criadas com base nas semelhanças tiradas dos corpos, significam trabalhos de mentes abstratas que devem ser as dos tempos nos quais se começaram a burilar as filosofias (p.169)*” diz Giambattista Vico (87). E com ele dizemos que, pensar o nascimento em filosofia, pensar o aparecimento que somos entre outros seres e coisas que também aparecem (de diversos modos), implica em repensar os significados amalgamados e já construídos em torno de uma experiência que conserva em si algo de tosco, primitivo, sensível, passional, tanto quanto inaugura, amplia e acumula algo inteligível, significativo, polissêmico e abstrato.

Cabe então, para finalizar este capítulo, uma breve consideração sobre o papel das metáforas na reflexão em torno do nascimento, levando em conta a abordagem do tema na bioética (capítulo 3).

### 2.3 A METÁFORA EM HANNAH ARENDT E MARIA ZAMBRANO: EM QUE SENTIDO O NASCIMENTO É UMA METÁFORA?

Nosso senso comum acadêmico logo recorda uma máxima, cultivada no espírito do rigor científico: a literatura é ambígua, imprecisa, polissêmica, como a linguagem comum que compartilhamos. Nisto consiste a sua graça e beleza – nas horas de lazer! Mas o trabalho científico é o contrário disso, é sério! Cultiva a precisão e o rigor que, tornando mais claros e precisos os termos, permitem o conhecimento especializado, que é coisa séria e grave, não lazer. São duas esferas distintas da vida, e dois usos completamente diversos da linguagem (para o

conhecimento e para o lazer). Estamos de acordo com este pressuposto acadêmico?

Em geral, a metáfora é entendida como uma figura de linguagem onde ocorre a “transferência de significado”, segundo Abbagnano. Seguindo a definição de Aristóteles, “*a metáfora consiste em dar a uma coisa um nome que pertence a outra coisa: transferência que pode realizar-se do gênero para a espécie, da espécie para o gênero, de uma espécie para outra ou com base numa analogia (p.667)*”, (106)<sup>30</sup>. É certo que o pequeno verbete sobre a “metáfora” remete a um outro termo, bem mais amplo, a “linguagem”. Os dicionários de filosofia não são muito generosos com o verbete “metáfora”. Alguns nem o incluem, como é o caso de um importante dicionário filosófico como o de André Lalande, que citamos anteriormente, em nota, a propósito do uso filosófico do termo “milagre”(103).

Há inúmeros trabalhos sobre a *metáfora* na filosofia contemporânea. É um tema arcaico que não dá mostras de esgotar-se ; talvez, justamente, por seu profundo enraizamento na linguagem (107), (108), (109), (110). Considerando os aportes de Arendt e de Zambrano, examinaremos em que sentido o nascimento pode ser considerado uma metáfora, bem como o entendimento das autoras acerca da metáfora, em sua própria atividade de pensamento.

Pois bem, em que medida se pode dizer que há um sentido *literal* e um sentido *metafórico* operando no modo como Arendt considera a questão do nascimento – um *primeiro nascimento* como aparecimento físico original e um *segundo nascimento* como aparecimento de alguém por meio de palavras e atos? Em que medida a natalidade, tomada como a categoria central do pensamento político, ou considerada como uma condição da existência humana, pode ser entendida como uma *metáfora*? Pois não é o fato do nascimento humano, justamente, a referência a um acontecimento? Não é a ação humana a confirmação do nascimento e, por mais breve que seja a sua realização, uma manifestação tangível no mundo?

Mas será preciso recorrer a uma base literal, concreta, ou a uma concepção realista da linguagem<sup>31</sup> como faz Cavarero (12), para que a metáfora se torne um

---

<sup>30</sup> Abbagnano, N. Op. Cit. p.667, *Apud* Aristóteles: **Poética** (21, 1457 b7).

<sup>31</sup> Isto é o que sugere Adriana Cavarero, em seu artigo “Decir el nacimiento” Op.cit. Referindo-se ao “*principio de realidad que el nacimiento funda*”, e “*la categoría arendtiana de nacimiento como enraizamiento de hecho, y, por tanto, real, de sujeto singular concreto*” (p. 130), e definindo real como

problema de *referência*, e não apenas, de *sentido*? Até agora, não encontramos nenhuma passagem em que, explicitamente, Arendt afirme que “a natalidade é uma metáfora” para dizer a ação e a liberdade. Em todas as expressões sobre a natalidade, em todos os sentidos associados a ela, algo sempre é dito, não *como se fosse*, mas *como sendo* assim, isto é, como uma afirmação *ontológica*. Portanto, o caminho para chegar à conexão entre nascimento e metáfora, em Arendt, será feito pelos dois lados, pelo que é dito da “natalidade” e pelo que é dito da “metáfora”, por meio de uma concepção de linguagem, pensamento e realidade.

A questão da metáfora vincula-se à questão de poder dizer algo literalmente, em um sentido único, inequívoco, ou de poder dizer algo em múltiplos sentidos, ou, ainda, dizer um mesmo sentido de muitas coisas distintas, seja pela abstração do pensamento, seja pela polissemia constitutiva da linguagem. Isto coloca em jogo a pretensão ao rigor epistemológico, e redimensiona o rigor possível no conhecimento em suas relações com o ser, a verdade e a unidade, diante da insistente multiplicidade do ser que aparece para distintos espectadores (107), (108), (109), (110).

Estes aspectos do problema não comparecem aqui apenas pelo seu vínculo histórico com o problema da metafísica, da política e da poética. O *que* podemos dizer e *como* podemos dizer o *ser* das coisas, os recursos da linguagem para pensar o que nos surpreende e mobiliza, ou para informar, comunicar, explicar, encantar, surpreender, seduzir e mobilizar os demais, na convivência humana, é algo que intriga e interessa à humanidade, desde que a linguagem, em seu sentido mais amplo, existe.

As reflexões de Arendt sobre a metáfora aparecem mais sistematicamente (mas não exclusivamente) em *A Vida do Espírito*, o último e inacabado trabalho da autora. Em seu primeiro volume, *O Pensar*, encontramos uma referência a Locke (*Ensaio Sobre o Entendimento Humano*), que ela primeiro critica, para depois atualizar (48):

---

o que “*es lo que de hecho es, precisamente tal y como es, siempre y no de otra manera en este nuestro mundo, visible y compartible*” (p.146). Cavarero afirma que há um duplo realismo, político e linguístico, em Hannah Arendt.

As palavras que usamos em linguagem estritamente filosófica também são invariavelmente derivadas de expressões originalmente relacionadas com o mundo tal como ele é dado aos nossos cinco sentidos, de cuja experiência elas são, então, como registrou Locke, “transferidas” – *metapherein*, transportadas – “para significações mais abstrusas, passando a representar ideias que não chegam ao conhecimento de nossos sentidos.” Só por meio de tal transferência poderiam os homens “conceber aquelas operações que experimentam em si mesmos e que não aparecem externamente aos sentidos”. Locke apoia-se aqui no velho pressuposto tácito da identidade entre alma e espírito, segundo o qual ambos se opõem ao corpo em virtude da invisibilidade que os caracteriza (p.25-26), (48) (Destaques da autora)

A partir daí, Arendt recupera uma distinção entre alma (em latim, *anima*; e grego, *psique*) e espírito (em grego, *logos*; e latim, *ratio*), onde a alma aparece claramente vinculada ao corpo, sede das sensações internas e externas, emoções e paixões. Embora “ancorada” nele, o transborda, pois a linguagem da alma é uma linguagem expressiva, *ainda não* metafórica, segundo Arendt. As atividades espirituais, por sua vez, estão vinculadas ao pensamento, “*são concebidas em palavras antes mesmo de serem comunicadas*”, escreve Arendt: “*é inconcebível pensamento sem discurso (p.26)*” E o pensamento, que se comunica pela fala e pelo discurso, encontra os sentidos (audição, visão) e usa os órgãos do corpo para se comunicar. Todavia, aquilo mesmo que comunicam – amor e ódio, vergonha e inveja, justiça e injustiça, beleza e verdade – não se encontram em nenhum órgão corporal específico (48).

Recorrendo a Merleau-Ponty, Arendt parece concordar que “*o pensamento é fundamental porque não está fundado em nada*” (p.28), e também que “*é não fundamental, porque com ele não chegamos a um fundamento no qual possamos nos basear e permanecer. Por princípio, o pensamento fundamental não tem fundo. Ele é, se se quiser, um abismo*” (p.28), (48).

É o “reino do pensamento”, este reino abissal, que se manifesta no discurso e na fala, e que nos provê de metáforas, em seu anseio pelo significado. “*A linguagem dos animais*”, diz Arendt, nesta passagem (mas também em outros textos, como nas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*) “*- sons, sinais, gestos – serviria bastante bem para as nossas necessidades imediatas, não só de autopreservação e preservação da espécie, como também para tornar evidentes as disposições da alma (afetos e sensações). Não é a nossa alma, mas o nosso espírito que exige o discurso (p.76), (48)*”.

O pensamento procede nomeando e relacionando sentidos, e deste modo, significa as nossas experiências, e não apenas as comunica. Nomear: “*O puro*

*nomear das coisas, a criação das palavras, é a maneira humana de **apropriação**, e, por assim dizer, de des-alienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como um recém-chegado, como um estranho*, (p.77), destaque da autora. Relacionar: “*Toda metáfora descobre uma percepção intuitiva de similaridades em dessemelhanças*” e, segundo Aristóteles, *é exatamente por isso que ela é um “sinal de gênio”, “de longe a maior de todas as coisas (p.79), (48)”*.

Símbolos, analogias, correspondências, metáforas, o reino do pensamento é habitado pelos que o *fundaram*, mas também pelos que o *preservam*; primeiro, os poetas, depois, os filósofos; e, na medida em que pensam, e não simplesmente buscam conhecer, os cientistas(48). “*A filosofia – é razoável admitir – foi à escola de Homero para imitar-lhe o exemplo (p.83)*”, diz Arendt. Mas, principalmente(48):

A metáfora, servindo de ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis no mundo das aparências, foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento, e, conseqüentemente, à filosofia; mas a metáfora em si é, na origem, poética, e não filosófica (p.81). (Sublinhado nosso).

Aqui Arendt atualiza o significado da metáfora que antes criticara em Locke: a metáfora não é apenas transporte, deslocamento de significado entre as distintas experiências, mas *ponte*, que liga e articula os mundos sensível e inteligível. Integrando-os, a metáfora opera a unidade do mundo, e o apresenta em duas faces, duas ordens, já não mais separadas ou contrapostas, mas complementares, entre a experiência sensível e a sua inteligibilidade, unidas por uma ponte. União, re-união, eis uma terceira função metafórica operada pela autora, junto com a nomeação e a relação.

Na medida em que a natalidade é uma *categoria* política, segundo Arendt, isto é, permite acessar e descrever uma dimensão da realidade, ela é uma ferramenta do conhecimento que, por mais abstrata que seja, mantém seu vínculo com a experiência (48):

Se a linguagem do pensamento é essencialmente metafórica, o mundo das aparências insere-se no pensamento independentemente das necessidades de nosso corpo e das reivindicações de nossos semelhantes, que, de algum modo, nos fazem retroceder. Por mais perto que estejamos, em pensamento, daquilo que está longe, por mais ausentes que estejamos em relação ao que está à mão, obviamente o ego pensante jamais abandona, de todo, o mundo das aparências (p.84). (Sublinhado nosso)

A tese de Arendt sugere uma inversão na ordem: não o reino do pensamento governa o mundo das aparências, mas elas é que transbordam e transpõem o seu

território e nos acompanham, seguindo-nos até os confins do pensamento, pela via metafórica. Governo da aparência, da superfície? Entretanto, não parece ser a solução pretendida por Arendt - à maneira de Nietzsche. “A teoria dos dois mundos, é uma falácia metafísica”, e complementa: “mas não é absolutamente arbitrária ou acidental. É a falácia mais razoável que atormenta a experiência de pensamento.” O que propõe, então, Arendt? “A linguagem, prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar, isto é, de ter trânsito em assuntos não sensíveis, pois permite uma transferência, *metapherein*, de nossas experiências sensíveis. Não há dois mundos, pois a metáfora os une (p.84), (48)”. Isto dá o que pensar.

Por um lado, parece que temos um só mundo, na unidade *mediadora* estabelecida pela metáfora (como *ponte* entre mundos). Que o mundo seja o mesmo, enquanto um mundo comum onde as coisas aparecem para todos, ainda que cada um informe sua própria e distinta perspectiva, o o fato de compartilharmos uma linguagem capaz de dizer esta aparência, por meio de metáforas, é uma solução que aponta para a superação da metafísica “dualista” (teoria dos dois mundos: sensível e inteligível).

Na relação entre a linguagem e a realidade, algo é conservado - mas não tudo - por meio da metáfora. É que predomina a semelhança, a analogia entre o que é familiar, comum, entre as experiências. Resta fora o que é dessemelhante, estranho, não familiar. A coincidência entre ser, pensar e dizer não é absoluta. E o que é novo, estranho, não familiar, será expresso por outra faculdade, o juízo, em busca de novos padrões e medidas para nomear o que aparece. Nomear, função poética; mensurar, função judicante (48), (71).

De todo modo, trata-se de uma tese sobre a relação entre a linguagem e a realidade, de dizer o que aparece fenomenicamente para nós. O poético, neste sentido, não se opõe ao real. A linguagem relaciona, reúne, nomeia, transporta, desloca, por meio da metáfora, o conhecido e o desconhecido, o próximo do longínquo, buscando o que é familiar entre o que é estranho.

Como Arendt e Zambrano estão operando com metáforas, como o poder que elas têm de “pôr sob os olhos”, ou “significar as coisas em ato” (conforme Aristóteles, *Retórica*, III, 1411 b) (111) , a diferença começa a se estabelecer quando buscamos comparar o modo como ambas pensadoras tratam o poder sugestivo da metáfora e o quanto são tematizados aqueles aspectos que sugerem, visando a um conceito.

Até o limite onde algo que se “conceitualiza” possa tornar-se alguma coisa radicalmente distinta de uma metáfora.

Vejamos o que Zambrano nos diz sobre a metáfora (112):

Por metáfora, se tem por hábito entender uma forma imprecisa de pensamento. Dentro da poesia se concedeu, especialmente desde Valéry, todo o seu valor. Porém, a metáfora tem desempenhado, na cultura, uma função mais profunda, e anterior, que está na própria raiz da metáfora usada na poesia. Trata-se da função de definir uma realidade inabarcável pela razão, mas propicia a ser captada de outro modo. Também é a sobrevivência de algo anterior ao pensamento, vestígio de um tempo sagrado e, portanto, uma forma de continuidade com tempos e mentalidades já passadas, coisa tão necessária em uma cultura racionalista. E a verdade é que, em seus momentos de maior esplendor, a Razão não teve medo diante destas metáforas que podemos designar como fundamentais. Ou talvez seja que, ao dizer “cultura”, tenhamos a imagem de uma unidade entre a mais pura razão e estes outros modos de conhecimento, entre os quais se destaca este, das metáforas (p.52)<sup>32</sup>. (Sublinhado nosso)

Zambrano concordaria que a metáfora cumpre o papel de um “coração compreensivo” (expressão salomônica retomada por Arendt), e que, longe de ser “irracional”, a metáfora é uma forma de conhecimento, capaz de nos orientar na vida. Mesmo fiel à distinção kantiana entre pensar e conhecer, provavelmente Arendt reconhecesse esta capacidade que a metáfora tem de “abarcas realidades”, reunindo-as, como sugere Zambrano, num sentido epistemológico. Pois a razão poética, em Zambrano, tem este sentido epistemológico, de articular o conhecimento e a existência, integrados na compreensão. E a “constelação de sentidos” que gravitam em torno do nascimento é tão ampla em Zambrano quanto em Arendt, o que permite estabelecer intercâmbios, sem, contudo, reduzi-las uma à outra.

Arendt esforça-se por estabelecer a atitude mais adequada para tratar as coisas de que se ocupa, em busca de uma forma de pensar e dizer que seja sensível à “natureza” dos fenômenos de que trata, e para tanto recolhe diversos recursos hermenêuticos(73):

---

<sup>32</sup> “Por una metáfora se ha solido entender una forma imprecisa de pensamiento. Dentro de la poesía se le ha concedido, especialmente desde Valery, todo su valor. Pero la metáfora ha desempeñado en la cultura una función más honda, y anterior, que está en la raíz de la metáfora usada en la poesía. Es la función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia a ser captada de otro modo. Y es también la supervivencia de algo anterior al pensamiento, huella en un tiempo sagrado, y por tanto, una forma de continuidad con tiempos y mentalidades ya idas, cosa tan necesaria en una cultura racionalista. Y la verdad es que en sus momentos de mayor esplendor, la Razón, no hubo de temer ante estas metáforas que podemos llamar fundamentales. O quizá es que al decir cultura, tengamos la imagen de una unidad entre la más pura razón y esos otros modos de conocimiento, entre los que se destaca éste de las metáforas.” (Tradução nossa)

Somente a imaginação permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; só ela coloca a certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendência e preconceitos (...). Esse “distanciamento” de algumas coisas e aproximação de outras, pela superação de abismos, faz parte do diálogo da compreensão, para cujas finalidades a experiência direta estabelece um contato próximo demais e o mero conhecimento ergue barreiras artificiais. Sem este tipo de imaginação, que na verdade é compreensão, jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo (p.53). (Sublinhado nosso)

Podemos aproximar esta abordagem da compreensão como imaginação em Arendt - que coloca as coisas que vivemos e sentimos, em primeiro lugar, de um modo pré-compreensivo, e, depois, em diversas perspectivas, pelo distanciamento imaginativo que principia a compreensão, com Paul Ricoeur, quando este diz que “*o que se dá a pensar por verdade ‘tensional’ da poesia é a dialética mais originária e mais dissimulada: a que reina entre a experiência de pertencimento, em seu conjunto, e o poder de distanciamento que abre o espaço do pensamento especulativo (p.482)*”,(107). Em ambos os autores, fica patente a importância das distinções que permitem estabelecer relações esclarecedoras e compreensivas: a mediação pelo outro. Especialmente entre filosofia e poesia, no modo de produzir, propor e usar metáforas, visando a distintas finalidades.

A linguagem na qual pensamos é, segundo Arendt, *essencialmente metafórica*, e de origem poética. Seria então a linguagem, poética? Para Paul Ricoeur, não, porque “*as metáforas do filósofo podem assemelhar-se bem às do poeta, pelo fato de operarem, como estas últimas, um desvio em relação ao mundo dos objetos e da linguagem ordinária, mas não se confundem com as metáforas do poeta (p.477)*”,(107). Feita a sua advertência, Ricoeur reconhece a legitimidade do uso filosófico da metáfora, pelo poder heurístico que produz sem render-se à “mística” de um sentido literal original, primeiro(107):

É lícito ao filósofo procurar dizer o estranho, rejuvenescendo algumas metáforas mortas ou restituindo algumas acepções arcaicas de uma palavra. Nossa própria investigação preparou-nos para dizer que essa manobra de linguagem não implica nenhuma mística do ‘sentido primitivo’. Um sentido enterrado torna-se significação nova na instância de discurso (p.478).

Por isso, num sentido amplo, podemos dizer que o nascimento, enquanto uma categoria política ou existencial, já está no jogo da linguagem que se joga metaforicamente quando se pensa (compreensão, juízo, filosofia); num outro sentido, mais específico, para Arendt a metáfora não é um desvio, como aponta

Ricoeur, mas vínculo, mediação, reunião entre mundos, entre a experiência e a narrativa, em busca do significado mais preciso.

Por esta mesma razão, afirmamos que Arendt *opera* metaforicamente, mais sutilmente, às vezes, na tentativa de estabelecer novas bases para pensar a política – como é o caso da categoria de ação entendida como um “segundo nascimento”. A natalidade, mais do que um nome novo, no entender de Jonas (49), parece, antes, um velho nome redimensionado na “instância discursiva”, desde outra perspectiva, outra escuta e uma nova teoria política, com forte apelo heurístico para repensar a condição humana e as suas vicissitudes históricas.

Como pensadora do “entre”, daquilo que não está nas polaridades tradicionais, mas que, de um modo ainda atópico, reivindica a sua realidade, o seu ser, a natalidade comparece para nomear o novo, o que ainda não tem parâmetro e medida, e nos aparece de um modo apenas pré-compreensivo. Compreender, então, será julgar, pretendendo encontrar o parâmetro e estabelecer a medida que emana do próprio fenômeno a ser considerado, a cada vez, na singularidade exemplar do particular. Nomear o singular e significá-lo, nomear pela primeira vez, também, as realidades emergentes, parece tarefa que a filosofia e a poesia compartilham, embora de modos distintos.

Atenta à tarefa teórica, Arendt sabe que o uso intencional de metáforas deve ser cauteloso, para não tornar as semelhanças maiores do que as diferenças. Por exemplo, em seu ensaio “O que é liberdade?”, a autora considera o uso da metáfora da arte para a política, da seguinte maneira (62):

Como todo agir contém um elemento de virtuosismo, e o virtuosismo é a excelência que atribuímos à prática das artes, a política tem sido com frequência definida como uma arte. Não se trata, é claro, de uma definição, mas de uma metáfora, e esta se torna totalmente falsa se incorreremos no erro comum de considerar o Estado ou o governo como uma obra de arte ou uma espécie de obra-prima coletiva (p.200).

O ponto principal de sua advertência sobre o *uso das metáforas* parece ser: elas não *definem* nada, não são conceitos. Isto deve ser levado em conta, especialmente para não confundirmos a ação com a fabricação.

Entretanto, Arendt poderia concordar com a metáfora musical sugerida por Zambrano para a experiência política. A música, como outras artes de realização ou execução, performáticas, diríamos – dança, teatro, música- diferentemente daquelas “produtivas” ou “poiéticas”, onde a fabricação gera um produto final independente de seu processo produtivo (a obra) depende, para sua existência, de uma atividade

intersubjetiva, presencial e performática. A música se torna tangível quando executada, aparecendo e sendo percebida na duração da performance, e não mais. Como já vimos antes, para Arendt, “*as artes de realização têm, com efeito, uma grande afinidade com a política*”, na medida em que ambas “*precisam de uma audiência para mostrar o seu virtuosismo, do mesmo modo como os homens que agem necessitam da presença de outros, ante os quais possam aparecer* (p.200), (62)”.

Um exemplo ainda mais claro é a abordagem arendtiana (laica) do uso do termo “milagre”. No ensaio “O que é Liberdade?”, Arendt escreve (62):

Toda a nossa existência se assenta, afinal, em uma cadeia de milagres, para usar esta expressão - o aparecimento da Terra, o desenvolvimento da vida orgânica sobre ela, e a evolução do gênero humano a partir das espécies animais. Pois, do ponto de vista dos processos no universo e na natureza, e de suas probabilidades estatisticamente esmagadoras, a formação da vida orgânica a partir de processos inorgânicos e, finalmente, o aparecimento da Terra a partir de processos cósmicos e a evolução do homem a partir dos processos da vida orgânica, constituem todos “improbabilidades infinitas”; são “milagres”, na linguagem do dia-a-dia. É em virtude desse elemento “miraculoso” presente em toda realidade que os acontecimentos, por mais que sejam antecipados com temor ou esperança, nos causam comoção e surpresa, uma vez que se tenham consumado. O próprio impacto de um acontecimento nunca é inteiramente explicável; sua factualidade transcende em princípio qualquer antecipação. A experiência que nos diz que os acontecimentos são milagres não é arbitrária nem artificial; ao contrário, ela é naturalíssima e quase, na verdade, uma trivialidade na vida ordinária. Sem essa experiência banal, o papel que a religião atribui a milagres sobrenaturais seria quase incompreensível.”(p.218-219). (Sublinhado nosso)

Onde estão as metáforas, nesta passagem? É o que nos perguntamos. Se quisermos manter um sentido único para a metáfora, contrastando-a com o literal, ou real (primeiro nascimento, segundo nascimento) a “metáfora-conceito” do milagre<sup>33</sup>, em contraposição à necessidade, ao hábito, à repetição e às tendências, precisamos reconhecer que há *um ponto tensional* entre o sentido e a referência, a palavra e a coisa, a denotação e a conotação (113). Ou então aceitamos que Arendt levou o tema do extraordinário além do limite, ao afirmar que tudo aquilo o que entendemos

---

<sup>33</sup> Verbete “Milagre”, suplemento de Maurice Marsal, que argumenta exatamente no sentido que Hannah Arendt usa o termo, em sua acepção restrita (humana) e ampla (natureza). Diz Marsal: “Milagre é um conceito negativo; negação do determinismo e negação do acaso como negação de uma *finalidade*” (destaque nosso). “*Eu manteria o sentido de Hume [de milagre] porque é ainda muito usual. Para dar uma idéia daquilo que poderia ser um milagre, neste sentido...basta evocar o livre-arbítrio, espécie de milagre que emana do homem...Ou as leis da natureza, como sustentava Boutroux, são os seus hábitos, e então há milagre, no primeiro sentido, cada vez que há ruptura nesses hábitos; ou as leis da natureza são relações necessárias, sendo só e único milagre (no primeiro sentido) a sua instauração...A vida e a evolução criadora são, talvez, milagres.*” (p. 1279 – 1280).

por “ordinário”, “comum”, “habitual”, e mesmo “natural”, resulta do encadeamento aleatório entre contingências únicas, que tecem a “trama do real” de um modo “infinitamente improvável”, extraordinário – o detalhe é que nos habituamos com a sua permanência!

O milagre, como um dos sentidos (conotação) da natalidade, é também uma referência (denotação) ao caráter fenomênico do aparecimento de novas realidades, que ocorrem por meio das atividades humanas (ação, fabricação, e trabalho): é inesperado, contingente, de uma “improbabilidade infinita”, como já vimos no capítulo 1. Porém, o sentido do milagre que é descrito na citação anterior desloca-se sutilmente, da natalidade como uma “condição mais geral da existência humana”, para buscar as semelhanças com outros eventos, de maior escala, igualmente imprevisíveis e irreversíveis, mas na própria natureza, tais como “condição da realidade em geral, da existência da Terra e da vida que existe nela”.

A existência humana, na medida em que participa da existência do cosmos, em geral, guarda com ele algumas semelhanças estruturais. O “milagre” – contingência, imprevisibilidade, exceção, singularidade – é uma ponte entre a condição humana e tudo o que chamamos de real. Se isto é uma metáfora, então a grande narrativa cosmológica contemporânea também contém traços significativos de metáforas em sua composição.

Por exemplo, Monod se manifesta do seguinte modo a respeito das “improbabilidades infinitas” a que Arendt constantemente se refere (104):

A probabilidade *a priori* de que se produza um acontecimento singular entre todos os acontecimentos possíveis no universo é vizinha do zero. No entanto, o universo existe. É preciso que acontecimentos singulares nele se produzam, acontecimentos cuja probabilidade (antes do acontecimento) era ínfima. Atualmente não temos o direito de afirmar, nem o de negar que a vida tenha aparecido *uma única vez* sobre a terra, e que, em consequência, antes que ela fosse, suas chances de ser eram quase nulas (p.141-142).  
(Destaques do autor)

Mesmo observando o limite da tensão, ou do equilíbrio, entre o ordinário e o extraordinário, em qualquer campo que se possa aplicar o sentido arendtiano do “milagre” – cuja característica de “improbabilidade infinita”, ou *imprevisibilidade* inicial é comum à liberdade humana e à origem de certos eventos da natureza - não estamos mais lidando apenas com uma metáfora localizada e pontual da condição humana, mas com uma ideia geral, metafórica, que anima a narrativa de muitos campos de conhecimento, da biologia à física, da química à medicina.

Assim, num sentido amplo, podemos dizer que a natalidade, como uma categoria – e já entendendo a linguagem do pensamento como essencialmente metafórica – contém uma metáfora na expressão “segundo nascimento”. Mas também podemos dizer que a metáfora não opera somente desviando ou transportando sentidos; ela faz uma ponte, numa ligação, uma tradução, e um trânsito “entre mundos”, entre a experiência vivida e sentida e os significados mais abstratos que possamos expressar e comunicar pela linguagem. Como no caso do nascimento biológico, e do nascimento existencial e politicamente considerados.

Nesta direção, poderíamos pensar que talvez a própria liberdade seja uma metáfora do nascimento, na medida em que Arendt define a liberdade como um princípio do começo, um início; ou, com Zambrano, onde a liberdade é um princípio de separação, distinção e elaboração continuada de uma identidade pessoal.

### CAPÍTULO 3: PENSAR O NASCIMENTO NA BIOÉTICA. AS CONTRIBUIÇÕES DE HANNAH ARENDT E MARÍA ZAMBRANO

Há uma reflexão *bioética* sobre o nascimento? Deveria haver? Por que razões? Em caso positivo, qual o estatuto e o lugar do tema do nascimento entre as questões bioéticas? Quais são as questões bioéticas fundamentais que formam a constelação de problemas em torno do nascimento e do nascer? E por fim, como pensar bioeticamente o nascimento e o nascer? Estas perguntas delineiam um horizonte de investigação *bioética do nascimento*, onde serão indicadas algumas contribuições de nossas autoras para a área. Deste modo, buscamos aproximar as suas reflexões filosóficas, poéticas e políticas, à bioética, de modo que as questões relativas ao início da vida humana possam ser reconfiguradas.

Projetos interdisciplinares têm seus riscos e desafios : a tradução entre as linguagens e os consensos tácitos em cada área pode gerar problemas, as aplicações de termos específicos para fenômenos de outros campos pode tornar-se muito artificial, ou mesmo, ao invés de iluminar a experiência, pode obscurecê-la. É preciso, portanto, ter em mente o caráter experimental, e a tentativa do empreendimento em questão.

É claro que não poderemos aqui, no escopo desta tese, aplicar a totalidade dos elementos teóricos que foram desenvolvidos nos capítulos anteriores, mas apenas sugerir algumas contribuições em várias direções diferentes no campo bioético. Neste sentido, este terceiro capítulo está organizado em tópicos temáticos que funcionam como exercícios de aproximação: (3.1) **O nascimento como um problema bioético ainda não pensado (Linhas gerais de aproximação)** ; e (3.2) **O nascimento *na* bioética: pensando os fundamentos da bioética com Hannah Arendt e María Zambrano (Cinco exercícios de aproximação)**. Esta seção será dividida em várias subseções: (3.2.1) **O registro metafórico na Bioética**; (3.2.2) ***Agindo na natureza*: o bioeticista como juiz**; (3.2.3) **O nascimento na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos**; (3.2.4) **Um diálogo filosófico-bioético sobre o nascimento com Giovanni Berlinguer**; (3.2.5) **Filósofas e parteiras. Considerações sobre o nascimento e o parto**.

Finalizando a abordagem temática do nascimento na bioética, tecemos algumas considerações transversais, à modo de Apêndice, acerca do nascimento da própria Bioética como um nome, uma disciplina e um discurso: **O nascimento da bioética. Considerações poéticas e políticas .**

Deste modo, algumas das reflexões já apresentadas das duas autoras serão retomadas em experimentos de « aplicação » das categorias e conceitos temáticos e operatórios de suas « filosofias do nascimento » ao âmbito bioético, para indicar e sugerir uma reconfiguração da apresentação do campo das questões bioéticas relativas ao início da vida humana, fenomenológica e existencialmente considerada.

### 3.1 O NASCIMENTO COMO UM PROBLEMA BIOÉTICO AINDA NÃO PENSADO. (LINHAS GERAIS DE APROXIMAÇÃO)

A ideia de que a bioética ainda não *pensou* o nascimento como um problema existencial, em seu próprio campo e área temática, é complementar à ideia de que também a filosofia ainda não pensou atentamente esta questão. E como a bioética aplica teses e procedimentos filosóficos em sua própria área de investigação, tomou para si os preconceitos impensados dos filósofos. Este é o argumento central de nossa tese.

Já apresentamos as fontes de nossas considerações filosóficas nos capítulos anteriores. Na bioética, nossa pesquisa percorreu dois níveis de referências : a literatura bioética, incluídos aí os manuais, dicionários e enciclopédias, teses e artigos, e os *Descritores de Saúde* (114). Ambos estão interligados, mas os descritores de saúde criam uma taxionomia própria da diversidade de pontos de vista sobre as temáticas que são organizadas como porta de entrada para outros temas (de um modo labiríntico, como um dicionário).

Ao pesquisar os termos *nascimento*, *nascer* e *natalidade* nos Descritores de Saúde (em português), encontramos o seguinte(114):

- a) Nascer : peso ao nascer, baixo/alto ; expectativa de vida ao nascer e mortalidade infantil.
- b) Nascimento : Parto (definição) Processo de nascimento de um ou mais filhos. O termo "parto" abre para 29 ocorrências, entre elas, parto normal,

cesárea, trabalho de parto. Outras entradas : Tocologia/assistência tradicional ao nascimento/parto domiciliar/enfermeiras obstétricas ; assistência ao parto ; declaração de nascimento/registo de nascimento ; ordem de nascimento ; nascimento prematuro/nascimento a termo ; nascimento vivo (recém-nascido) ; natimorto ; traumatismo de nascimento ; direito de não nascer.

c) Nascido vivo/nascimento vivo/ nascido morto/nascimento morto.

d) Natalidade : controle de natalidade/control de fecundidade/control de população/planejamento familiar/ contracepção/esterilização ; taxa de natalidade/fertilidade.

Consultando o termo bioética entre os Descritores de Saúde, encontramos o seguinte (114):

a) Definição : ramificação da ética aplicada que estuda as implicações de valor de práticas desenvolvidas nas ciências da vida, medicina e cuidados de saúde.

Abertura para: Ética Médica/Ética Clínica ; eticistas/bioeticistas ; Comitês de Ética.

b) Temas bioéticos (definição): conjunto de tópicos que pertencem ao domínio da bioética, o campo de estudos preocupado com os valores das questões que surgem na biomedicina e assistência à saúde. (Listagem) Experimentação animal experimentação humana ; Direitos do paciente ; Eutanásia.

No levantamento inicial da literatura sobre o tema nas bases de dados [Web of Science, Academic Search Premier, Lilacs, MEDLINE, The Philosophers Index, ProQuest Research Library, PsycINFO, Sociological Abstracts] - usando os termos-chave {bioethics} AND SU {birth} OR SU {beginning of life} AND SU {natality}] encontramos um resultado predominante de artigos relativos ao “**nascimento da bioética**”, seguido por um expressivo número de artigos debatendo os mais variados aspectos éticos, bioéticos, jurídicos, sociológicos, médicos, sobre a vida “pré-natal” (embrião e feto), a “reprodução assistida”, e também, alternativas de “parto” (domiciliar, hospitalar, cesariana, natural e humanizado).

Também pesquisamos o tema “nascimento” e “natalidade” em duas obras de referência fundamentais, e fonte de consulta para a investigação de temas bioéticos, a saber, a *Encyclopedia of Bioethics* (115), e o *Diccionario Latinoamericano de*

*Bioética* (116) . Percorremos os índices temáticos, e os índices de nomes próprios e vocabulário. Neles, não encontramos nenhuma consideração do tema do nascimento, nascer ou natalidade como parte essencial ou como condição da vida humana. Daí a conseqüente dispersão, e não o agrupamento ordenado, de temas correlativos à saúde de mulheres, ou das crianças, bem como sobre a responsabilidade paterna, ou família, infância, educação, procriação, parto, populações, fertilidade, esterilidade, anticoncepção... Tudo está disperso, em taxinomias variadas, sem remeter um tema a outro.

A ausência da consideração do nascimento como um problema, tema ou questão bioética não é circunstancial, como não é um lapso ou um descuido a vinculação entre nascimento e parto, e a substituição ou equivalência de um termo por outro. É que a pré-compreensão do tema na área bioética está informada pelos pressupostos, linguagem e narrativas predominantes das ciências da vida, medicina e saúde.

Em que pese a contribuição das ciências humanas e sociais à bioética, numa perspectiva multi/inter/transdisciplinar, e o esforço dos próprios bioeticistas em promover perspectivas de ação que vão além da simples ética médica, e reiterando a “necessidade de inscrever a bioética no contexto de uma reflexão aberta sobre o mundo político e social” (p.17), há muito o que fazer e compreender neste sentido existencial que estamos destacando, de um modo teórico-prático (117).

É neste sentido que as contribuições de Arendt e Zambrano são fundamentais para uma consideração existencial do nascimento como *questão bioética*. Bem entendido, não se trata da consideração de determinados nascimentos, particularmente marcados por circunstâncias específicas (como a pobreza, a doença, ou a reprodução assistida), mas o nascimento pura e simplesmente, mesmo o nascimento dito “normal”. Esta é uma contribuição tipicamente filosófica para a bioética: apresentar o nascer humano como um problema de fundo, o que torna o estudo da condição humana, como tal, importante para a bioética.

Deste modo, uma filosofia existencial do nascimento ou da natalidade, pode dar suporte ao “estudo das populações”, ou às especialidades médicas e sua casuística, num segundo momento, bem como às evidências relativas ao uso de técnicas e procedimentos seguros ou não danosos, redimensionando-as em um campo de estudos especiais da bioética, de modo a considerar a existência humana desde o nascimento, como biografia ou autobiografia, sem reduzi-la ou confiná-la ao

nível biológico – e sem reduzi-la aos aportes específicos das ciências sociais e humanas. Começa um diálogo interdisciplinar, a partir da pergunta: o que significa nascer?

Antes de adentrarmos nos exercícios de aproximações do pensamento de nossas autoras aos tópicos bioéticos mais específicos, indicamos algumas primeiras expectativas dessa aplicação como possibilidades mais gerais dos seus aportes filosóficos, nas direções que apontamos a seguir.

No que se refere à Arendt, a sua primeira e mais óbvia contribuição refere-se, evidentemente, a sua consideração da condição humana, como um *background* geral para qualquer tópico bioético mais específico, no sentido de que aqueles que procriam, abortam, ou praticam eutanásia são, antes que nada, existentes humanos jogados numa situação insuperável de carência, finitude, fragilidade e projeção de si, no projeto de um segundo nascimento. Na bioética, tanto aquela mais norteadada pelo referencial da medicina e da biologia, quanto a mais voltada para o social, os humanos são habitualmente entendidos de maneira imediata, apenas como seres racionais e afetivos vivendo situações complexas, como se fossem primariamente seres sociais ou econômicos. Mas antes deles serem pacientes, clientes ou consumidores, eles são existentes sem essência, que têm que tomar decisões e inventar o seu próprio ser, nascer para si mesmos e para os outros, no meio da angústia e da incerteza.

Uma segunda pista de estudo fenomenológico-existencial na bioética pode estar relacionada com o fenômeno do totalitarismo. Este foi um fenômeno político localizado, que, precisamente, invadiu a vida e a morte humanas, alterando crucialmente seus ciclos naturais e colocando ambos num gigantesco projeto antipolítico de sociedade. A condição humana veio à tona, de maneira trágica, durante o holocausto judeu e as perseguições políticas na extinta União Soviética. De alguma forma, esses planejamentos drásticos do humano constituíram uma espécie de “totalitarismo biopolítico”, no sentido da posse (pelo menos imaginária) do poder da natureza sobre os humanos (os dirigentes nazistas faziam, afinal de contas, o que a natureza sempre fez: determinar quem devia viver ou morrer e quando). À luz dos trágicos acontecimentos totalitários do século XX, foi mostrada ao vivo toda a fragilidade humana, tudo aquilo que os humanos precisam para se tornarem humanos, para constituir na existência aquele segundo nascimento que o

primeiro nascimento não lhes deu, precisamente o processo de humanização que nazistas e stalinistas bloquearam mediante procedimentos de aceleração da história.

Passadas as épocas originalmente totalitárias, fica, não obstante, a possibilidade já aberta de um totalitarismo antipolítico da vida ou biopoliticamente negativo, como sombra permanente ameaçadora, presente em todas as tentativas de agir sobre a vida humana e transformá-la à vontade de acordo com seus planejamentos. Aqui, o termo “biopolítica” não se refere às considerações arendtianas da política como coexistência humana pela linguagem e ação, mas tão somente às considerações estratégicas e administrativas de um domínio burocrático sobre a vida, razão pela qual Arendt compreendeu o totalitarismo como um empreendimento antipolítico.

Numa terceira trilha, haveria que pensar o impacto na bioética da ideia arendtiana da emergência do novo começo pelo nascimento, da prioridade ontológica do nascimento sobre a morte – o princípio de que os humanos nascem, e por serem natais entram na condição mortal de sua existência mundana – e, sobretudo, da ideia de que o nascimento não é um mero fato do passado que se deixa para trás, mas uma estrutura que percorre a totalidade da vida humana. Muitas considerações bioéticas referentes, por exemplo, a problemas persistentes como a procriação, o aborto e a eutanásia, ou a problemas emergentes como a inseminação artificial e a clonagem, todas essas questões mudariam de figura, certamente, se pensamos nascimento e morte como fatos estruturais, e especificamente o nascimento como algo mais do que uma contingência sujeita a estatísticas.

Isto equivale, seguindo uma quarta trilha possível, a inserir o nascimento dentro da *vita activa*, consideradas as atividades descritas por Arendt, trabalho, fabricação e ação, onde a educação, como uma atividade intimamente relacionada à natalidade, é decisiva para que o primeiro nascimento possa abrir-se para um segundo nascimento ou, como diz Zambrano, possamos renascer sucessivamente, de parto de nós mesmos, em nossa existência.

Nesta direção, pode-se mostrar como o nascimento, em muitos estudos bioéticos e na vida cotidiana dos progenitores, tem sido colocado habitualmente no plano do trabalho, do mero colocar alguém no mundo, no ciclo repetitivo da vida da espécie, e não como o nascimento de alguém novo e singular, mas apenas considerado como a repetição da multiplicação dos nascimentos (mais um!). Ou

ainda, considerá-lo no plano da fabricação de um ser, de dois modos: a) como quando recém-casados planejam alegremente quantos filhos vão “ter”, como se fossem propriedades, carros ou casas, pelo exame crítico do que Cabrera (118)<sup>34</sup> chama de “concepção patrimonial” da procriação; e também, b) no âmbito dos temas emergentes em bioética, como a reprodução assistida e suas tecnologias, onde os filhos são “feitos” ao modo de produção e obra humana, o que tem mobilizado boa parte das reflexões bioéticas, e por boas razões. Aqui, o termo procriação alcança o seu significado técnico mais exemplar, numa relação dominada pelas categorias de meios e fins, e no interesse econômico envolvido na produção, circulação, e no acesso a essas tecnologias.

Uma quinta via de acesso à bioética pelas categorias arendtianas pode ser feita pela ideia de que a condição humana é condicionante, tanto quanto condicionada; isto significa que, entre outras coisas, as ações humanas não são apenas o que são - fatos morais ou historicamente descritos - mas também tudo aquilo que elas arrastam, promovem, motivam, influenciam, e o tornam possível. Assim como a escrita de um livro nunca se reduz apenas ao texto escrito, mas abrange também o contexto onde o mesmo está sendo gerado, e venha a ser publicado, seus potenciais leitores, o acolhimento do livro, a sua recepção (a indiferença, a rejeição, o entusiasmo), todos os fatores comerciais e culturais em torno de seu lançamento, entre outros, da mesma forma um nascimento humano nunca é apenas um nascimento, mas tudo o que está em torno, seu preparo e sua recepção, os múltiplos impactos que esse nascimento provoca em seu entorno humano, e não humano, ambiental. Um nascimento é sempre condicionado, mas também fortemente condicionante, no sentido dele mobilizar em torno de si, como acontecimento único, tudo aquilo que parecia estar nas bordas. Para uma análise bioética das populações, do ambiente, dos cuidados e da atenção à saúde de gestantes, de nascimentos e partos, pode ser importante captar todo o sentido deste “nascer no meio dos outros”, nessa pluralidade onde o nascido vivente tentará se

---

<sup>34</sup> Para um diálogo com os aportes existenciais, críticos e negativos de Julio Cabrera à ética filosófica, e destes, aos temas bioéticos da procriação, aborto, eutanásia, etc., teríamos que estabelecer algumas mediações necessárias, o que constitui uma tarefa mais além desta tese. Vale ressaltar a abertura do filósofo ao tema do nascimento como orientador, no acordo inicial para a realização deste trabalho de tese e que, na medida em que se consuma, pode ensejar pautas para um cotejamento mais detalhado das abordagens existenciais, filosóficas e bioéticas, desde a sua própria perspectiva autoral, e com as inferências que se possa fazer a partir das teses das duas filósofas, junto aos pensadores bioéticos (p.189-218).

singularizar, com todas as implicações éticas e bioéticas, em seu próprio “projeto de vida” entre os demais.

Arendt descreve minuciosamente a estrutura e os desdobramentos destas duas formas de entender o humano, que são pré-políticas (educação, trabalho, obra) no sentido de não chegar ao patamar onde o nascido possa chegar a realmente agir livremente e criar o seu ser, produzindo seu segundo nascimento.

O nascido não deveria ser visto, pois, como apenas mais um elo dentro do ciclo vital, nem como mero produto de fabricação, mas como um agente ativo ele mesmo, no sentido de realizar ações que constroem internamente o seu próprio ser, esse ser que nenhum humano possui pelo mero fato de nascer pela primeira vez, como Zambrano narra poeticamente a nossa existência a partir de um nascimento incompleto, em um contínuo movimento existencial de gestar-se, partejar-se e nascer sucessivamente em uma mesma vida. Nascer como ser capaz de conviver e de fazer-se no meio de outros (além de participar do fazer-se de outros). Esta é a diferença entre gerar uma vida, fabricar alguém e criar alguém com condições de existir, de chegar a ser alguém não apenas num sentido biológico ou econômico, mas existencial, um ser com capacidade de constituir-se livremente como existente entre outros existentes.

Isto significa, numa sexta linha, politizar o nascimento. Pois Arendt liga ação e liberdade com política. Enquanto o nascimento continue sendo considerado, no contexto da bioética, apenas como o registro de nascimentos que pode ser constatado por estatísticas e quantificado como qualquer outro processo empírico, ou como mera fabricação de seres parecidos com nós, não poderemos pensar, em linhas arendtianas, numa bioética genuinamente politizada, numa bioética para seres livres e ativos. Pois sendo o nascimento não um fato que fica no passado, mas uma estrutura que perpassa a totalidade da vida (*natalidade*), politizar o nascimento é politizar a vida toda. Quando nasce um ser ele não é imediatamente livre, mas é um ser capaz de liberdade; “fazer nascer”, “ter filhos”, “dar a luz”, torna-se, assim, uma ação que terá influência duradoura em todos os setores da vida, com independência de sua mera extensão biológica (uma vida de 30 anos pode ser existencialmente tão plena ou tão miserável quanto uma de 80). Neste processo, cumprirá um papel fundamental a faculdade de julgar, como uma capacidade específica de pensar – como veremos em seguida - sobre o particular e o novo, sobre o que emerge de modo livre e ativo que alguns conceitos mais universais, e

operações de raciocínio meramente dedutivas, ou mesmo cálculos de consequências, são incapazes de fazê-lo.

Na perspectiva de Zambrano, entram novos elementos que se poderia incorporar numa bioética existencialmente orientada, especialmente com a introdução do elemento poético, e da autobiografia. Esta seria a primeira trilha zambraniana a ser explorada. O poético não como gênero literário de enfeite e efeito, mas como forma de ser no mundo, uma forma perpassada de afeto compreensivo – não apenas de deleite e prazer, mas também de dor e sofrimento, estética e vitalmente elaborado – uma genuína afetividade com valor cognitivo e apreensivo capaz de elaborar significados para a condição humana do nascimento.

Em segundo lugar, sendo a bioética capaz de também pensar o nascimento poeticamente, ela deveria ver o nascido como um ser incompleto que ainda deverá decidir sobre seu próprio nascimento, no sentido de confirmá-lo, ou desfazê-lo (*des-nacer*), ambas entendidas como atividades poéticas – e sobretudo a segunda – por serem inviáveis de maneira física.

Com efeito, numa bioética biológica e empiricamente orientada (mesmo naquelas com uma maior sensibilidade social), o nascimento é visto como um ato completo e acabado (bem ou mal sucedido, em termos puramente técnicos), ou, como máximo, como a geração de um ser que segue o seu crescimento como um organismo, e como um ser educável para a cidadania, o consumo, e a tomada de muitas decisões em sua própria vida. Mas, deste modo, não se capta o sentido poético dessa incompletude, a necessidade desse ser decidir sobre seu nascimento com toda a força da criação poética, com possibilidades de modificar totalmente o ato do nascimento ou, inclusive, no momento mais ousado do pensamento da filósofa espanhola, de *des-nacer*, de decidir por cancelar o próprio nascimento, de desfazê-lo, mas numa forma de vida ainda a ser pensada. (O mero suicídio, assim como o mero aborto, não conseguiria consumir este des-nascimento).

Uma terceira linha zambraniana a ser explorada passa pela diferença entre os sentidos positivos e negativos do nascimento e, sobretudo, de sua dialética, de como a bioética seria repensada à luz de categorias como o “horror ao nascimento” e o “renascimento”, vendo o ser que nasce no mundo e na Terra em termos desta dialética. Não apenas problemas bioéticos persistentes e emergentes seriam vistos sob uma nova luz, mas a própria dicotomia persistente-emergente deveria ser pensada, na medida em que o que é atualmente visto como persistente num olhar

comum poderia passar a ser visto como emergente sob um olhar poético e recriador. Não se “procria”, nem se aborta, nem se pratica eutanásia com o mesmo sentido do século IV a.C, no século XVI, e atualmente. Em todas essas épocas nasciam e morriam pessoas, certamente, mas a poética do nascimento, as maneiras de confirmar ou renegar o nascimento, eram muito diferentes.

A bioética, até agora, retomou as referências mais tradicionais da filosofia, em sua ampla e privilegiada meditação sobre a morte e o morrer. Todavia, na medida em que a bioética inaugura um novo campo do saber, também pode equilibrar a balança, e repensar, desde os seus próprios fundamentos, a condição humana existencialmente considerada como natal-mortal. Isto implica em reconfigurar a abordagem bioética do *início da vida*, explorando em seus próprios temas e problemas a categoria da natalidade. O nascimento *na* bioética, em busca de uma nova sensibilidade, dignidade e responsabilidade para com a *condição natal* da existência humana, pode dialogar com a DUBDH (119).

Recordemos que a hipótese mais geral e negativa deste trabalho é que *nem* a larga tradição filosófica, *nem* a recente disciplina bioética, teriam pensado suficientemente a questão do nascimento. O pensar, como atividade compreensiva, não se esgota nos raciocínios que validam conclusões, ou em ciências que nos asseguram “ilhas de certezas” em “oceanos de incertezas”. Seguimos, pois, nesta direção, aproximando as considerações de nossas autoras sobre o nascimento ao âmbito da bioética.

### 3.2 O NASCIMENTO NA BIOÉTICA: PENSANDO OS FUNDAMENTOS DA BIOÉTICA COM HANNAH ARENDT E MARÍA ZAMBRANO. (CINCO EXERCÍCIOS DE APROXIMAÇÃO)

Este tópico envolve uma revisão do modo como os temas e problemas bioéticos são apresentados em relação ao nascimento. Será preciso levar a sério o fato do nascimento como uma categoria mundana, fenomenológica, e condição da existência humana, biográfica e autobiográfica considerada. A vida humana, entendida como a vida de uma pessoa em convivência com as demais, não pode ser reduzida a um cálculo probabilístico da *fertilidade* das populações, que é como a

demografia entende a *natalidade*; nem o nascimento de alguém pode ser reduzido aos dilemas morais das opções técnicas de procriação humana ou à escolha de vias de parto.

Há muitos modos de não nascer, tantos ou mais do que os modos de nascer com expectativa de vida. O debate bioético sobre o nascimento não pode ser reduzido, em última instância, à diversidade moral das posições *natalistas*, ou da diversidade moral das posições *antinatalistas* que, por fim, opõem seus próprios imperativos morais universais sem uma consideração existencial do que significa nascer – e fazer nascer alguém. Talvez o debate se polarize justamente porque ainda não há um *ethos*, um lugar, uma morada, uma habitação para esta reflexão acontecer na bioética. As questões bioéticas do *início da vida* (120), (121), (122) tal como está compreendida, desenhada e ocupada esta área, seriam um bom lugar para abrigar a reflexão existencial que estamos propondo?

Pensado como questão médica ou biológica, o nascimento é parte do contínuo da vida, um *momentum* entre a concepção, a gestação, e o parto, onde a vida do recém-nascido pode ou não seguir em suas etapas de crescimento e desenvolvimento, até a morte. De fato, a morte pode ocorrer em qualquer momento entre a concepção, a gestação e o parto, segundo a viabilidade ou não de embriões, fetos, e nascidos. A expressão *natimorto* é conhecida. É vasta a literatura médica sobre as inúmeras possibilidades de *não* nascer, ou nascendo, nascer morto ou morrer em alguma etapa imediatamente posterior ao nascimento, especialmente nos nascimentos prematuros, ou em recém-nascidos com alguma má formação grave, ou em crianças até 1 ano de idade, por falta de condições básicas de saneamento e alimentação, como se percebe na literatura bioética que a retoma para ponderar as políticas públicas de saúde (114), (115), (116).

Isto sem contar com o aborto, ou o infanticídio, um tema recorrente na literatura médica e bioética, muito próximo do debate secular, laico ou religioso sobre a “pessoa” do feto ou do embrião, sua potencial “humanidade”, como temas *persistentes*, segundo a Bioética de Intervenção. Neste sentido, evitamos o termo *nascituro*, pelo significado que abriga o imperativo de uma crença: o que *deve* nascer! Mas esta é uma crença, seja ela entendida de forma religiosa ou laica. Não representa a diversidade das crenças, embora participe como uma perspectiva do pluralismo moral em bioética. É aí que cabe agregar o valor existencial à vida biologicamente entendida, para reconfigurá-la.

Por outro lado, os avanços tecnológicos recentes introduzem novos temas para pensar ética e bioeticamente, como é o caso da reprodução assistida, bancos de sêmen e óvulos, ou de cordões umbilicais, descarte de embriões, células-tronco, ou a “barriga de aluguel”, segundo a classificação de *temas emergentes*, empregada pela bioética de intervenção. Nada disso se refere diretamente ao fato do nascimento existencialmente considerado como *natalidade*. Pressupõe-se que a vida biológica em desenvolvimento em um útero, é um momento do *continuum* biológico de alguém que vai nascer e tornar-se *alguém*. Mas nada disso está garantido; estamos no terreno das contingências e imprevisibilidades, pois, antes de ter nascido, e de ter nascido pela segunda vez, ou renascido sucessivas vezes nesta vida, não há *alguém*, na perspectiva existencial, apenas a descrição da fertilidade humana, em diferentes populações.

A resistência a uma consideração neste nível existencial fundamental provém de uma concepção da vida, incluindo a vida humana, como um processo reduzido à sua dimensão reprodutiva e cíclica, onde o nascimento se consuma no aparecimento físico de um ser (viável) sobrevivente ao parto. Segundo a definição de Mori (2009), (123):

Entendida em seu sentido biológico, a procriação é aquele *processo através do qual se dá a transmissão da vida de uma geração à outra*. Nesse sentido, a procriação compreende tudo aquilo que se refere ao nascimento e ao crescimento de uma nova pessoa até que alcance a maturidade biológica, ou seja, a capacidade de transmitir, por sua vez, a vida a novos indivíduos (p.62), (destaque do autor).

O que ilustra exemplarmente a resistência em considerar uma perspectiva existencial do nascimento se expressa do seguinte modo: “*Assim compreendida, a procriação apresenta um aspecto um pouco estranho, senão paradoxal: ela acaba incluindo até mesmo o crescimento e a educação do nascido depois do nascimento* (p.62, destaque do autor e sublinhado nosso), (123)”.

Mesmo tentando ampliar o “problema” da geração e do desenvolvimento vital de novos indivíduos, este bioeticista reforça o esquema narrativo reprodutivo-procriativo tradicional da filosofia e da cultura biomédica, em graus ou etapas, sem deter-se em um exame mais atento do que pressupõe, como ele mesmo reconhece (p.62), (123):

Sem analisar aqui este problema, ele, no entanto, chama nossa atenção sobre a exigência de distinguir, com maior cautela, as várias fases do processo de procriação. Uma divisão adequada considera quatro fases:

- do ato sexual à fecundação;
- da fecundação à nidação;
- da nidação ao nascimento (a gravidez);
- do nascimento ao desmame (criação dos filhos).

Ora, estamos justamente tentando demonstrar que o que é estranho e paradoxal é o preconceito cultural arraigado e não examinado do nascimento como um fato consumado, que fica no passado, segundo uma pré-compreensão da vida como uma recorrência sem fim. Apenas a repetição do mesmo da espécie, pura *fertilidade*, sem nenhuma singularidade individual, mesmo que um indivíduo possível seja denominado como “pessoa”. Até o limite dos termos “reprodução” e mesmo “procriação” tornarem-se inadequados para pensar o acontecimento de uma vida biográfica e autobiograficamente considerada pela *natalidade*.

Também nesta direção o debate ético e bioético em saúde pública sobre as diversas modalidades de parto, as cirurgias cesáreas, a medicina obstétrica e dos cuidados intensivos em UTIS neonatais, atenção e cuidados na enfermaria obstétrica, parteiras e doulas, aqui entendidos como agentes no debate ético e bioético que permeia as políticas públicas de saúde, bem como o planejamento familiar e o atendimento pré-natal e pós-natal, cuidados de saúde na assistência ao parto, planos de saúde privados e o SUS (124), (125), (126), (127), (128), (115).

Não encontramos nada significativo sobre a *adoção* como um tema bioético, mesmo que seja um tema de consideração moral para com os já nascidos. Concordamos com aqueles que reclamam uma atenção ética e bioética mais atenta ao tema, na medida em que a adoção, como um tema persistente e emergente em bioética, ainda permanece na “sombra” do impensado: “*a possibilidade tecnológica de habilitar as pessoas para terem filhos ‘do próprio sangue’ traz consigo um cenário no qual a adoção de crianças é desprestigiada (p.114), (129)*”.

O nascimento como um fato da vida biológica apenas confere aos seres humanos o estatuto de *nascidos*, porque ultrapassaram a condição da vida intrauterina para iniciar sua própria vida individual no mundo. Recordemos Zambrano: “nascimento é separação”. O “início” da vida fora do útero, sendo viável, é apenas o começo de nossa existência mundana, no mundo, entre os outros. E o que Arendt nos dá a pensar é que um nascido também é um ser natal que traz ao mundo sua capacidade, sua potência de iniciar algo no mundo por sua iniciativa. Mas entre o primeiro nascimento físico, e o segundo nascimento político, por meio

da convivência com os outros, há o intervalo de tempo de crescimento e desenvolvimento de sua individualidade, como um ser vivente que precisa ser humanamente educado como condição para responder, por si mesmo, como um existente.

O “início da vida” bioeticamente considerada a partir destas reflexões implica em levar em conta que cada vida humana é, em si, “um início”. Portanto, considerar o ser humano nascido como um ser natal, que traz ao mundo o princípio da liberdade. Existencialmente considerada, a vida humana permite pensar a tarefa envolvida na transformação de um ser nascido em um ser vivente que, de modo gradual e condicionado, pode tornar-se “alguém” no mundo.

Por isso entendemos ser necessário demarcar o nascimento no campo epistemológico da bioética como parte de seus fundamentos filosóficos existenciais. Esta tarefa ainda não foi realizada.

Reduzido ao debate entre posições natalistas e antinatalistas de todo o tipo, a reflexão bioética sobre o nascimento não avança sobre os seus próprios fundamentos, e sua ambição de reconstrução crítica dos preconceitos culturalmente herdados sobre o tema, como se pode conferir em Peter Singer, por exemplo, que também não se detém no problema do início da vida humana no mundo, ou sobre a vida humana existencialmente considerada (130), (131). Permanece a compreensão do nascimento como um fato consumado, que se esgota em si mesmo. O que também ocorre de outro modo, nas tentativas pioneiras de reapresentar os temas da vida numa perspectiva crítica e interdisciplinar com as ciências sociais e humanas.

Considerando o aporte diferenciado que o *Diccionario latinoamericano de bioética* (2008) oferece para pensar os temas de bioética numa perspectiva latinoamericana e global, reencontramos, em suas 657 páginas, os mesmos temas consensuais da bioética estadunidense, embora referenciados latinoamericanamente. Há um belo capítulo sobre *Vida e Viver*, outro sobre *Ciclos Vitais* e estados vitais, e outro importante capítulo sobre *Morte e Morrer*, junto com um capítulo sobre *Saúde Reprodutiva* e outro sobre *Gênero e Sexualidade*, mas em nenhum deles há uma consideração articulada sobre o nascimento e o nascer, ou sobre o parto, o parir e o partejar. Aí está o problema da configuração do tema que estamos tentando indicar. Estão soltos, desarticulados, e apenas justapostos entre si os mais importantes fundamentos existenciais da bioética (115), (116).

Neste capítulo, portanto, tentaremos romper o silêncio desta omissão, oferecendo algumas linhas reflexivas desde as nossas pensadoras, que agregue uma dimensão existencial à factualidade biológica ou social do fenômeno do nascimento, sem mera justaposição aos temas emergentes e persistentes em bioética. Isto será retomado na seção 3.2.5 *Filósofas e parteiras. Considerações sobre o nascimento e o parto*.

### 3.2.1 O Registro Metafórico na Bioética

An expansive agenda could build on the best of what we have, in the knowledge that we do have the ability and the resources (material and intellectual) to do better with less, and that doing better for humanity, in the short and long runs, will require much greater understanding between people of many different beliefs and walks of life. Finding new metaphors capable of influencing the lives of whole communities could facilitate all of the above. **Solomon Benatar**

Neste capítulo 3, estamos tratando das contribuições das pensadoras Arendt e Zambrano para pensar o nascimento na bioética. Levando em conta o que já foi destacado de seus aportes poéticos e políticos ao nascimento como contribuições filosóficas para (re)pensar a investigação e a formação em bioética, cabe então retomar o papel da metáfora, considerando não apenas a sua função no pensamento filosófico e cultural, em experimentos estéticos e literários, mas a sua presença e função estrutural na linguagem, na cultura, e na ciência, como já indicamos no capítulo 2, item (2.3).

A bioética, em seu empenho em construir uma linguagem própria, em meio ao seu percurso multi/inter e transdisciplinar, enfrenta-se com o problema do rigor, do significado, do conceito e da argumentação, todos estes aspectos epistemológicos que tradicionalmente são relevantes quando a proposta de um novo tipo de compreensão emerge no cenário científico. É neste sentido que as nossas autoras abrem uma oportunidade de explicitar, duplamente, um tema central (o nascimento), bem como uma consideração semântica fundamental que a acompanha: a metáfora, seus usos e seus efeitos epistemológicos. O que diz respeito a bioética.

Por outro lado, Lakoff e Johnson admitem uma função mais profunda e mediadora da metáfora, enquanto categoria epistêmica, na pragmática científica, sem ocultar a sua dimensão política e comunicativa, que se realiza por meio de uma nova compreensão da linguagem, não centralizadora nem excludente dos fenômenos linguísticos como o mito, ou a metáfora (108).

É exatamente isto que nos interessa ressaltar no contexto desta tese: por um lado, a abertura para uma compreensão filosófica e bioética do tema do nascimento, *com* e *contra* a tradição, e o cânone filosófico; uma compreensão que retoma, analisa e desconstrói, à luz das rupturas políticas e epistêmicas, que permitem reinterpretar a tradição.

Se cultivamos uma formação científica que inclui a crítica de suas próprias pretensões e modos de conhecimento, e no caso do aparecimento de um novo campo de saber e prática (como a bioética), haverá uma atenção especial à linguagem por meio da qual este saber se estabelece e se comunica. Então, seremos capazes de ouvir com sensibilidade as metáforas cotidianas, e observar com atenção a criação de metáforas científicas em todas as áreas do conhecimento e da tecnologia, especialmente as mais recentes. Pois a linguagem não é apenas necessária para a divulgação científica ou para habitar o mundo da vida comum aos cidadãos, exteriormente; ela permanece dentro da mais complexa e rigorosa atividade científica, no trabalho multi/inter/transdisciplinar. De fato, é aí que podemos observar mais precisamente o nascimento de novas metáforas, “criadoras de mundos” e significados (108) :

Para a maioria das pessoas, a metáfora é um recurso de imaginação poética, e de retórica, uma questão de linguagem mais extraordinária do que originária. Junto com isto, a metáfora é entendida de um modo característico como apenas um aspecto de linguagem, coisa de palavras, mais do que pensamento e ação. Por esta razão, a maioria das pessoas pensa que é possível lidar com o pensar e o agir sem metáforas. Nós chegamos à conclusão de que a metáfora, pelo contrário, impregna a vida cotidiana e não somente a linguagem, mas também o pensamento e a ação. Nosso sistema conceitual comum, os termos pelos quais pensamos e agimos, é fundamentalmente de natureza metafórica. Os conceitos que regem nosso pensamento não são simplesmente assuntos intelectuais. Também regem nosso funcionamento cotidiano, até os detalhes mais mundanos. Nossos conceitos estruturam nossa percepção, como nos movemos no mundo, e a maneira como nos relacionamos com as outras pessoas (p.39). (Tradução e sublinhado nosso)

Lakoff e Johnson não se limitam em defender esta compreensão ampliada e estruturante da metáfora na vida cotidiana. Nem por indicar uma dimensão profunda

da linguagem, orientadora de nossa percepção e do pensamento comunicativo e atuante em um mundo organizado pela linguagem – em relação a isso, certamente Arendt e Zambrano estariam de acordo.

Há ainda uma afirmação mais profunda destes autores, que revela como a metáfora participa, na verdade, de toda a atividade científica e intelectual, de um modo estruturante, da própria percepção. Isto é o mais relevante para pensar bioeticamente o nascimento – e o destacamos aqui por se aproximar da tentativa arendtiana de defesa do discurso como uma questão existencialmente política. Aproximamos as considerações – poéticas e políticas – de nossas autoras sobre a metáfora para incluir a epistemologia e assim, alcançar a bioética nessa reflexão sobre a linguagem, e mais especificamente, sobre o papel da metáfora no próprio discurso bioético.

Num primeiro movimento, recorreremos a um exemplo para ilustrar um modo de atividade metafórica no discurso científico, especificamente no contexto da argumentação (109):

Os cientistas usam frequentemente a metáfora no núcleo da argumentação de seus trabalhos. Esse uso pode proporcionar uma nova compreensão da natureza, dos procedimentos e resultados da ciência. (...) A estrutura de “um longo argumento”, como Darwin chama a *Origem das Espécies*, torna-se a estrutura de uma narrativa, o que suscita a indagação acerca do papel central a ser desempenhado por discursos ditos “retóricos” em seu argumento. É indispensável, na narrativa/no argumento darwiniano, o uso que é feito, sob diversas formas, do apelo à imaginação e dos recursos comumente chamados de “figuras de linguagem”, mormente da analogia e da metáfora, com funções claramente cognitivas, e não como meros adereços de linguagem (p.35-39), (Sublinhado nosso).

Não é nosso propósito, nem mesmo o tema principal desta tese examinar a persistência das metáforas na argumentação científica. Todavia, a consideração da dimensão metafórica da linguagem como uma função, e potência estruturante, e não como um erro, falta de precisão conceitual, ou ainda questão de estilo e adereço, mera perfumaria na produção de conhecimentos, ou de teorias filosóficas, é necessária para o nascimento ser pensado como uma questão, filosófica e bioética.

Mesmo admitindo que diversas classes de palavras (nomes, adjetivos, verbos) possam ser *empregadas* metaforicamente, isto significa tão somente que a potência metafórica pode atuar sobre outras potências linguísticas, seguindo o que diz Derrida (110). Mas não estamos afirmando que tudo na linguagem é metáfora, ou que toda língua materna seja essencialmente metafórica, pois entendemos que isso significaria extrapolar o argumento de nossa tese. Todavia, ao buscar

compreender a polissemia dos sentidos do nascimento para a compreensão filosófica e bioética do fenômeno do nascimento humano, nos deparamos com a questão da metáfora, entre o sentido (conotação) e a referência (denotação) no jogo da linguagem e suas potências.

Por isso, interessa verificar se a metáfora cumpre algum papel relevante no desenvolvimento do pensamento e da ação, dos saberes e das práticas bioéticas. A consideração das metáforas em bioética não se esgota em identificar um gracioso recurso linguístico utilizado para a sua divulgação mais ampla para um público leigo (de não bioeticistas), ou em reconhecer uma licença poética intencional por parte de seus pesquisadores que visasse tornar mais leve a tarefa de consolidação do campo bioético. As metáforas participam de um modo mais profundo e persistente na busca pelo conhecimento em todas as áreas, na medida em que suscitam e conservam, sinteticamente, um poder heurístico, e configuram um horizonte hermenêutico que anima a pesquisa nos mais diversos campos de saberes e práticas. A bioética não é uma exceção, nem é menos consistente, epistemologicamente falando, em função disto. Assim escreve Zambrano (18):

Uma das mais tristes indigências do tempo atual é de metáforas vivas e atuantes; essas que se imprimem no ânimo das gentes e moldam a sua vida. (...) E essas metáforas a que nos referimos não são os felizes achados da poesia ou da literatura, mas uma dessas revelações que estão na base de uma cultura, e que a representam. Maneira de apresentação de uma realidade que não pode fazê-lo de modo direto; presença do que não pode exprimir-se diretamente, nem alcançar com o inefável, única forma em que certas realidades podem tornar-se visíveis aos torpes olhos humanos (p.19), (Sublinhado nosso).

Elaborar, produzir, propor e utilizar conceitos e categorias como atividade teórica, aparece no campo privilegiado da especulação; e no fazer teórico das diversas disciplinas específicas reencontramos este fazer poético na própria produção crítica do conhecimento. Não é diferente em bioética, esta *ética pública* e aplicada, cujo desafio teórico implica também em uma prática persuasiva, e de divulgação, uma prática política. Se a retórica perdeu o seu estatuto enquanto arte do discurso político entre as disciplinas contemporâneas, e a metáfora tornou-se um tópico secundário entre os estudos semânticos, semióticos e da argumentação, todavia, ela ainda permanece entre nós, no cotidiano da cidade, e nas entrelinhas das teorias científicas. Até que algumas delas sejam capturadas e examinadas com mais atenção.

Recolhemos algumas metáforas nos textos bioéticos, e as separamos em dois grupos: **a)** quando as metáforas se apresentam nas entrelinhas do texto, num uso indireto da potência metafórica como recurso de linguagem; e **b)** quando o texto bioético nomeia explicitamente o uso de metáforas, indicando a sua função epistemológica e política.

Selecionamos algumas metáforas do primeiro grupo (a) da literatura bioética, como Potter (132), que, em sua obra inaugural (*Bioethics, bridge to the future*) apresenta a “bioética” como um novo saber necessário para a sobrevivência humana. Aqui se inscreve no título a metáfora fundadora para o campo de conhecimento prático que ele então vislumbrava: a figura de uma “ponte” (*bridge*) entre o presente e o futuro.

Diversos textos da Bioética de Intervenção (**BI**) também utilizam metáforas de um modo operatório e criativo na melhor tradição da retórica. Por exemplo, Hossne(133) referer-se ao pilar e a ponte como imagens orientadoras para o entendimento do papel da bioética, e do bioeticista no Brasil. Apresentando um histórico da recepção e da transmissão da bioética no Brasil, Garrafa (134) também utiliza, no próprio título, a imagem técnica da “radiografia”, como estratégia para a apresentação de uma imagem e um diagnóstico da situação da bioética brasileira na época (134). Ao longo de seu texto, vai sinalizando um compromisso da (BI) com a realidade social do país, por meio da metáfora arquitetônica da “construção” de uma bioética efetivamente comprometida com o enfrentamento das desigualdades sociais, e contra os “pacotes” bioéticos (mais uma metáfora) importados (outra metáfora) acriticamente, referindo-se ao principalismo da bioética médica estadunidense de Beauchamp e Childress.

No marco do texto apresentado no Sexto Congresso Mundial de Bioética, realizado em Brasília em 2002, Garrafa e Porto aprofundam a diferença do compromisso social e político da (BI) numa perspectiva global e de “resistência” (metáfora física e política da relação de forças), essencial para a “aliança” (como sinal de compromisso) com os mais frágeis e socialmente desamparados (135). A metáfora arquitetônica empregada é a da “reconstrução” (termo que nomeia um conceito e um método no pragmatismo filosófico de John Dewey), e que ganha aqui outro sentido, ao sinalizar uma perspectiva crítica e atuante, necessária aos países “periféricos”, notadamente os que compõem a América Latina, em relação aos países “centrais” que elaboram bioéticas universalistas sem a devida

contextualização cultural, ou sem atenção às persistentes desigualdades sociais e injustiças econômicas que afetam a maioria da população humana no mundo. Estas (e outras) metáforas são acompanhadas, neste texto, por uma *alegoria*: a Santíssima Trindade (ciência, tecnologia e mercado), numa nova apresentação ideológica globalizante, em relação à qual a (BI) não pretende ser neutra.

Aprofundando e ampliando os “fundamentos” teóricos, e as “ferramentas” da (BI), por meio de metáforas - arquitetônica, técnica, econômica, física, geográfica, estratégia militar- amplamente utilizadas nas narrativas científicas, Nascimento e Garrafa reafirmam o empenho da (BI) em constituir uma epistemologia localizada, e comprometida com a realidade brasileira, por meio do diálogo com as bioéticas que consideram os problemas persistentes e emergentes, desde a América Latina (136). Mas a atitude crítica da (BI) não consiste em recusar as correntes bioéticas do “norte”, predominantemente anglo-saxônicas.

As mediações teóricas críticas que a (BI) interpõe em suas considerações, seja em relação aos princípios biomédicos da bioética de Beauchamp e Childress (beneficência, não maleficência, autonomia e justiça), e mesmo aos aportes de Peter Singer relativos ao que a (BI) conceituou como *situações persistentes* (como a desigualdade econômica e a não equidade entre os grupos sociais mais vulneráveis) visam, antes de mais nada, contextualizar o debate bioético e indicar soluções mais específicas em seus próprios contextos. Assim, o diálogo com as epistemologias bioéticas dominantes do “norte”, quando iniciado desde “a periferia” do mundo econômico, cultiva uma atenção especial às “armadilhas” (metáfora de guerra, e de caça, relativas às estratégias de captura) que podem estar contidas naqueles “pacotes” teóricos “bem embrulhados”. O que aparece entre aspas indica outras metáforas identificadas nos textos.

No segundo grupo de exemplos (b) há, explicitamente, uma referência ao termo metáfora, e seu emprego. Começamos por apontar o trecho em epígrafe do bioeticista Benatar que abre esta seção, por expressar a necessidade de “*encontrar uma metáfora para a vida*” capaz de unificar o interesse contemporâneo pela agenda bioética, na perspectiva de uma Bioética Global potteriana. Qual seria esta metáfora? Não sabemos, mas observamos que a vida também é empregada constantemente como metáfora, como já observamos em Arendt (a *vida do espírito*, p.ex.), assim como os aportes de Zambrano ao tema podem esclarecer a demanda por uma metáfora feita por Benatar(138).

Identificamos uma contribuição que aproxima cuidadosamente a reflexão filosófica e linguística sobre as metáforas das questões e temas bioéticos no trabalho de Solbakk (137). Já no início, o autor indica que o termo “vulnerabilidade” provém de uma metáfora: a ferida.

Na DUBDH, dois artigos apresentam o princípio bioético da vulnerabilidade humana (119):

**Artigo 8º – Respeito pela vulnerabilidade humana e pela integridade individual.**

A vulnerabilidade humana deve ser levada em consideração na aplicação e no avanço do conhecimento científico, das práticas médicas e de tecnologias associadas. Indivíduos e grupos de vulnerabilidade específica devem ser protegidos, e a integridade individual de cada um deve ser respeitada.

**Artigo 24º – Cooperação Internacional.**

(c) Os Estados devem respeitar e promover a solidariedade entre Estados, bem como entre indivíduos, famílias, grupos e comunidades, com atenção especial para aqueles tornados vulneráveis por doença ou incapacidade ou por outras condições individuais, sociais ou ambientais e aqueles indivíduos com maior limitação de recursos.

Solbakk identifica e analisa três metáforas que compõem no debate sobre o princípio da vulnerabilidade, em distintas escolas de orientação bioética (137):

- a) A metáfora do “rótulo” (ou estigma) empregada para criticar aqueles que entendem a condição de vulnerabilidade humana, temporária ou permanente, como forma de discriminação negativa de uma subpopulação particular (p.ex.aidéticos, analfabetos, pobres, entre outros).
- b) A metáfora dos “estratos” ou graus de vulnerabilidade, sugerida por Luna (2009), (p.ex.:minorias raciais, crianças, idosos, desempregados, migrantes ou nômades, refugiados, prisioneiros), empregada em diversos documentos, como o *Relatório Belmont*, e a *Declaração de Helsinki*, entre outros. Esta metáfora, segundo Solbakk, foi introduzida como um “recurso retórico” visando resgatar a força moral do princípio de vulnerabilidade, e para evitar o risco de tomar por imutáveis certas condições de vulnerabilidade, isto é, tomar um estado ou condição superável como a própria natureza ou condição permanente do “ser”. Os graus ou níveis permitem visualizar diferenças e multiplicidades ou sobreposições entre as vulnerabilidades, sem tomá-la como uma realidade monolítica ou unidimensional.

- c) A metáfora da “vulnerabilidade perdida”, sugerida por Kottow (2004), em sua proposta de BP. Esta metáfora permite visualizar a condição de pessoas ou populações indigentes, cujas liberdades básicas nunca foram protegidas, tornando-se vítimas da “integridade ferida”, sem nunca terem sequer possuído algo para perder ou sofrer. Em relação a pessoas ou grupos que estão na condição de excluídos, por não usufruírem dos direitos humanos mais fundamentais, as ações afirmativas são as medidas protetoras imediatas, buscando promover a equidade necessária para alcançar a igualdade no espírito da justiça social.

O tratamento epistemológico e retórico que Solbakk confere às metáforas em bioética ilustra bem o que Maria Zambrano está pensando sobre a dimensão cognitiva e estética das metáforas (18):

A verdade é que, em seus momentos de maior esplendor, a Razão nada teve que temer diante destas metáforas que podemos chamar de fundamentais. Ou talvez, ao dizer cultura, tenhamos a imagem de uma unidade entre a mais pura razão e esses outros modos de conhecimento, entre os quais se destaca esse, o das metáforas (p.20), (Sublinhado nosso).

Além da DUDHB, o princípio da vulnerabilidade tem sido incorporado, junto a outros princípios, em diretrizes e documentos normativos, nacionais e internacionais aplicáveis à investigação médica, assistência à saúde, e bioética, notadamente, nos últimos vinte anos. Para Solbakk (137), o princípio da vulnerabilidade exige uma dupla compreensão à luz dos Direitos Humanos: por um lado, a consideração da “*vulnerabilidade como a expressão mais fundamental e universal da condição humana* (p.91)”. De outro, o reconhecimento do estatuto da vulnerabilidade como um “*princípio universal, garantindo limites e medidas protetoras que impeçam os abusos e a exploração por meio de relativismos morais* (p.98), (137)”.

Deste modo, podemos pensar com Solbakk uma aproximação entre o princípio da vulnerabilidade humana, do princípio do nascimento, considerando ainda que também a natalidade se efetiva em níveis ou estratos no decorrer de uma vida, de cada vida, em sua própria estrutura existencial.

Acaso o nascimento humano entendido como o “primeiro nascimento”, aquele aparecimento físico original de seres humanos na Terra, na condição de estranhos e recém-chegados ao mundo, que os antecede e recebe (com boa ou má hospitalidade), não é esta a primeira figura e expressão da condição da

vulnerabilidade humana mais *fundamental*? O recém-nascido não depende totalmente da proteção e dos cuidados de adultos responsáveis para que, crescendo em segurança, possa o tornar-se humano, exercitando a sua relativa autonomia?

E nas atividades em que a condição de natalidade participa: educação (a recepção dos novos), juízo (o novo); trabalho (fertilidade); obra (criação); e ação (liberdade), não se manifesta também, e de diferentes modos, a fragilidade ou a vulnerabilidade humana? Mesmo levando em conta os remédios (*pharmakon*) para a autoregulação da vida humana, ajustando e prevenindo os excessos e desmedidas, tais como: o perdão, a promessa, e o juízo reflexionante (aos quais poderíamos acrescentar a *hospitalidade* para com os recém-chegados e estrangeiros neste mundo), isto não ultrapassa, nem supera a condição humana do nascimento como a sua vulnerabilidade inicial no mundo.

Todavia, o cotejamento da abordagem existencial das autoras com as abordagens bioéticas exige ainda um esforço de tradução recíproco, o que pode resultar em uma nova *Gestalt* da relação da bioética com a condição humana, no marco da DUDHB, conforme a sugestão de Solbakk.

Retomando a ideia de Zambrano, de que “*algumas palavras contém um futuro ainda não realizado*”, e que “*as palavras se reúnem e agrupam em constelações, como astros, presidindo um tempo, uma época ou uma civilização* (p.171)”<sup>35</sup>, podemos pensar que este é o caso das palavras poéticas encantadoras, feiticeiras, que reúnem gravitacional e temporalmente alguns sentidos relevantes para a filosofia e para a bioética como por exemplo, os nomes dos princípios: dignidade, vulnerabilidade, proteção, entre outros (105) .

Nesta direção, consideremos a palavra “ética” que compõe o neologismo “bioética”, ela mesma uma metáfora fundamental, em sua origem grega *ethos*: o modo de ser de um povo, de uma comunidade que habita e compartilha um mesmo lugar em suas formas de convivência, e os costumes que os vinculam. A ética é o índice de um hábito aprendido, um modo de relacionar-se na coexistência com os demais. Aquilo que é mais familiar, específico, próprio, a morada ou lar de uma comunidade e das pessoas, seu “habitat” mais amplo. O mesmo se passa com o termo *bioi*, que etimologicamente se refere aos modos de viver culturalmente

---

<sup>35</sup> “...*algunas palabras contienen un futuro aún no actualizado*”; “*las palabras se reúnen y agrupan en constelaciones como los astros*”. ( Tradução nossa).

desenvolvidos a partir das condições mais gerais e mais específicas que se incorporam, configuram e constituem a condição humana.

E assim também com as palavras liberdade, autonomia, libertação. Não é diferente com os termos *nascimento* e *natalidade*. Finalizando esta seção, retomamos o dizer poético de Zambrano sobre as palavras e seus usos, e com elas, iniciar outro exercício(105):

Pois as palavras, sobretudo certas palavras vigentes, na realidade não dizem o que está contido em sua significação, se não muito mais. Estão carregadas de sentidos diversos, cuja explicitação depende do momento em que foram usadas, de como e também por quem (p.170-71)<sup>36</sup>.

Deste modo, o ponto de virada, ou de transfiguração entre uma metáfora, uma metáfora-conceito, e uma grande narrativa do conhecimento, é parte da consideração sobre o papel das metáforas na vida cultural, entendida como o conjunto do pensamento de uma época, como dizem Zambrano (112) e Arendt (48).

Seja entendida como retórica, poética, filosofia, ou mesmo como forma de conhecimento, a metáfora é uma das funções da linguagem que comparece, participa e estrutura os discursos científicos e a vida cultural das sociedades. Se María Zambrano tem razão em afirmar que “*uma das mais tristes indigências do tempo atual é a de metáforas vivas e atuantes; essas que se imprimem no ânimo das gentes e moldam a sua vida (p.19)*”, é porque compreende a metáfora como uma forma de conhecimento compartilhada amplamente por uma cultura e uma época (18).

Não é justamente isso o que está buscando Benatar (138), como se lê no texto em epígrafe?

---

<sup>36</sup> “*Pues las palabras, sobre todo ciertas palabras vigentes, no dicen en realidad lo que está contenido en su significación, sino mucho más. Están cargadas de sentidos diversos, cuya explicitación depende del momento en que han sido usadas, de cómo y hasta de por quién*”. (Tradução nossa)

### 3.2.2 O Nascimento na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos: um pressuposto a ser explicitado

No ter nascido se estabelece o humano como um reino terrestre relativo a cada um de nós, e no qual cada um busca e encontra seu lugar, sem nem pensar que um bom dia deixará de estar aí. Eis a sua responsabilidade, sua oportunidade, etc. Neste sentido, pressupõe-se a eternidade do gênero humano, em contraposição à mortalidade do homem. Mas assim que se considera a simples possibilidade da morte do gênero humano, como no cristianismo e nas diversas escatologias, todo o âmbito do terrestre e do político torna-se absurdo. **Hannah Arendt** – *Diário Filosófico [1950-1973]*, XIX [24]

Nesta seção, buscamos identificar o pressuposto do nascimento na DUBDH, sobre o qual tecemos um comentário pontual. Considerando o nexos do aparecimento da metáfora da “família humana” para referir-se à humanidade como uma espécie, e sua descendência - entre a renovação e a preservação da biodiversidade do planeta Terra - buscamos explicitar, a seguir, alguns aspectos enunciados no Artigo 16, o mais breve de todos os vinte e oito artigos da DUBDH (p. 265), (117).

#### **Artigo 16 - Proteção das Gerações Futuras**

As repercussões das ciências da vida sobre as gerações futuras, nomeadamente sobre a sua constituição genética, devem ser adequadamente tomadas em consideração.

O tema das “gerações futuras” – uma expressão poética da crença na imortalidade da espécie humana, e da imaginação do futuro da humanidade - envolve uma “aposta” ou confiança na continuidade da vida humana por meio de uma descendência sem fim. Como isso é tratado em termos bioéticos, e como se relaciona com a condição humana do nascimento, segundo os aportes de nossas autoras, é o que veremos a seguir.

À luz da concepção existencial e metafórica do nascimento, estudada nos capítulos anteriores, é preciso pensar o que significa esta *Declaração* em favor da continuação da existência da humanidade. A aposta implícita na expectativa das “gerações futuras” exige um exame crítico de alguns pressupostos que sustentam o enunciado do Artigo 16.

No campo da bioética, Tavares, Andrade e Junges, por exemplo, propõem uma dupla consideração para o Artigo 16. Por um lado, os autores destacam que as

esperanças e temores relacionados aos avanços científicos, que potencialmente trazem benefícios à vida humana, mas nem sempre levam em conta que este mesmo saber científico, desde o século XIX – e muito claramente no século XXI – está aliado aos poderes econômicos e políticos dominantes, que não garantem o benefício real do maior número de pessoas que dele efetivamente possam necessitar (139).

Isto se considerarmos apenas as pessoas que hoje estão vivas no planeta. Se considerarmos também as biotecnologias reprodutivas, e as possibilidades reais de reprogramação genética que ainda estão sendo pesquisadas, e aquelas já comercializadas por corporações privadas de saúde, ou aquelas já disponibilizadas pelas redes públicas de saúde de diferentes países para diversos fins, inclusive eugênicos, a perspectiva das “repercussões das ciências da vida” sobre as gerações futuras adquire uma dimensão nova e desconhecida. De acordo com os autores, não é possível sustentar nenhuma neutralidade científica, embora as intencionalidades econômicas, humanitárias, políticas, por vezes, não se manifestem em toda a sua potência e consequência no aparecimento de uma nova descoberta ou invenção.

Tavares, Andrade e Junges (139), distinguem as “ciências da vida” e suas tecnologias - há muito comprometidas com os poderes políticos profissionais e econômicos - das reflexões bioéticas (princípioalista, de proteção, de intervenção, global, etc.) em torno do tema. Por outro lado, os autores apresentam uma formulação do problema ético em relação ao próprio conceito de “gerações futuras”, nos seguintes termos: “*Deve existir uma ação moral de uma geração para com a outra, mesmo que não cheguem a coexistir neste planeta?*”. Esta forma de apresentar a questão ética na forma de um dever moral, ou de uma responsabilidade moral de uma geração para com outra geração futura, temporalmente distinta, e talvez não coexistente, indica que se trata de uma reflexão ética não privada, mas pública, não individual, mas relativa à humanidade, em sua permanência e continuidade geracional. A formulação da pergunta, claramente, apela para a nossa imaginação moral em larga escala, pois se trata de um exercício de pensamento, e não de um cálculo de probabilidades estatísticas.

Perguntas como: que “espaço de tempo” é necessário para considerar uma geração como “geração futura”? Ou mesmo: quão imediata ou distante é a nossa compreensão do intervalo das gerações futuras: filhos, netos, bisnetos, tataranetos, ou mais além? Ou se estas gerações descendentes podem ou não conviver com as

gerações ascendentes, é uma especulação que se mantém no plano dos fatos presentes imaginariamente projetados para o futuro. É claro que pensar a *ação moral* relativamente às gerações futuras implica em considerar tanto as *intenções morais* quanto a capacidade humana de projetar sua responsabilidade atual para com as *peessoas* mais distantes – e aqui pessoas podem ser as gerações ou as populações. Em relação a elas, se dirige a nossa *responsabilidade moral*, em forma de *proteção*. Mas o modelo para pensar a projeção da responsabilidade e do dever moral para o futuro é dado a partir do presente, e do passado.

Estamos, portanto, numa experiência de pensamento moral que, mais do que prever o futuro, pode explicitar a nossa relação moral entre as gerações que coexistem atualmente. O pressuposto que está implícito no tema das gerações futuras é o nascimento: os nascidos de hoje estão pensando naqueles que vão nascer amanhã, e que os nascimentos continuarão. É preciso prevê-los e levá-los em conta, diria Arendt, e esta é uma tarefa política! Como aparece na epígrafe desta seção, pressupomos a “eternidade” do gênero humano, onde a própria ética - nas diversas formas de responsabilidade, como no caso da proteção dos mais vulneráveis – e pressupomos que a política, e mesmo a existência humana como a conhecemos ainda tenham algum sentido.

Parece que este tipo de abordagem não consegue captar a dimensão existencial da sobrevivência dos humanos no planeta, além de considerações tecnológicas e morais. As alternativas examinadas no texto sobre a nossa atitude diante das “gerações futuras” (falta de garantias sobre os desejos e projetos das futuras gerações, soluções contractualistas, pensar apenas nas gerações presentes ou medidas econômicas para cuidar da sustentabilidade do planeta no futuro, etc) continuam se movimentando no âmbito de considerações fatuais, sem enraizá-las na condição humana (139) .

Ainda haveria que “metaforizar”, num viés político e poético, estas prospectivas, fazendo interagir os fatores econômicos com os anseios humanos, e vinculá-los com biografias e experiências vividas, nas trilhas abertas por Arendt e Zambrano. Arendt manifesta uma perplexidade em relação à possibilidade de “criação de seres humanos” por meios tecno-científicos, demonstrando o poder humano de não apenas *criar* objetos novos, mas até mesmo criar novos seres vivos, como se a ciência se empenhasse, deliberadamente, por tornar “artificial” a própria vida (37). Tanto Arendt como Zambrano podem ser chamadas para avaliar a ideia

da bioética como uma “ciência da sobrevivência”, como pretendia Potter (132), que anunciava a necessidade de pensar conjuntamente a vida humana e a vida planetária, imbricadas na “frágil teia da vida”. A “ética pública” aludida pelos autores mencionados não coincide com o sentido complexo da pluralidade e da publicidade da ação política em Arendt, uma noção que, certamente, ultrapassa a preocupação moral, sem ser-lhe indiferente.

Mas, haverá ainda nascimento e morte, no exercício de imaginação do futuro das gerações? Ou as novas condições, constantemente e rapidamente introduzidas na existência humana, e na própria natureza não humana poderão alterar tão radicalmente a condição humana, que esta deixará de ser natal-mortal, terrestre, vital e mundana? Arendt não investiga esta possibilidade, mas também imagina que a conquista do espaço, e as viagens interplanetárias, assim como os materiais genéticos manipulados em laboratório, e a criação tecnológica de novas formas de vida cada vez mais artificial tem alcançado o mais alto interesse público, como se lê no Prólogo ao livro *A Condição Humana* (37).

A literatura de ficção e o cinema são capazes de exercitar a nossa imaginação da vida no futuro mais distante que possamos alcançar, com a vantagem de nos sensibilizar para considerarmos seriamente as possibilidades conhecidas hoje, em direção ao desconhecido amanhã. Talvez os experimentos de pensamento bioético não sejam capazes de pensar, de um modo suficientemente dramático, as implicações morais, políticas e vitais da existência humana na vida bioeticamente considerada, pelo reiterado acento em sua dimensão biológica, médica, populacional ou legalista.

A própria DUBDH, em seu marco histórico e inaugural, é um texto que relaciona cada um de seus vinte e oito artigos entre si numa perspectiva de totalidade, de forma complementar e interrelacionada. Na abertura desta *Declaração*, são listadas referências a dezenas de outros documentos que antecedem e dão subsídios ao texto, numa clara perspectiva de consolidação e aperfeiçoamento da compreensão e das práticas bioéticas, políticas, jurídicas, científicas, econômicas e educativas relacionadas a ela. Mas é um documento que exige interpretação, entre os documentos citados, e no âmbito dos fundamentos filosóficos da bioética.

Neste sentido, recorremos à *Declaração Internacional sobre os Dados Genéticos Humanos* (DIDGH), de 2004 (140), que melhor explicita a preocupação

com a proteção de gerações futuras, no tocante ao cuidado protetivo expresso pelo Artigo 16 da DUBDH, sobre a “repercussão” das ciências da vida sobre as gerações futuras, que devem ser “adequadamente tomadas em consideração”.

Na DIDGH, podemos vislumbrar o cuidado em prever e levar em conta possíveis impactos indesejáveis às gerações presentes e futuras, igualmente, por meio de aquilo que a BI postula como 4Ps: prudência, prevenção, precaução e proteção, diante dos interesses científicos e econômicos envolvidos na pesquisa com materiais e dados genéticos humanos, *intergeracionais*, e *intraeracionais*.

Cotejando os dois documentos, a DUBDH e a DIDGH, pode-se perceber que os seus princípios maiores nos remetem à Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), em sua afirmação da dignidade e liberdade da pessoa humana. O modo de definir a unicidade de cada membro da “família humana (p.221)” – outra metáfora? - em todas as gerações, passadas, presentes, e futuras, está expresso assim (117):

**Artigo 3º: Identidade da Pessoa**

Cada pessoa tem uma constituição genética característica. No entanto, não se pode reduzir a identidade de uma pessoa a características genéticas, uma vez que ela é constituída pela intervenção de complexos fatores educativos, ambientais e pessoais, bem como de relações afetivas, sociais, espirituais e culturais com outros indivíduos, e implica um elemento de liberdade.

Por nascimento, todos nós recebemos uma herança: genética, ambiental, educacional. Nossa humanização ocorre por meio de relações sociais, afetivas, espirituais e culturais com outros indivíduos. O nascimento, biologicamente considerado, é o nosso aparecimento físico original na Terra, entre outros do gênero humano, e aqui a própria vida nos condiciona. Mas o nascimento, existencialmente considerado, é o nosso aparecimento entre outros seres humanos, condicionado pela pluralidade e pelo mundo humano, seus artefatos e artifícios, sua cultura e linguagem. O pressuposto de nossa individualidade, e de nossa liberdade, indicada no Artigo 3º da DIDGH não distingue o nascimento de alguém de outros seres humanos já nascidos neste mundo.

Distintos uns dos outros, mas também nascidos um dos outros, e entre os outros, o nascimento é o signo de um ser por meio do qual a liberdade vem ao mundo: gradualmente, e pela educação e convivência com os demais, este ser adquire as condições de agir por si mesmo. A natalidade como categoria da

liberdade humana, e o desafio de tornar-se uma pessoa, condicionada existencialmente, é a contribuição filosófica de nossas autoras para a interpretação destes documentos. Pois no Artigo 3º, temos ambiente, cultura, sociedade, educação, mas não temos mundo. Temos uma pessoa identificável, mas não temos o seu nascimento. É como se ela aparecesse em relação com os demais sem ter nascido, e sem habitar um mundo onde a sua liberdade possa aparecer.

*Filosoficamente* falando, a dignidade da pessoa humana perpassa sua identidade pessoal, mas a própria *dignidade* é irreduzível a qualquer um dos fatores que, dinâmica e interativamente, constitui sua humanidade: *quem* uma pessoa é não pode ser definido nem previamente, nem definitivamente, mas pode ser narrado de forma biográfica, contando o “o que fizemos com as heranças que recebemos” (genética, ambiental, social, cultural, espiritual, educacional). Biografias não definem, mas sugerem quem uma pessoa é, ou foi. Biografias são narrativas de vidas humanas únicas, na condição de natalidade e de pluralidade. Uma biografia narra a nossa existência entre outras existências, enquanto seres nascidos de outros seres humanos, humanizando-se pela convivência e coabitação neste mundo com os demais (1), (37), (39). Mas é esta pluralidade, assim como a natalidade, existencialmente considerada, que precisa ser explicitada no Artigo 3º da DIDGH.

*Éticamente* falando, estamos todos envolvidos na “frágil teia da vida”, interdependentes, e coexistentes, entre gerações passadas e presentes. Nosso dever moral para com as gerações futuras é que possam ter uma vida, existencialmente falando, uma vida no mundo, e um mundo habitável de coexistências humanas. Humanos entre outros seres vivos não humanos, humanizando-se entre as gerações, como seres biográficos, autobiográficos, capazes de exercer aquele “elemento de liberdade” e de direitos que caracteriza uma pessoa humana. É preciso destacar aqui o *humano* que qualifica a vida e a pessoa, pois existem pessoas jurídicas, pessoas divinas, pessoas não humanas e pessoas humanas (115), (116), (141), (142). E nesta humanidade, a ética, bioeticamente considerada.

*Bioeticamente* falando, nossa responsabilidade para com as gerações futuras, na medida em que somos seres *terrenos e mundanos*, localizados na geografia e na história da humanidade, seres temporais, capazes de olhar o passado e o futuro, desde o presente. O nascimento é a condição de possibilidade de qualquer geração futura, de biografias únicas, da própria ética, e de considerações bioéticas mais

significativas. O nascer e o nascimento são horizontes marcadores do aparecimento de novas gerações entre os seres humanos, ampliando o horizonte dos aportes mais específicos e comuns em considerações biológicas, médicas e demográficas. Mas aqui, o nascimento é entendido como *fertilidade*.

Para esta tríplice consideração: filosófica, ética e bioética da dignidade intrínseca à identidade da pessoa humana, e a questão das gerações futuras nos documentos bioéticos, a explicitação do pressuposto do nascimento, existencialmente considerado por Arendt e Zambrano, é uma chave de leitura que qualifica o “ser” humano como um existente, e vivente – um ser condicionado – inclusive pela liberdade implicada na natalidade, embora irredutível a uma “natureza” última, seja ela biológica, psicológica, social ou cultural.

### **3.2.3 Agindo na Natureza: o Bioeticista como Juiz**

A reflexão arendtiana pode fornecer um pano de fundo sólido e rico para pensar o contexto científico e tecnológico no qual a bioética aparece como uma nova disciplina. A sua teoria política considera o agir como a mais humana e a mais livre das atividades. Todavia, desde a era moderna, e especialmente em nossa era, novos arranjos e reconfigurações das atividades fenomenologicamente investigadas por Arendt ocorreram no mundo, a partir de eventos extraordinários. A atividade científica contemporânea, e as tecnologias a ela associadas, permitem iniciar processos “novos e desconhecidos” na natureza. A capacidade científica de modo algum se resume à teoria, sendo extremamente produtiva. Arendt designa esta nova capacidade como um “agir *na natureza*” (p. 250), (37); “*act into nature*” (p.207), (40).

A ação, tradicionalmente a mais política das atividades humanas, agora é extensiva às comunidades científicas capazes de agir em concerto, e não mais exclusiva do âmbito público. As consequências deste fato, novo para o mundo, e para a própria natureza, como a conhecíamos até então, ainda não foi suficientemente compreendido, segundo Arendt. E todavia, o que os cientistas estão fazendo tornou-se parte do interesse público: “*nada parece mais justo que os feitos dos cientistas tenham assumido maior valor como notícia e maior importância*

*política que os feitos administrativos e diplomáticos da maioria dos chamados estadistas (p.337)", (37).*

O tema aparece lateralmente nos capítulos IV, V e VI de *A Condição Humana*, e tem uma relação direta com o Prólogo onde a questão “o que estamos fazendo?” é enunciada. As atividades humanas, e suas condições mais gerais, conforme apresentamos antes, bem como a natureza da sociedade atual, sobre a qual nos detivemos menos, são tentativas arendtianas de pensar, buscando compreender a questão mais do que respondê-la, pois, segundo Arendt, as respostas são dadas no âmbito político. Questão de primeira ordem para o mundo, e impulso político que originou a própria bioética.

A questão “o que estamos fazendo?” se refere diretamente ao que a ciência moderna, que começou no século XVII, e a potência tecnológica contemporânea, que lhe acompanha, se tornou um fato político de primeira grandeza, a partir das primeiras explosões atômicas no século XX que inauguraram a nossa era. A conquista humana do espaço extraterrestre, com seus artefatos tripulados ou não, a canalização de forças cósmicas para a natureza terrestre, e a tentativa de “criar a vida” em laboratório, são signos da era em que agora vivemos, e num mundo que se transforma aceleradamente.

A distinção arendtiana entre “mundo” e “era” refere-se ao aspecto espacial e temporal, respectivamente, de nossa existência localizada. Uma era e um mundo podem não coincidir perfeitamente, no entendimento de Arendt, porque o impacto dos eventos inaugurais só pode ser amplamente percebido ou compreendido muito tempo depois, quando os seus desdobramentos e todas as suas implicações se tornam mais evidentes. Por isto a era moderna, a época histórica do nascimento das ciências que, gradualmente, transformaram o mundo antigo e medieval, estende-se até o começo do século XX, antes da explosão da bomba atômica.

Arendt identifica três eventos no limiar da era moderna, que ocorrem em um mundo ainda pré-moderno (37):

A descoberta da América e subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considerava a natureza da terra do ponto de vista do universo. Não são eventos modernos tal como os conhecemos desde a Revolução Francesa; e, embora não possam ser explicados por alguma corrente de causalidade, como nenhum evento pode sê-lo, continuam a desenrolar-se ainda hoje em perfeita continuidade na qual podemos identificar precedentes e predecessores. Os nomes ligados a estes eventos

– Galileu Galilei, Martinho Lutero, e os grandes navegadores, exploradores, e aventureiros do tempo das descobertas – pertencem ainda a um mundo pré-moderno (p.260). (Sublinhado nosso)

O mundo moderno é o espaço comum no qual se localiza a nossa existência atual que, na leitura de Arendt, foi alterado materialmente em função das conquistas dos navegadores e das lutas religiosas, antes que as Revoluções, Americana e Francesa, também mudassem a sua face política. O alcance do discreto evento científico da invenção do telescópio sobre o mundo moderno só pode ser sentido muito tempo depois; bem diferente da comoção que as primeiras explosões atômicas no século XX, inaugurando uma era que transcorre no fluxo histórico no qual nos inserimos, compreendendo-o suficientemente, ou não. O impacto da ciência moderna e suas tecnologias há muito se faz sentir sobre a existência humana, e novas condições constantemente criadas pelo novo poder científico e tecnológico têm sobrecondicionado, por assim dizer, a condição humana.

A ciência moderna, na leitura de Arendt, distingue-se da ciência antiga por sua extrema atividade. A ciência e a filosofia gregas – diferente dos conhecimentos práticos da medicina, da navegação e da arquitetura, p. ex. - eram contemplativas, e o seu acesso aos fenômenos era pelo assombro (*thaumazein*) diante do fato extraordinário do Ser que “é o que é”, por si mesmo, independentemente da atividade humana. Dizer o Ser era fazer o pensamento adequar-se à realidade, e a Verdade revelava-se como um espetáculo diante do olhar teórico. Originalmente, a palavra grega *theoria*, e o verbo *theorein*, significavam a contemplação da verdade (p. 314-315), o olhar com os olhos do espírito que assistia ao espetáculo daquelas coisas divinas que não foram feitas pelo homem, mas se manifestavam para ele (37).

A ciência moderna, em relação à antiga, distingui-se fundamentalmente pelo fato de não ser mais contemplativa, mas *produtiva*. O que agora conhecemos não é mais o olhar teórico em relação ao que é, mas o ser agora se define pelo que fazemos para conhecer – o Ser, agora, é produtivo. A verdade não é mais o que se revela, mas o que funciona. A “linguagem” do conhecimento é matemática, e o caráter experimental da ciência moderna implica em alto grau de repetição e previsibilidade. A capacidade de calcular probabilidades e fazer previsões a partir de modelos teóricos refere-se a fato de que a ciência “*produz os fenômenos e o objeto que deseja observar (p. 297)*” em um laboratório (37).

Os cientistas, diferentemente dos sábios da antiguidade, agem, e “agem em concerto”, isto é, em grandes grupos coordenados de pesquisa capazes de intervir na natureza, e iniciar neste âmbito, que até agora não devia a sua existência ao homem, novos processos. “Agir na natureza” com os recursos das ciências e suas tecnologias difere da tradicional atividade do *homo faber*, na medida em que sua atividade produtora consistia em usar os recursos naturais e transfigurá-los em novas apresentações de objetos úteis, ou ainda as “coisas-pensamento” que são produzidas para o mundo humano.

O que os cientistas estão fazendo, segundo Arendt, é “*canalizar para o mundo humano os processos infindáveis na natureza* (p.165)”, ultrapassando as fronteiras entre o mundo humano e o mundo natural, na medida em que a ação é sempre “transgressora”, isto é, ignora fronteiras (37). Assim, os grandes feitos científicos na atualidade consistem em “*desencadear processos naturais que jamais teriam ocorrido sem nós; canalizando estas forças, juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo* (p.161)”, (37).

O problema de agir na natureza, neste sentido, é que estamos introduzindo elementos da ação humana no próprio âmago de processos que, até agora, aconteceram por si mesmos, na espontaneidade do início de eventos não iniciados por nós, que ocorrem em outra escala de tempo e espaço na natureza, e cujo desenvolvimento e correlações com outros processos, humanos ou não humanos, apenas começamos a entender (143). Dois elementos da ação humana, como já vimos, são a imprevisibilidade e a irreversibilidade que ocorrem na teia de relações humanas onde são iniciados (37):

Como a solução contra a enorme força e resiliência dos processos da ação só é eficaz na condição da pluralidade, é muito perigoso usar esta faculdade em outra esfera que não seja a dos negócios humanos. A tecnologia e a ciência natural moderna já não mais se contentam em observar ou colher materiais da natureza e imitar-lhes os processos, mas parecem realmente atuar sobre o seu próprio cerne, aparentemente introduziram a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no reino da natureza, onde não há remédio para desfazer o que foi feito (p.250), (Destaque da autora e sublinhado nosso).

Os “remédios”, ou princípios de autorregulação dos efeitos *imprevisíveis* da ação correspondem a “faculdade de prometer”, e aos efeitos *irreversíveis* da ação, a “faculdade de perdoar”. São estes os princípios que, em condição de pluralidade, e na teia de relações humanas, favorecem o poder de começar e preservar os novos inícios na história humana, renovando o mundo sem o destruir ou o condenar a um

único evento. O problema é que, ao agir na natureza, não estamos mais agindo no mundo humano, e no espaço intrahumano da política. Ao agir sobre seres e existências não humanas, não temos como falar, persuadir, acordar, fazer pactos, nem poder para liberar novos começos pelo perdão. Deste modo, o que é iniciado desta forma é tão novo e desconhecido que não há como prever e regular as suas consequências.

Além disso, a própria atividade científica, diferente da atividade política como Arendt a descreve, também incorporou em seu fazer algumas características das atividades da fabricação e do trabalho.

As prerrogativas do *homo faber*, construtor do mundo humano, incorporadas ao âmbito das ciências por meio das ferramentas tecnológicas, unidas ao poder das comunidades científicas, conjugam a fabricação e a ação num território totalmente novo, o que modifica não apenas a face do mundo, mas a própria natureza da atividade científica em nossa era. O espanto diante desta nova realidade se expressa em termos arendtianos do seguinte modo (37):

Não menos terrível e não menos difícil de compreender é o novo poder de criar, o fato de podermos produzir novos elementos jamais encontrados antes na natureza (...) de fazer aquilo que em todas as eras passadas viam como o maior, o mais profundo e o mais sagrado poder da natureza: criar ou recriar o milagre da vida. Emprego deliberadamente a palavra “criar” para indicar que estamos, na verdade, fazendo aquilo que todas as eras antes de nós julgaram ser a prerrogativa exclusiva da ação divina (p.281). (Sublinhado nosso).

O caráter criativo da atividade científica em nossa era implica, em contrapartida, um aumento significativo do poder de destruição e violência, inerente à atividade produtiva do *homo faber*. Dado que esta atividade ocorre em larga escala, com grupos organizados de cientistas trabalhando incessantemente para atender continuamente novas demandas que buscam soluções científicas e tecnológicas, que serão disponibilizadas no mercado, ou resultarão em serviços, o modelo de trabalho científico aproxima-se cada vez mais das características do *animal laborans*, com a sua fertilidade específica, e capacidade cíclica de oferta de produtos de consumo. Na reconfiguração atual da atividade científica, que não apenas produz conhecimento, mas produtos e serviços de consumo que podem ser ofertados em larga escala, a sociedade padece por recorrentes novidades – o pathos do novo – característica da modernidade. Deste modo, observa Arendt (37) :

A contínua operação de canalizar para o mundo dos homens os processos infindáveis da natureza, embora possa perfeitamente destruir o mundo como artifício humano, provavelmente será capaz de atender às necessidades vitais da espécie humana com a mesma abundância e confiabilidade com que a própria natureza sempre o fez (p.165).

A tendência a tornar “artificial” a própria vida, a substituir, por assim dizer, as condições em que a vida humana ocorre na Terra pelas novas condições criadas com os poderosos recursos das ciências e suas tecnologias, é um empenho que manifesta o desejo de fugir à condição humana, em suas condições mais gerais e elementares: a natalidade, a mortalidade, o mundo, a vida e a Terra. O empenho científico que, em todos os âmbitos, esforça-se por tornar a própria vida um artifício humano (os exemplos citados por Arendt são: a reprodução humana em laboratório, ou conservação da vida além de suas próprias capacidades, ou o empreendimento de viver além do mundo e da Terra pela conquista do espaço) seriam manifestações de um homem futuro que, em sua “*rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando), que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo (p.10) (37)*”.

E, embora a autora não duvide que sejamos capazes de realizar esta troca, e mesmo que tenhamos a capacidade de destruir toda a vida orgânica da Terra, Arendt pergunta se o que atualmente *podemos* fazer, em função de nosso novo conhecimento científico e técnico, é o que realmente *queremos* fazer. Tal questão, que emerge dos avanços dos empreendimentos científicos e tecnológicos contemporâneos é, para ela, uma questão política de primeira grandeza. É por isto que, segundo Arendt, a questão *não deve ser* decidida por cientistas profissionais, nem por políticos profissionais, pois ela diz respeito ao futuro da humanidade.

Se o impacto das ciências e das tecnologias sobre o mundo humano e sobre a natureza se tornaram questões políticas, suas formulações originais, sua linguagem especializada, assim como o seu *know-how* não são tão evidentemente políticas, e a própria comunidade científica apresenta-se como uma comunidade que opera mais além das convicções religiosas ou políticas de seus membros. Mas os cientistas, além de suas especialidades, são cidadãos (e também consumidores, poderíamos acrescentar).

Todavia, mantendo a distinção entre a ação como a suprema capacidade de realizar a liberdade humana em condição de pluralidade, e o agir em concerto dos

cientistas almejando o poder de começar algo novo na natureza, em suas novas e desconhecidas consequências, Arendt adverte (37):

Mas a ação dos cientistas, que intervém com a natureza do ponto de vista do universo, e não com a textura das relações humanas, não tem o caráter revelador da ação, nem a capacidade de produzir história e tornar-se histórica – caráter e capacidade que, juntos, constituem a própria fonte do sentido que ilumina a existência humana. Sob este aspecto, existencialmente mais importante, também a ação passou a ser uma experiência limitada a um pequeno grupo de privilegiados. E os poucos que ainda sabem o que significa agir talvez ainda sejam menos numerosos que os artistas, e sua experiência ainda mais rara que a experiência genuína do mundo e do amor pelo mundo (p.337-338). (Sublinhado nosso).

O âmbito da política, constantemente reafirmado por Arendt, é o espaço entre os homens, a partir de sua capacidade de agir em concerto, e realizar a liberdade no mundo, preservando-o. Talvez seja este âmbito da liberdade o que a manipulação da vida humana esquece, precisamente quando maior se torna a ingerência humana na criação e desenvolvimento da vida humana através de novas tecnologias.

Na medida em que a bioética surge como um novo ramo de ética aplicada, neste novo cenário de desenvolvimento das ciências e das tecnologias que estão agindo sobre a natureza e a vida de um modo desconhecido até então, e considerando que os primeiros pensadores da bioética também eram profissionais de diferentes áreas científicas, há outro aspecto que merece consideração.

Arendt tece algumas observações sobre o caráter político de sociedades científicas que permitem pensar numa genealogia das atuais Sociedades Bioéticas. Em uma nota sobre a *Royal Society of London*, fundada em 1660, que comprometia os seus membros a não se envolver em disputas políticas ou religiosas, a filósofa comenta o gesto político original de seus membros ao constituírem uma associação que perdura há séculos.

Uma sociedade, seja de políticos, seja de cientistas que abjuraram a política, é sempre uma instituição política; sempre que os homens se organizam, pretendem agir para adquirir poder. Nenhum trabalho científico de equipe é ciência pura, quer seu objetivo seja atuar sobre a sociedade para garantir aos seus membros posição segura dentro dela, ou- como foi e ainda é, em grande parte, o caso da pesquisa organizada nas ciências naturais – agir em conjunto visando dominar a natureza (p.284), (37). (Sublinhado nosso)

Esta iniciativa e outras, que se seguiram, como a *Académie des Sciences*, fundada em Paris em 1666, tornaram-se exemplares, na medida em que desenvolveram seus próprios códigos reguladores de conduta.

Suas primeiras organizações, fundadas no século XVII para conquistar a natureza, e nas quais desenvolveram seus próprios padrões morais e seu

próprio código de honra, não apenas sobreviveram a todas as vicissitudes da era moderna, mas tornaram-se um dos mais potentes grupos geradores de poder em toda a história (p.337), (37). (Sublinhado nosso)

A iniciativa na constituição de sociedades bioéticas parece retomar o legado das próprias associações científicas, mas numa nova direção, onde "os padrões morais" e os "códigos de honra" não são mais questões internas de um grupo de especialistas, mas alcançam o domínio público, em busca de parâmetros e medidas para julgar o que, como, para que, e principalmente, para quem se destinam as pesquisas e os resultados científicos. É como se houvesse sido criado um espaço público independente, nos moldes das próprias sociedades científicas do início da era moderna, de tal modo que funciona como um espaço intermediário, mediador, entre as comunidades científicas especializadas, as políticas públicas de Estado, os interesses econômicos de empresas e corporações, e a opinião pública.

Evidentemente, uma comunidade deste tipo em bioética não pode ser formada exclusivamente por cientistas de um só tipo de especialidade no conhecimento técnico e científico, sob o risco de se tornarem corporações meramente profissionais, homogêneas e parciais. Neste sentido, a perspectiva multi/inter/transdisciplinar em bioética, e a compreensão dos problemas bioéticos mais além da deontologia e dos códigos de ética profissional, torna-se relevante e decisiva, como estratégia de autorregulação de interesses corporativos.

Neste sentido, aqueles que são denominados bioeticistas podem bem se parecer com árbitros e juízes, avaliando e tomando uma posição sobre o impacto ético das atividades das ciências da vida, da saúde, do ambiente, e suas tecnologias. Na perspectiva arendtiana do exercício da faculdade de julgar, aí reside toda a diferença entre um burocrata, e alguém capaz de julgar.

Não é estranho que o bioeticista esteja especialmente interessado por temas emergentes, pelo que é novo nestas áreas, e cultive uma sensibilidade para identificar os dilemas morais envolvidos nos fatos novos criados pela imensa produtividade científica e técnica. Estes fatos, ou estas novas condições que as mais diversas ciências e tecnologias continuamente vêm trazendo ao mundo, alteram a sua face, os corpos que nele habitam, e as relações humanas.

O bioeticista, aqui entendido como um *tipo ideal*, é um espectador diante de algo realmente novo, inédito e inaudito, criado pela ciência e pela técnica, ou que emerge da natureza (ainda) de um modo imprevisto. É nesta situação que o

bioeticista encontra-se diante de não mais um caso do mesmo, onde os padrões de valor moral acumulados pela história humana de algum modo ainda funcionariam razoavelmente quando aplicados do geral ao particular. Na situação, ele está diante de um caso único, ou especial, que o desafia a pensar de outro modo, antes de chegar a nova compreensão moral do que está em jogo, e se tornar capaz de propor novas regras para a regulamentação de novas práticas que podem vir a afetar um maior número, e não apenas aqueles inicialmente envolvidos : "*é exatamente raciocinando sobre os casos especiais que poderemos 'chegar a uma reflexão moralmente decisiva'*"(p. 274), como observa Berlinguer (144).

Por isso entendemos que o bioeticista, ao avaliar e julgar um acontecimento inédito desde um ponto de vista ético, vai exercitar o que Arendt recupera da *Terceira Crítica* de Kant, a "mentalidade alargada", ou o pensamento cosmopolita que "sai em visita" considerando, pela sua imaginação, as diferentes perspectivas do fenômeno. Tal exercício não se resume a aplicar regras preexistentes ao caso (como um mero *check list*, segundo a crítica da Bioética de Intervenção), mas implica também em criar uma regra *a partir* do caso. O juízo bioético, neste sentido, é reflexionante. (Conferir o capítulo 1 , 1.6. *A faculdade de Julgar e a natalidade*).

Aplicar regras a casos particulares implica em dispor de uma regularidade, uma multiplicidade de casos semelhantes, e também já dispor de regras consensuadas para tais casos. Quando aparece a exceção, o singular, o novo, a tarefa é derivar do próprio caso novas regras que orientem a compreensão de outros casos semelhantes que possam vir a ocorrer. O que é inédito e excepcional pode tornar-se habitual, pois o que ocorre de novo no mundo ou na natureza pode torna-se parte da condição humana como uma nova força condicionante. Incorporada à nossa realidade de um modo irreversível, torna-se frequente e habitual.

Este é um divisor entre a recepção da novidade, ou a redução de um caso novo aos velhos casos conhecidos, reduzindo tudo a semelhanças e diferenças. A casuística é relevante na medida em que se pode distinguir entre casos semelhantes e casos diferentes, mas o novo, no sentido arendtiano, é uma outra categoria, que se refere à imprevisibilidade, ineditismo, excepcionalidade, de um modo mais radical, como uma ruptura na continuidade.

O bioeticista como um juiz é aquele que, na condição de espectador, observa, distingue, e escolhe, dentre a multiplicidade de casos particulares recorrentes, aquele caso singular único e exemplar, considerado como uma

exceção, e para o qual ainda não existe regra, parâmetros ou medidas. O bioeticista, na qualidade de alguém que exerce a sua capacidade de julgar, busca então pelo valor, padrão e medida daquilo que se apresenta como algo novo e ainda impensado. Então o bioeticista busca formular um juízo levando em conta intersubjetivamente outras perspectivas de observadores do mesmo fenômeno, e deste modo, quando emite o seu juízo, e efetivamente o comunica aos demais, ele o faz de um modo persuasivo, buscando a adesão dos outros ao seu julgamento.

Como vimos nas seções anteriores, as *Declarações* podem nos fazer pensar que o bioeticista seja, antes de tudo um legislador da moralidade no uso e finalidade de saberes e práticas das ciências e tecnologias da vida, e das políticas públicas sanitárias, a partir da formulação de princípios universais orientadores sobre o que não deve ser feito, e o que deveria ser feito. Isto é a outra dimensão, e talvez a mais reconhecida entre os bioeticistas que, desde as suas próprias comunidades, e em instâncias nacionais e internacionais, têm formulado e promulgado documentos no espírito de orientações para a elaboração de leis específicas nos diversos países.

O que estamos sugerindo aqui é que o bioeticista, antes de ser um legislador bioético no sentido crítico e prático kantiano, é também um espectador dos acontecimentos, e também um juiz no sentido crítico kantiano, politicamente considerado por Arendt. Trata-se da capacidade de pensar os particulares e de julgá-los, reflexivamente, na singularidade de sua ocorrência. Estamos mais acostumados a compreender tal atividade reflexiva no âmbito da crítica literária ou de obras de arte. Todavia, o sentido desta atividade é política, segundo Arendt, na medida em que se refere aos acontecimentos públicos, sejam eles científicos, técnicos, movimentos sociais, e não restrito à crítica das obras de arte.

Esta dimensão judicante reflexiva, valorativa e produtiva de parâmetros e medidas para o que é novo, é uma contribuição política arendtiana para a autocompreensão do bioeticista em relação ao exercício de pensamento envolvido em suas atividades, sejam elas acadêmicas, sociais, ou diplomáticas e ainda, em comitês de ética hospitalar e de pesquisa, ou de assessoria parlamentar, como relata Warnock (176).

É na comunidade bioética mais ampla que os acordos – assim como as diferenças irreconciliáveis, ou dissensos entre os bioeticistas - podem ser estabelecidos. Acordos e consensos mínimos, entre mínimos pontos em comum são possíveis pelo exercício do diálogo persuasivo, já não mais imaginário, mas real,

na condição de pluralidade humana, e de forma intersubjetiva e retórica. A comunidade bioética acadêmica busca educar os bioeticistas para a prática bioética em outras instâncias sociais como os comitês, mais além de sua própria comunidade.

E é dessa comunidade acadêmica que emergem os bioeticistas concretos para um diálogo público com os demais, em comitês e comissões de ética, saúde, ambiente, populações, direitos humanos, etc., em busca de acordos, e produção de documentos de referência, orientadores para a tomada de decisões em âmbitos tão distintos quanto os sistemas legislativos, os tribunais, as políticas públicas, a diplomacia, as mídias, e a educação.

### **3.2.4 Um diálogo filosófico-bioético sobre o nascimento com Giovanni Berlinguer**

Um juízo moral, no campo da procriação e do nascimento não pode ter como tema único (como ocorre frequentemente no debate bioético) os indivíduos e as modalidades da reprodução assistida ou o estatuto do embrião. O destino de quem nasce por meios naturais merece atenção pelo menos igual no plano dos princípios e ainda maior no plano dos números, pois é grandemente influenciado não só pelo acaso, mas também pelas condições nas quais se encontrará quando vier ao mundo, a partir da sua própria possibilidade de sobrevivência.

**Giovanni Berlinguer – *Bioética Cotidiana***

O sanitarista, pesquisador, professor, e parlamentar italiano Giovanni Berlinguer (1924-2015) também foi autor em bioética. Neste sentido, o que disse William Saad Hossne em seu Prefácio à primeira Edição do livro *O Mercado Humano*, bem poderia ser aplicado ao conjunto da sua obra: “*Este é um livro capaz de fazer vibrar o leitor, seja ele cientista, artista, intelectual ou homem/mulher comum. É um livro de cidadania, dedicado a todo cidadão* (145)”. Berlinguer escrevia para um público educado, mas não especialista nos temas difíceis que abordava, e deste modo tornou as questões específicas e fundamentadas em bioética, mais acessíveis aos leigos.

Nesta seção, recuperamos a abordagem bioética berlingueriana do nascimento humano, para ilustrar nosso argumento de que o nascimento não é

ainda um tema suficientemente pensado na bioética. Isto apesar de Berlinguer ser um dos poucos autores que se dedicaram ao tema, aportando considerações morais aos avanços da medicina e da fertilidade humana, ao estudo e às políticas das populações, às tecnologias e aos direitos reprodutivos, e à procriação.

No Prefácio ao seu livro *Bioética Cotidiana*, Berlinguer afirma que “as reflexões morais sobre o nascimento (...) têm uma história antiga, quase tanto quanto a do gênero humano (p.10)”, pelo que justifica uma abordagem *diacrônica*, isto é, *histórica* do tema do nascimento como um tema bioético. Isto significa que, para o autor, o nascimento é um tema bioético *cotidiano*, para usar a sua terminologia. Na linguagem da BI, entende-se um tema bioético cotidiano como um tema *persistente*, ou seja, um tema que acompanha a história da humanidade em sua diversidade cultural e social, do mesmo modo que as relações entre os gêneros, o aborto, e as relações entre os seres humanos e outras espécies viventes, a saúde e as doenças, e a morte (144).

Deste modo, quando lemos em seu texto uma citação de Leopardi “*nasce o homem com dificuldade, e é risco de morte o nascimento (p.15)*” não podemos tomá-la como uma declaração da condição humana de nossa existência *natal-mortal*, mas uma referência à realidade histórica (diacrônica) (144). E, se é verdade que de fato os avanços da medicina, das condições mais gerais de saúde, e da saúde reprodutiva avançaram - pelo menos nos países que conseguiram estabelecer maior equidade social e econômica para seus cidadãos – também é verdade de fato que, nos países onde esta não é uma realidade para o maior número de pessoas, continua válida a afirmação de Leopardi, acrescida do fato de que a mortalidade materna é o outro lado da mortalidade infantil. Deste modo, na leitura berlingueriana do progresso histórico das ciências e da técnica, junto com o progresso econômico, social e civil, algumas sociedades de fato têm conseguido ampliar o maior número daqueles que se beneficiam deste progresso, e minimizar os danos para um menor número, o que justifica denominar a sua abordagem como uma Bioética Social (BS).

Ainda assim, isto não modifica estruturalmente a condição humana natal-mortal, embora a recondicione a partir da emergência de acontecimentos que, tornando-se mais frequentes e recorrentes, maximalizam o bem estar na lida com os fatos estruturais e intransponíveis da condição humana. Em linguagem berlingueriana, as nossas autoras estão enfatizando os aspectos sincrônicos da

existência humana, embora considerem o impacto das novas realidades históricas (diacrônicas) sobre o que é mais permanente nesta condição.

Arendt poderia observar que aquilo que chamamos de progresso não nos permite compreender que somos existencialmente condicionados pela natalidade e pela mortalidade; e as atividades humanas que geram o bem estar para o maior número (ação, fabricação, trabalho) também são condicionadas pela natalidade, entendida como liberdade - em maior ou menor grau - trazendo estas novas realidades ao mundo, de modo a participar da condição humana, mesmo não a modificando tão radicalmente que deixemos de nascer ou morrer. Zambrano poderia ponderar que o nascimento humano é incompleto, que ter nascido é entrar na vida onde continuamos a geração e o parto de nós mesmos, sendo que o risco de viver nunca é completamente eliminado de nossa existência – nem mesmo nas sociedades mais progressistas em relação à maximização do bem estar social.

Por outro lado, na medida em que as novas tecnologias e os desenvolvimentos científicos vêm sendo aplicados na reprodução assistida, em intervenções intrauterinas, e no aumento de cirurgias cesarianas, por exemplo, o nascimento tornou-se também um tema de bioética de *fronteira* que, na terminologia do autor, indica a necessidade de novas reflexões morais para fenômenos novos. Na BI, os temas de fronteira são denominados temas *emergentes*, e se referem ao universo de problemas morais e políticos que a bioética busca pensar, a fim de indicar orientações morais e políticas para fenômenos novos onde não há ainda mínimos consensos morais, e são uma oportunidade de alargamento da compreensão moral em novas bases de compreensão da vida, e da ética.

Berlinguer reconhece que a distinção entre temas bioéticos cotidianos e de fronteira não é uma distinção rígida, mas a utiliza metodológica e dialeticamente. O autor entende que as relações *entre* estas distinções é que “*estimulam as reflexões mais profícuas no plano dos princípios morais* (p.10)”,(144).

É a partir deste ponto que o capítulo 1 do livro Bioética Cotidiana - sugestivamente intitulado *Nascer hoje, entre a natureza e a ciência* - desenvolve temáticas já consolidadas no campo bioético, tais como: a) a procriação como livre escolha; b) liberdade, deveres e direitos reprodutivos; c) esterilização coagida e induzida; d) esterilidade biopatológica, social e cultural; e) a equidade para quem nasce; d) questões de reprodução assistida; e) a igualdade de oportunidades e a identidade de quem nasce; f) rumo à prevenção do aborto?; g) problemas

emergentes: a experimentação com embriões; h) problemas emergentes: a clonagem humana (144).

Estes temas situados entre as questões bioéticas cotidianas e os temas de fronteira, todavia, não esgotam as considerações bioéticas de Berlinguer sobre o nascimento humano. O livro avança com outros capítulos, em torno de grandes temas bioéticos como: a) população, ética e equidade; b) trabalho e saúde: fundamentos e conflitos éticos; c) o corpo humano da escravidão ao biomercado; d) a saúde global (144).

Em todos eles, identificamos aspectos pertinentes à condição humana da natalidade. Como vimos nos capítulos 1 e 2 desta tese, o sentido da natalidade não se esgota nos modos de reprodução, gestação e parto - que corresponde à *fertilidade da vida* como uma das condições da existência humana - mas acompanha a vida humana como um princípio do início de nossa existência na Terra e no mundo, em todas as idades humanas, e no tempo de nossa vida sempre vinculada à liberdade que somos, biográfica ou autobiograficamente considerada. Portanto, em todos estes temas, poderíamos estabelecer um diálogo esclarecedor entre uma perspectiva ontológica do nascimento e as leituras bioéticas informadas pela ciências da vida relativas ao nascimento e o parto, numa perspectiva social e histórica. Do mesmo modo, verificamos uma aplicação de ferramentas éticas e argumentativas (e o recurso à literatura para favorecer uma compreensão mais sensível dos problemas) aos temas de interesse público e privado, visando a uma tomada de posição em relação aos problemas apresentados.

Pensar bioeticamente o nascimento, segundo Berlinguer, é repensar os princípios, pressupostos ou crenças que orientam os nossos argumentos e suas consequências, não apenas em nossas escolhas pessoais, mas também nas decisões de políticas públicas que visam ao bem-estar das sociedades e das gerações futuras, e ao equilíbrio ecológico do planeta Terra.

No mundo contemporâneo, afirma Berlinguer, uma parte considerável do gênero humano pode experimentar a reprodução humana como uma livre escolha. Especialmente as mulheres do mundo ocidental economicamente e socialmente desenvolvido, acrescentamos, sem considerar como as diversas culturas humanas (por exemplo, os povos autóctones) vivem e compreendem a reprodução humana. Na perspectiva de análise diacrônica do nascimento humano e seus impactos populacionais, o autor se detém nos dados históricos da cultura europeia, onde se

verifica que o direito reprodutivo é uma conquista significativa para as mulheres, mediada pelos desenvolvimentos científicos e tecnológicos, o que envolve também uma transformação nas relações entre os gêneros: “*para o casal, a liberdade de procriar, e junto a ela a liberdade de continuar a viver por quem vem ao mundo é, de qualquer modo, uma construção histórica típica de nosso tempo (p.14)*”, (144).

Será mesmo? Podemos identificar dois problemas na citação acima : por um lado, é preciso verificar se realmente a liberdade procriativa tem sido exercida plenamente pelas mulheres, como o planejamento familiar tem incluído as responsabilidades paternas, e não exclusivamente maternas. Talvez isto seja uma realidade europeia, e portanto, não apenas de um tempo histórico, mas também de uma sociedade muito específica.

Por outro lado, como entender que a “ *liberdade de continuar a viver por quem vem ao mundo*” possa ser, de fato, e não apenas imaginariamente exercida, se quem nasce é um novo início e uma nova liberdade? Os filhos não são a continuidade *direta* dos pais, nem mesmo biologicamente considerada, uma vez que os indivíduos compartilham – em diferentes níveis e estratos – uma herança genética de gerações anteriores, até a origem do próprio gênero humano; e num nível mais profundo ainda, de outras espécies das quais o gênero humano veio a distinguir-se na história da evolução. Toda a consideração da imortalidade biológica do indivíduo por meio da reprodução humana feita por Platão (165), na voz de Diotima, no diálogo *O Banquete*, e explorada por Arendt (37), indica que há outras formas de buscar a sua permanência no mundo que não pela fertilidade reprodutiva, mas de outros modos como, por exemplo, pela obra, e pela ação. Talvez não seja tão típica de nosso tempo esta crença na sua descendência como forma de imortalidade biológica. Seria esta a razão mais profunda da recusa em levar a sério a consideração moral do tema da adoção, por exemplo? Se for, é uma crença imaginária culturalmente persistente.

De todo modo, a noção de liberdade utilizada por Berlinguer parece mais comprometida com a noção de autonomia individual, e de soberania política moderna (Estado). Os indivíduos ponderam alternativas socialmente conquistadas e escolhem, segundo a sua vontade. Mas uma decisão poucas vezes significa iniciativa de indivíduos ou grupos sociais para criar ou estabelecer novas alternativas, como veremos a seguir. Até agora, e de um modo não explicitado, esta iniciativa parece ser antes uma prerrogativa das grandes corporações científicas,

tecnológicas, e industriais, que criam novas condições para um nascimento "mais seguro", a partir da chave do consumo como acesso ao progresso técnico e social. Ela não é considerada da mesma forma em relação aos movimentos sociais, especialmente os movimentos de mulheres, e suas iniciativas e reivindicações pró-ativas no cenário contemporâneo.

Neste sentido, poderia ser feita a Arendt, e também a Zambrano, por não terem considerado mais atentamente as "pequenas revoluções cotidianas iniciadas pelas mulheres" a que se refere Berlinguer (144), como modos políticos de agir e falar publicamente sobre a sua situação específica.

Do ponto de vista da demografia, o estudo das políticas públicas em relação ao fluxo populacional, na perspectiva do nascimento e morte de gerações, revela alguns dados e crenças que nos permitem compreender melhor a situação atual. O direito à saúde, afirma Berlinguer, significa também plenitude das funções corporais, incluída a atividade sexual e reprodutiva – atividades que, como sabemos, não coincidem necessariamente (sexualidade e reprodução). Mas a afirmação dos direitos sexuais e reprodutivos humanos, estas, sim, são conquistas políticas recentes, e ainda estão sendo consolidados, em toda a sua complexidade social, econômica e cultural (146). E há aqueles que entendem que a linguagem do direito nem sempre é a mais adequada para tratar problemas como a procriação e o nascimento, onde predominam relações entre diversos indivíduos mediados pelos afetos, e cuja autonomia corre o risco de ser distorcida pela lei e pela intervenção do Estado (144).

Um olhar histórico permite reconhecer práticas de controle do Estado sobre a sexualidade e a reprodução humana, visando ao controle populacional *para os fins do Estado*, o que nem sempre coincide com o bem-estar das populações. Nos Estados Unidos da América, no final dos anos 1920, metade do país havia sancionado a legalidade da esterilização eugênica de doentes mentais. Na Alemanha, mesmo antes do advento do nazismo, a esterilização de deficientes e doentes mentais era estimulada por uma corrente do higienismo baseada nas ideias de Galton, segundo o qual era necessário eliminar os "indesejáveis" para melhorar a espécie (144). O controle populacional pelo Estado seja ele natalista, seja ele antinatalista, por qualquer tipo de razão final ou "interesse maior" (especialmente econômico ou eugênico), é uma prática conhecida e criticada nas políticas

demográficas italianas e alemãs, entre as guerras, assim como em alguns países comunistas. Isso no século XXI!

Mas o olhar histórico de Berlinguer pode alcançar referências semelhantes até mesmo na *República*, de Platão, quando o filósofo defende que, em nome da estabilidade da população da cidade ideal, seu governo promova ou iniba a natalidade, e mesmo pratique o infanticídio. Ou em Malthus, em seu famoso *Ensaio sobre o princípio da população*, que propõe, no século XVIII, o controle da natalidade (dos pobres) em função da escassez de recursos econômicos. As referências ao tema são recorrentes e documentadas, mas Berlinguer demarca o terreno ético do debate em torno da procriação humana e seus principais argumentos. Partindo da afirmação do *valor da liberdade procriativa, associada ao direito fundamental do ser humano à integridade do seu próprio corpo* ou, dito de outro modo, a compreensão de que o direito à saúde significa também a plenitude de suas capacidades corporais (p.19, 21,22, 23, 26), a reflexão bioética não assumirá uma posição em favor ou contra a procriação, posto que esta é uma escolha seguida de responsabilidade dos indivíduos envolvidos, mas buscará manter o debate moral em um território laico: “*a liberdade de procriar implica a recusa, nas ideias e na prática, em considerar a procriação como um dever, ou melhor, uma obrigação derivada da lei natural ou de mandamentos religiosos* (p.15)”, (144).

Isto está bem, na medida em que a bioética, como uma ética pública e laica, cultiva o pluralismo moral. E entende que a moralidade específica de um grupo não pode ser tomada como padrão para as orientações bioéticas em temas de interesse público e civil. Está bem, do mesmo modo, considerar teórica e praticamente que a maternidade não é compulsória ou um destino das mulheres, e que isto se deve, em parte, às recentes tecnologias contraceptivas. A perspectiva histórica de Berlinguer não considera a história ou a medicina das mulheres, então não podemos saber ou afirmar com segurança que só em nossa época - e na atual configuração da sociedade - isso se tornou uma possibilidade real de não concepção, ou de contracepção.

Os mais significativos avanços no bem estar humano no que se refere à natalidade, entendida por Berlinguer como *fertilidade* (feminina e masculina), estão relacionados ao modo como as sociedades tratam as mulheres em relação ao seu próprio desenvolvimento humano, e as suas oportunidades de estudo, trabalho, e

saúde, bem como de políticas públicas de apoio no cuidado de seus filhos, sem penalizá-las no caso da escolha pela maternidade (p. 25), junto com as efetivas mudanças de comportamento dos homens em relação à "procriação"(144). É a paternidade responsável e a participação masculina na divisão do trabalho doméstico e nos cuidados básicos com os filhos que tem promovido "micromudanças" positivas nas realidades concretas destas sociedades (p.100), (144).

No Brasil, por exemplo, a pesquisa de Thurler (147) sobre a omissão paterna nas certidões de nascimento pode dar uma medida da nossa experiência de relação entre os gêneros – e as gerações - no que se refere à responsabilidade paterna.

A partir destes marcos, o debate bioético em relação à saúde reprodutiva, e seus problemas cotidianos ou de fronteira, vem sendo orientado pela observação atenta dos meios pelos quais as políticas públicas em saúde e demografia promovem ou encorajam modos alternativos de efetivar o desejo dos cidadãos, de reproduzir-se ou abster-se da reprodução. No âmbito dos países com alto ou médio "Índice de Desenvolvimento Humano" (IDH), a experiência da reprodução e da natalidade tem encontrado outros problemas e soluções. Berlinguer cita estudos que observam que o reconhecimento dos direitos e a valorização da contribuição feminina na vida social é capaz de regular com mais rapidez e estabilidade as taxas de natalidade do que políticas de Estado de controle direto da natalidade por diversas formas de esterilização (p. 30),(144). E a promoção de programas populacionais de saneamento básico, habitação, educação, assistência primária à saúde e trabalho, se refletem mais claramente nos indicadores de saúde reprodutiva e sobrevivência neonatal e infantil .

Neste sentido, o IDH considera três indicadores interrelacionados (renda, instrução e saúde) que apontavam, no relatório da ONU sobre *O desenvolvimento humano* (1999) que sim, fazia muita diferença nascer em países com "alto desenvolvimento humano", como a Suécia, Finlândia ou Japão, ou em países com "baixo desenvolvimento humano", como Serra Leoa ou Níger. Do ponto de vista da mortalidade infantil, a proporção da diferença é escandalosa, especialmente se levarmos em conta que, apesar de "*intenso progresso médico e profilático no mundo, existem países que mal foram tocados por ele, e outros dos quais nem sequer se aproximou* (p.28)", (144).

Do lado sul do hemisfério do planeta Terra não temos muitos motivos para estarmos satisfeitos com os progressos científicos, técnicos e industriais realizados, na medida em que o acesso a eles, por aqui, é desigual e injusto. O que reforça a necessidade de considerar que a vulnerabilidade intrínseca à condição humana natal-mortal, é agravada ou suavizada pelas demais condições, estas sim, históricas, sociais, culturais, ambientais e econômicas, que se interseccionam no mundo em que nascemos, afetando diretamente aqueles que nele nascem. E não há nada de “natural” nisso, considerando-se que as populações mais vulneráveis estão em países que foram mais explorados, devastados, ou historicamente *colonizados*.

No panorama histórico sobre ideias e práticas de controle da natalidade do ponto de vista das políticas públicas de saúde e demografia apresentado por Berlinguer, os conceitos de *equidade*, *prevenção* e *proteção* em saúde se destacam como fundamentais para o debate bioético. Em saúde pública, e especialmente em saúde reprodutiva, o conceito de equidade parece o mais adequado para tratar da complexidade do tema, por levar em conta as diferenças (entre gêneros, e entre genitores e filhos, p.ex.) e as ações e omissões humanas capazes de ampliar ou de reduzir as diferenças e as proporções “*entre as oportunidades e a aquisição de capacidades que possibilitam alcançar a um fim*” (p. 27), (144).

A noção de equidade que Berlinguer utiliza é a do filósofo economista indiano Amartya Sen, o que permite pensar a justiça social na saúde pública por um viés alternativo aos aportes liberais tradicionais da economia de mercado, que condicionam todo o debate público sobre a escassez de recursos, o papel minimalista do Estado, e a máxima autonomia ou responsabilidade dos indivíduos.

Isto é especialmente relevante quando os indivíduos em questão no debate são aqueles por nascer, ou os neonatos. A “procriação” entendida como uma escolha envolve sempre uma angústia, própria das escolhas. E escolher trazer ao mundo outro ser que será ele mesmo um ser que fará suas próprias escolhas a partir da escolha fundamental de seus genitores pela sua existência, envolve problemas éticos profundos e talvez aporéticos. Berlinguer entende que a decisão sobre a procriação também é influenciada por uma confiança em relação ao mundo. “Em qual mundo” os genitores querem fazer alguém *vir a ser*? Pois além do ônus envolvido nas tarefas de cuidar de alguém (para que se torne capaz de cuidar de si mesmo, no futuro), pais e mães não podem evitar que seus filhos recebam, ao

nascer, não apenas as boas-vindas e a hospitalidade como forma de acolhimento e proteção, mas de um ônus calculado (demograficamente) e recebido socialmente pelo simples fato de ter nascido (144):

Quem nasce sempre é carregado, desde o início de sua vida autônoma, de ônus assumidos por outros (de fato, em quase todos os países existe uma alta cota de dívida pública que cada neonato deverá pagar durante a vida, e existe uma cota de “dívida ambiental” que é ainda mais pesada e menos reversível (p.103-104), (Sublinhado nosso).

Nestas condições, torna-se ainda mais difícil para os recém-chegados, na medida em que crescem construir o seu próprio caminho de vida, diz Berlinguer. E acrescenta: “*observo que tanto a bioética, como a política, mostram escasso interesse por estas exigências* (p.104)”,(144). Entendemos que aí está o ponto de contato a partir do qual podemos iniciar um diálogo entre as autoras e Berlinguer. Pois este é o marco zero da consideração bioética numa perspectiva fenomenológica e existencial, na medida em que amplia a sua consideração do nascimento para a natalidade, e desta, para um entendimento da liberdade humana vivida, padecida, projetada como transcendência, possibilidade, a partir das necessidades da vida (biológica, social, econômica, psíquica).

Encontramos no texto de Berlinguer um esboço de teoria *bioética do nascimento*, em sua consideração do tema entre as fronteiras e o cotidiano, entre a natureza e a ciência. Dada a relevância de uma consideração bioética do nascimento, e a escassez de abordagens do nascimento como uma questão bioética, segundo o próprio autor, ele pode ser um interlocutor para o debate filosófico-bioético que propomos. Cabe acrescentar a existência humana, sua fragilidade e vulnerabilidade, seu drama e sua potência, e sua dimensão trágica natal-mortal. Berlinguer é um pensador bioético atento e sensível, mas a sua perspectiva não é fenomenológico-existencial, mas social-histórica. É um pensador político, mas não preocupado por uma elucidação filosófica do político. Suas considerações são relevantes e muito bem refletidas a partir de sua experiência científica e parlamentar, mas são fatuais e empíricas; embora reconstrua muito bem a argumentação de diversas perspectivas morais sobre um problema bioético onde reconhece, aponta e indica sem, contudo, desenvolver questões filosóficas implicadas como pressupostos de sua própria bioética cotidiana e de fronteira.

As considerações de Berlinguer permitem visualizar aquele ponto no horizonte onde o “primeiro nascimento” (fertilidade) encontraria o “segundo

nascimento” (natalidade) que caracterizamos de forma metafórica e conceitual. O ponto de encontro se refere ao que nos constitui mais estruturalmente, devido ao fato de que não sermos humanamente redutíveis a indivíduos nascidos em determinadas circunstâncias que nos condicionam absolutamente, mas de sermos existencialmente *natais*, isto é, seres capazes de liberdade em ação e em discurso e, portanto, agentes e “criadores” de novas condições que, por assim dizer, “sobrecondicionam” a nossa humana condição. Esta liberdade radicada em nossa existência natal é o horizonte das liberdades empíricas das quais Berlinguer se ocupa (como a “opção” de procriar, ou não).

Um modo de aproximar e complementar as abordagens – berlingueriana, arendtiana e zambraniana - implica em dimensionar as abordagens científicas médicas, genéticas, demográficas, econômicas, históricas e sociológicas, como constituindo aquilo que Arendt denominou como “o primeiro nascimento” (fertilidade), o fato de que nosso aparecimento físico original ocorre não apenas na Terra, mas em um mundo já condicionado pelas gerações anteriores. Os aportes de Arendt e Zambrano permitem compreender que Berlinguer mantém o seu discurso no plano do nascimento empírico, histórico e social, sem tensionar mais radicalmente as dimensões existenciais significativas do nascimento, no plano ético ou político, isto é, dimensionando a ética *na* existência. Mas, por outro lado, as análises berlingueanas podem complementar a reflexão filosófica de Arendt e Zambrano ao introduzir a distinção entre “nascimentos naturais” e “nascimentos científicos” manipulados tecnológica e industrialmente ou, ainda, as complexas e dialéticas relações entre a ação técnica e científica sobre a natureza.

Destacamos ainda um aspecto fundamental da bioética berlingueriana do nascimento, que se refere à consideração dos sujeitos morais envolvidos nas questões reprodutivas enquanto uma questão de fertilidade: “*se penso em normas que sejam capazes de favorecer a convivência civil e o respeito às decisões de cada um, um ponto de partida pode ser o fato de que na reprodução assistida estão envolvidos dois tipos de sujeitos diversos: quem participa dela, e quem nasce (p.36)”, (144) (Sublinhado nosso).*

Este também é um ponto zero, ou nodal, e aporético da consideração existencial da ética na bioética. Berlinguer não apenas está identificando um problema ainda não suficientemente pensado na bioética, mas está supondo que a

consideração de outro alguém *concreto* e singular, como o recém-nascido no mundo, seja como um *sujeito*: aquele que nasce.

A consideração do outro é um pressuposto fundamental da ética; mas o problema é *quem* é este outro que vem ao mundo, e que tipo de “sujeito” moral pode ser considerado. Também Jonas, e mesmo Habermas, se depararam com este problema, e não desenvolveram soluções satisfatórias. Tampouco na ética clássica, especialmente na ética pública e laica, *o estatuto moral de quem nasce ainda não foi suficientemente pensado* (em que pese bibliotecas escritas sobre o estatuto ontológico do embrião e do feto)! Pensa-se muito nas justificativas do estatuto humano do embrião e do feto, mas, depois de nascido, o vivente entra na condição humana como um indivíduo separado, e em boa medida por sua própria conta e risco, na condição de dependente do cuidado dos outros por um bom tempo, até a sua maioridade.

Jonas, por exemplo, considera o recém-nascido - o nosso começo mundano – como aquele que se oferece ao olhar, constituindo-o como o “paradigma ôntico” privilegiado da ética, o mais intuitivo, no qual o que “existe” passa a coincidir com o que “dever” ser. Diz ele: “*podemos apontar a mais familiar das visões: o recém-nascido, cujo simples respirar dirige um ‘dever irrefutável’ ao entorno, o de dele cuidar* (p.220)”, (148).

Habermas também considera e reinterpreta diversas categorias arendtianas, e as tem utilizado para tratar de temas emergentes relativos a “tecnicização da vida”, como a reprodução humana assistida, e a manipulação genética e seus impactos filosóficos para uma compreensão da “natureza humana”. Ao referir-se à liberdade como “*parte de algo naturalmente indisponível*”, o filósofo afirma que “*a naturalidade do nascimento também cumpre o papel conceitualmente necessário deste início indisponível. Raras vezes a filosofia tematizou essas questões. Às exceções pertence Hannah Arendt, que apresentou a natalidade no âmbito de sua teoria da ação* (p.81)”, (149).

Como a teoria ética da bioética não é o aporte de nossa tese – em parte pelas dificuldades indicadas na introdução para explicitar uma teoria ética em Arendt e Zambrano, e em parte pelo próprio tratamento bioético do nascimento - reforçamos que a as contribuições política e poética das nossas autoras podem ser uma chave de leitura para *pensar* bioeticamente o nascimento, agora existencial e fenomenologicamente considerado. Isto significa que, ao invés de um aporte ético

direto, a consideração do outro (no singular), e de si mesmo entre os outros (no plural), pelo viés político e estético, talvez permita reposicionar o debate ético aplicado como um todo, e encontrar soluções novas para antigos problemas, assim como potencializar a percepção de novos problemas bioéticos, como o nascimento, ou a adoção.

### 3.2.5 Filósofas e Parteiras. Considerações sobre o Nascimento e o Parto

A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, e não os corpos, em seu trabalho de parto.

**Platão**, *Teeteto* [150b]

Com Arendt e Zambrano, vimos que uma “filosofia do nascimento” revela algo fundamental sobre a condição humana, ou seja, a nossa condição de seres *natais*, viventes sob o signo de um contínuo renascer. Também já consideramos que a *natalidade* é uma categoria política que ilumina a ação humana, e o *renascer*, uma experiência vital de elaboração poética de forja do sentido da própria existência.

Todavia, a esta “filosofia do nascimento” que depreendemos das autoras não corresponde nenhuma “filosofia do parto”. Como isto é possível? Acaso nascimento e parto, nascer, parir e partejar, não são como dois lados da mesma moeda, indissociáveis? Este questionamento surgiu no decorrer de nossa investigação, especialmente em contato com a literatura, em bioética e na área das ciências da saúde, que trata de mulheres e crianças. O que nos levou a formular duas perspectivas de resposta para as perguntas formuladas:

- a) Resposta à pergunta sobre a relação entre o nascimento e o parto na obra das autoras;
- b) Resposta à pergunta a partir das considerações das autoras sobre o tema aproximando-o de abordagens na área de saúde pública.

Para responder **(a)** não há nada na obra das autoras que coloque tal problema de modo explícito, como o formulamos.

Em Arendt encontramos breves e raras referências à *metáfora do parto* (p.100), (150). Quando elas ocorrem, é de um modo crítico ao entendimento

metafórico da violência como a “parteira da história”(p.69-126), (151). Em toda a reflexão arendtiana sobre a violência de um lado, e sobre a política de outro, não encontramos tentativas de pensar o parto como uma condição da existência humana. Em Zambrano, aparece uma breve referência poética, já citada, referindo-se a São Paulo “*as criaturas ainda estão de parto até agora...*”(101), para indicar o nascimento incompleto do ser humano.

Mas tampouco encontramos nestas pensadoras qualquer justificativa para *não* pensar o parto na perspectiva existencial que estamos considerando, com as filósofas, e mais além delas. Portanto, elaboramos uma tentativa de resposta a partir de suas ideias e, por nossa conta e risco, avançamos em relação ao marco dos referenciais já apresentados.

Considerando que nascer é uma experiência vital e corpórea, reconhecemos que compartilhamos esta experiência com muitas outras espécies (excetuando todas as formas de nascimento que não ocorrem por via de parto, mas por outros meios como a eclosão de ovos, p.ex.), que assim persistem renovando-se enquanto espécie na Terra. Todavia, o nascimento e o parto humanos em sua dimensão orgânica e fisiológica também são fenômenos demarcados e constituídos por elementos simbólicos e imaginários, ritualísticos e míticos, que constituem a diversidade das culturas, civilizações e sociedades. Os estudos de antropologia, sociologia, psicologia e história, vinculados aos estudos populacionais, e estes, à bioética, nos ensinam isso (115), (125), (126) (127), (128), (152).

Nascimento e parto, compreendidos a partir da condição humana, são duas faces de um mesmo fenômeno, com aspectos distintos, embora complementares, da experiência humana na ordem da reprodução como repetição dos ciclos vitais. Aqui está uma percepção, uma *Gestalt* (figura e fundo), uma perspectiva, e uma compreensão diferenciada do fenômeno do constante *vir-ao-mundo* de novas gerações. O nascimento evidencia *quem* nasce, ou o nascimento de alguém, ou daqueles seres nascentes; o parto, por sua vez, se refere ao labor fisiológico de *alguém* na condição de parturiente, como uma genitora que, em conjunto com o feto em seu ventre, labora para o nascimento de um bebê humano.

Na “filosofia do nascimento” que destacamos de nossas autoras, o que importa é o aspecto mais geral - não quantitativo, mas qualitativo, e de princípio - do nascimento humano e seus significados e assim, nesta perspectiva, apenas aqueles

traços mais recorrentes e permanentes do fenômeno do nascimento foram considerados.

Por isso mesmo o nascimento foi tratado como a condição humana mais geral de *alguém que vem ao mundo*, e aparece nele como um indivíduo distinto e separado de sua genitora. Neste sentido, considera-se o início da vida de alguém, em sua primeira forma de aparecimento na Terra e no mundo como um ser novo e distinto entre os demais - aqueles que já nasceram. Quem aparece no mundo, nesta forma física inicial de individualidade por separação, é o recém-nascido. “Uma criança nasceu entre nós”, segundo a fórmula agostiniana retomada por Arendt para indicar, simultaneamente, a primeira aparição de um *novo* alguém como um recém-chegado no mundo, *entre* os outros que já nasceram e aí estão (na memória ou em presença).

O parto, na medida em que evidencia a condição de uma parturiente, de *quem “dá a luz”* a alguém, é outra perspectiva do fenômeno nascimento. Este evento pode ou não envolver mais pessoas e suas respectivas perspectivas, como quem assiste ou dá assistência ao parto, como por exemplo: pai, familiares, parteiras, doulas, obstetras, paramédicos, enfermeiras, entre outras pessoas. De todo modo, o parto ainda é um conceito predominantemente estudado no âmbito das ciências da vida e da saúde, onde aparece como *equivalente* ao nascimento.

Mesmo sendo como dois lados de uma mesma moeda, indissociáveis, nascimento e parto são perspectivas e experiências distintas, de sujeitos igualmente distintos. Do ponto de vista da condição humana, o nascimento é um fato fundamental (*Factum*) estruturante da nossa existência mundana. Nós que aí estamos, somos todos nascidos, e ter nascido não é apenas um evento do passado. O nascimento não passa, não fica para trás; é um princípio de nossa existência. Como um acontecimento, pode ser narrado biográfica ou autobiograficamente, a partir de relatos de terceiros que testemunharam direta ou indiretamente o nascimento de alguém. Ter nascido neste mundo, entre os outros, é o começo de nossa existência terrestre e mundana, assim como um princípio que permanece em nós, que faz de nós *seres natais*. É o que nos permite começar e recomeçar projetos de vida, atividades, obras, porque somos seres iniciantes, principiantes, novos e estrangeiros neste mundo.

Se todos nós somos seres nascidos, viventes e sobreviventes neste mundo, o que acontece com o parto? No atual estágio de desenvolvimento da espécie

humana, somente as mulheres podem ter a experiência do parto, e nem todas as mulheres viventes irão, por sua vez, gerar e dar à luz. Badinter (1953), por exemplo, considera a possibilidade técnico-científica de que tenhamos máquinas para realizar a gestação fora do útero e, de um modo mais provocativo ainda, que os homens possam vir a gestar uma gravidez em sua cavidade abdominal. Tal “experimento de pensamento” sobre o futuro da reprodução humana é uma ficção que precisa ser interpretada no sentido da pergunta arendtiana sobre “o que estamos fazendo?”, sua possibilidade técnico-científica-industrial, e o desejo de seguir nesta direção.

Sendo uma experiência exclusiva das mulheres, e não sendo uma condição necessária que todas as mulheres “dêem a luz”, o parto não é uma experiência universal, e não é considerada uma condição mais geral da existência humana, como é o nascimento.

Homens e mulheres que *não* dão à luz, aqueles que *não* têm a experiência de parir - embora tenhamos todos nós nascido por meio do parto de uma mulher – estão sujeitos às condições mais gerais da existência humana, exatamente do mesmo modo que as próprias mulheres que, por sua vez, venham a “dar a luz”. A diferença, ainda não suficientemente pensada em suas implicações para a condição humana, e na bioética, é que todos nós nascemos de mulher.

Entretanto, a experiência de parir, assim como de partejar, por meio da assistência e do cuidado ao parto e ao recém-nascido pode, sim, aportar uma consideração mais geral sobre a existência humana que inclua a existência de mulheres como seres humanos. Pois o parto é a outra face do fenômeno do nascimento. E mesmo não podendo tratar adequadamente do tema no contexto desta tese, podemos reconhecer que o tema indica uma tarefa reflexiva ainda menos considerada do que o nascimento, no âmbito da existência. Na justa medida em que todos os nascidos são nascidos de mulher, este é um aspecto com suficiente universalidade para ser filosófica e bioeticamente considerado.

Até agora apenas insistimos na importância de uma distinção entre o nascimento e o parto que inferimos das reflexões de nossas autoras. Isto não significa atribuir maior ou menor valor a um ou outro aspecto do fenômeno de nosso início como este *vir ao mundo* (primeiro nascimento), e o *vir a ser do mundo* (segundo nascimento). Indicamos uma possível direção para a reflexão já feita por nossas “pensadoras do nascimento” para nos darmos conta do que ainda precisa ser considerado, e avançarmos rumo a novas considerações filosóficas e bioéticas,

para uma *bioética do parto*, fenomenológica e existencialmente orientada, como o complemento necessário a uma *bioética do nascimento* que estamos buscando estabelecer.

Uma *bioética do nascimento*, nesta perspectiva, levaria em conta o sentido de nascer na condição humana, perguntando pelos dilemas morais envolvidos na “procriação”, os deveres dos adultos já nascidos e seres natais para com os recém-nascidos, os direitos da criança em sua longa trajetória até a fase adulta, e as responsabilidades coletivas e individuais, institucionais e pessoais, no cuidado e na atenção à dupla condição de seres nascidos e vulneráveis.

Os adultos, neste caso, são as pessoas que já foram educadas, e desenvolveram recursos para lidar com a sua própria vulnerabilidade *ontológica*, podendo assim, por sua vez, agir em conjunto para dar início a novas formas de “prever e levar em conta” o fluxo dos nascimentos humanos no mundo. A atividade das gerações adultas no mundo, neste sentido preventivo e de responsabilidade para com possíveis nascimentos é, também, ela mesma, uma atividade regida pela natalidade, seja por meio do trabalho, educação, fabricação, ou da ação, envolvidas na prevenção e no cuidado, recepção e acolhimento de cada próxima geração (hospitalidade?). E considerando a liberdade imanente à natalidade, estamos sempre tratando de possibilidades, e não de imperativos, sejam eles natalista, como um *dever nascer*, ou antinatalista, como um *dever não nascer*.

Uma segunda resposta (b) considera seletiva e pontualmente o que está sendo produzido na literatura em saúde pública sobre o tema. Seguimos com a distinção entre nascimento e parto, mas agora o foco recai sobre o parto, buscando identificar como o nascimento está sendo pressuposto nos trabalhos que destacamos da literatura já produzida sobre o tema em ciências da vida e da saúde, e bioética (bibliotecas!).

O desafio agora consiste em mediatizar uma reflexão em que as contribuições de nossas pensadoras se articulem com o debate sobre a dignidade e a equidade das mulheres, no usufruto de direitos reprodutivos, e pelo acesso à saúde integral de qualidade, para que um *bem nascer*, e um *bem parir* assistido por um *bem partejar*, possam integrar-se ao *bem viver*, um tema convergente nos debates em torno das ciências da vida e da saúde, da ética, e das políticas públicas que tem mobilizado a reflexão bioética brasileira e latinoamericana.

Numa primeira aproximação, destacamos que as considerações sobre o nascer e o nascimento provenientes da área das ciências da vida e da saúde, e suas tecnologias, ocupam-se do que Arendt designa como o *primeiro nascimento*, isto é, o nosso “aparecimento físico original no mundo”, e toma o nascimento como um acontecimento pontual que *advém* do parto, e nele, por assim dizer, se *consoma* (seja o parto vaginal, seja o parto abdominal por intervenção cirúrgica). Como parte de um processo biológico, é um momento importante, e de transição, da vida intrauterina do feto para a vida de um indivíduo fora do útero. Como um momento demarcado no *continuum* biológico da vida humana, segue as leis de um organismo vivo, do seu início ao seu fim como um “indivíduo” da espécie, na dimensão da fertilidade da vida.

Aqui, o fato do nascimento, e o fato do parto, são temas da agenda de saúde e políticas públicas, envolvendo diversos profissionais da área médica, bem como uma diversificada casuística no conhecimento científico e técnico, e o estudo da alocação de recursos econômicos em políticas públicas de educação e planejamento familiar. O que implica em dilemas morais na administração pública, na comunidade científica, e desta, com a comunidade civil, e dos indivíduos entre si e com o Estado. Isto mobiliza as pessoas no debate ético não apenas como profissionais, ativistas, ou usuários do sistema de saúde, como se percebe na literatura sobre o Sistema Único de Saúde (SUS) brasileiro e a sua Assistência Integral à Saúde das Mulheres e Crianças.

Os debates que vem ocorrendo desde os anos de 1970 em âmbito internacional - e poderíamos avançar muito sobre o passado se fôssemos generosos com a história dos direitos humanos na perspectiva das mulheres, como foi enunciado por Gouges (154) no início da modernidade - o que revela que este é um problema que, de muitos modos, afeta diretamente a elas, em primeiro lugar, e onde a participação de diversos movimentos sociais feministas tem sido decisivo para alguns avanços significativos na atenção a mulheres e crianças como seres humanos e sujeitos de direitos.

Destacam-se principalmente os temas de medicina e saúde e suas técnicas reprodutivas, e os direitos sexuais e reprodutivos (155), mas aqui enfatizaremos o tema do *parto humanizado* (156), por duas razões fundamentais. A primeira razão é que nestes discursos podemos identificar a compreensão vinculante entre o nascimento e o parto; e a segunda razão é podemos observar como a querela do

parto humanizado é exemplar das três atividades (trabalho, fabricação e ação) condicionadas pela categoria política arendtiana da *natalidade*. Sem qualquer pretensão de esgotar a literatura sobre o tema, utilizaremos apenas referências que exemplificam algumas posições no debate sobre o tema no Brasil, em uma perspectiva histórica recente (128), buscando compreender esta “filosofia do parto” (157), por assim dizer, vinculada aos direitos humanos mais fundamentais – à vida, como vida qualificada, com atendimento integral à saúde - onde se destaca a assistência ao parto como um direito fundamental das gestantes, em consideração ao momento do nascimento como a recepção neste mundo de um novo ser.

O conteúdo da rubrica “parto humanizado” é polissêmico, e combina de muitos modos evidências científicas para a legitimação de procedimentos técnicos, a consideração da diversidade dos sujeitos envolvidos, cidadãos e profissionais, e as políticas públicas no processo de atenção à saúde reprodutiva, pré e pós-natal, no Brasil e no mundo. Daphne Rattner (156), por exemplo, acentua o caráter político e científico do que designa como “*um forte movimento internacional que aborda a humanização e a atenção a nascimentos e partos como uma resposta à mecanização na organização do trabalho profissional e à violência institucional (p.595)*”.

A humanização, neste sentido, basicamente se contrapõe à mecanização e à burocratização das políticas de saúde que administram a contabilidade sobre a eficiência de programas públicos de saúde, e a produção em larga escala de procedimentos que mais interessam ao complexo industrial da saúde (capital) do que as pessoas nele envolvidas (trabalho e consumo). A humanização também busca resgatar as pessoas sob os papéis que desempenham no jogo social e hierárquico das relações institucionalizadas de saúde (médico-paciente), suas responsabilidades, e sua capacidade de agir e aprender.

Nesta direção, podemos dizer que a *natalidade* se manifesta no nível da ação política, pela iniciativa de pessoas que se reúnem em torno de um princípio para iniciar algo novo em relação ao que está aí, e que agem em conjunto, de forma espontânea, e imprevista dentro de um sistema que preserva o comportamento e o padrão automático e repetitivo de procedimentos que “funcionam”, sem considerar o preço ou os valores aí envolvidos. Falando *entre si*, e apresentando-se *aos demais*, duas características que Arendt destaca como “o caráter revelador do agente no discurso”, e elaborando novos modos de agir que agregam diversos agentes e

profissionais da saúde - seja em rede local ou mais abrangente, regional, nacional, ou internacional - o movimento vem constituindo novas realidades que tensionam as realidades existentes, como é o caso da **Re-Hu-Na** (Rede pela Humanização do Parto e Nascimento) (158).

No caso desta específica iniciativa, pode-se depreender, pela *Carta de Campinas* (159) - um documento do gênero literário político, como poderiam observar Zambrano, e Arendt - que os (as) agentes/autores(as) se apresentam, dizem a sua perspectiva do problema, e declaram o que pretendem fazer. A *Carta* registra o ato de fundação de um coletivo civil, Organização Não Governamental (ONG), uma forma de organização social emergente na época. Dois aspectos destacam-se na *Carta*, na medida em que indicam, mesmo que brevemente, uma consideração existencial do nascimento e do parto. As duas próximas citações foram retiradas desta *Carta*.

Num primeiro momento, trata-se da denúncia sobre a violência obstétrica para com as parturientes, que é extensiva aos seres *nascentes* (159):

Parto e nascimento passaram a ser sinônimo de doença, de patologia e de intervenções cirúrgicas. Estes fenômenos vitais e existenciais cruciais tornaram-se momentos de terror, angustia, impotência alienação e dor. Seu custo social, psicológico e econômico é muito alto e a sociedade é vítima indefesa desta realidade (p.1).

Num segundo momento, as(os) autoras(es) da *Carta* declaram as suas intenções e, entre elas, está o propósito de “*resgatar o momento do nascimento como evento existencial e sócio-cultural crítico com profundas e extensas conseqüências pessoais* (p.2)”, (159).

Indicando compreender a experiência do nascimento como um evento existencial e sócio-cultural, caberia então dimensioná-lo como uma condição mais geral da existência humana, que não se esgota no fato de ter nascido, mas permanece como um princípio de nossa existência mundana, biográfica e autobiográfica – como abertura para um renascer continuado em nossa existência, e a possibilidade de agir e começar algo novo por nossa própria iniciativa.

E considerando o parto como o outro lado do nascimento, uma dimensão existencial ainda pouco considerada pela filosofia tradicional e pela bioética, caberia ainda perguntar pelo parto como uma situação-limite na existência das mulheres. Que *pathos*, que afeto configura o parto como uma experiência exclusivamente feminina? Entre o desejo e a vulnerabilidade, entre o *tremor* (98) e o *horror* (101)

identificados por Zambrano há uma graduação significativa. Cabe perguntar o que é estruturante da condição humana, e o que é humana e historicamente produzido, sobrecondicionado, por assim dizer, na condição do parto e do nascimento como um trabalho *vital*?

Num outro nível, há um esforço em criar referenciais teóricos de investigação de procedimentos diferenciados, ambientes acolhedores, e produção de materiais e bancos de divulgação do conhecimento, que implicam numa tarefa produtiva, fabril, que gera um resultado de maior permanência, integrando-o no mundo. Neste nível, a *natalidade* se expressa na criação de produtos tangíveis que podem perdurar mais além da presença de seus produtores e idealizadores. Assim a Biblioteca de Saúde Reprodutiva da Organização Mundial da Saúde (OMS), em parceria com a Colaboração Chrocane (156).

Mas, para que haja produtos, é preciso haver iniciadores de processos que os produzam (fabricação). E nesta relação entre meios e fins (diferente da questão de princípio que mobiliza a ação), pode haver muita divergência, dissonância, e conflito. Não é diferente neste caso. Não apenas há uma polissemia no entendimento do que significa o “parto humanizado”(160), suas práticas em organizações civis e governamentais, e avaliação científica de resultados (evidências). Nem tampouco apenas tensões entre classes de profissionais, sociedade civil, e grupos econômicos poderosos.

Junto com as dificuldades permeadas por diferentes formações intelectuais e interesses, há uma lógica cultural da produção que situa as pessoas em seus papéis, em hierarquias, numa cadeia produtiva das próprias instituições sociais. Deste modo, os relatos e estudos sobre as dificuldades de implantação de um modelo de parto humanizado em hospitais financiados pelo SUS são esclarecedores. Neste sentido, Diniz (161) examina atentamente que:

Entre os fatores que podem tornar possível ou limitada esta humanização do parto estão a adequação do acesso aos leitos, a comunicação entre os sujeitos, do manejo da dor e dos tempos no parto; assim como a presença ou não de uma cultura de reconhecimento pelos profissionais tanto da evidência científica quanto dos direitos das mulheres ( p. v) .

Por exemplo, Araújo investiga estas dificuldades por meio de relatos de agentes sociais e de saúde e das parturientes em relação às práticas de assistência ao parto em uma maternidade local (125):

No Brasil, ao longo dos últimos anos, o Ministério da Saúde, em articulação com setores da sociedade civil, tem procurado, através de suas ações normativas, incentivar o redirecionamento das ações voltando-as à

humanização do pré-natal e do parto (...). Destaque merece ser dado ao fato de que os princípios que se referem à humanização do parto e do nascimento, embora perpassem toda a normatização do SUS não se constituem em quebra efetiva do modelo tecnocrático de atenção. Exemplo disso é a enorme disparidade entre os preceitos estabelecidos e a dura realidade enfrentada pelas mulheres usuárias do SUS em busca do atendimento ao parto. Apesar de essas normativas governamentais existirem desde a última década, poucas mudanças têm sido observadas no cotidiano dos serviços (p. 26, 28).

No nível do trabalho, daquelas atividades humanas em que o nosso metabolismo corporal e suas necessidades nos tornam mais diretamente vinculados às leis da natureza, os sentidos da *natalidade*, tais como a imprevisibilidade, a espontaneidade, e a exceção, se manifestam menos frequentemente. É nesta perspectiva que as abordagens fisiológicas, bioquímicas, e biológicas fazem o seu campo de investigação privilegiada. Justamente neste nível, é a *fertilidade* - e não a criação produtiva, ou a ação política - que expressa o sentido mais vital da natalidade. São os ciclos repetitivos e recorrentes que renovam a vida neste nível.

É nesta perspectiva que o trabalho do médico Odent (162), por exemplo, buscou os fundamentos para opor-se criticamente à violência obstétrica, e à indústria do parto. Ao refletir sobre “o que estamos fazendo?” em relação ao modo de assistência hospitalar ao parto e aos nascimentos, Odent juntou-se àqueles que compreenderam - pela crítica econômica e social ao modo de vida pós-industrial como um todo - como o padrão produtivo do *homo faber* também alterava radicalmente o modo de viver, procriar e principalmente, o modo de nascer no decorrer do século XX e XXI.

Há, porém, uma atenção crítica aos pressupostos compartilhados entre os entusiastas do parto humanizado, especialmente em relação àqueles que retomam a Natureza de que somos feitos em oposição ao que fazemos culturalmente (simbólica, imaginária e realmente) com a Natureza. A clássica oposição natureza-cultura, ou homem-natureza, se reapresenta quando o nascimento torna-se uma questão para pensar. Por exemplo, Tornquist (163) faz uma crítica desde as ciências sociais observando que a maioria dos adeptos do movimento do parto humanizado são pessoas de classe média, com formação nas áreas das ciências da vida e medicina. Por isso, segundo a autora:

A crítica ao modelo medicalizado de assistência ao parto, desse modo, não questiona a própria concepção dicotômica natureza-cultura, mas sim inverte os sinais, positivando a dimensão tida como Natural e negativando aquela tida como tecnocrática/ social/cultural e ocidental. O ideário, ao entronizar dessa forma a Natureza, remete-se às concepções evolucionistas

e românticas de um mundo e de uma humanidade distantes ou libertos da arbitrariedade da história e da cultura (p.488).

Especialmente no que diz respeito ao movimento de “naturalização” da procriação humana, e do parto, quando ele engloba uma “naturalização” da maternidade, ou a busca, por vezes inacessível, de um parto ideal (163):

As mulheres sem dúvida foram expropriadas de seus saberes, de seu trabalho como parteiras e dos poderes no campo da parturição – e recuperá-los é uma questão política fundamental. Mas cabe ponderar acerca dos limites e dos desdobramentos do discurso da humanização do parto, na medida em que reproduz categorias como as de instinto materno e de natureza, ainda que ressignificadas em novo contexto (p.490).

As citações permitem observar que, se por um lado todo o nascimento é humano, na medida em que nascer é sempre nascer no mundo, entre os demais, numa sociedade em sua cultura e sua época, por outro lado as novas tecnologias e recursos da fertilidade humana e do parto também são obra humana. Por mais veloz que seja a expansão e o acesso a novos modos de fertilização, gestação e de parto, e considerando que todos os seus impactos sobre a condição humana ainda não estejam bem percebidos, é um fato novo e irreversível o seu modo de proceder, e orientar as gerações no mundo, especialmente nos grandes centros urbanos. Mesmo não alterando fundamentalmente – até agora – tais fatos certamente estão sobrecondicionando a condição humana do nascimento (e do parto).

Isto é o que precisa ser pensado. É neste sentido mais preciso que cabe exercer a capacidade de julgar e levar em conta as perspectivas de todos os interessados. Apenas uma das perspectivas segue sendo inacessível de fato, e apenas se apresenta como possibilidade para a imaginação moral : a perspectiva de *quem* nasce – mesmo que sejam efetivamente levadas em conta as perspectivas da parturiente, dos genitores, e de quem possa partejar.

Na epígrafe que abre este último exercício do terceiro capítulo, Sócrates esclarece o seu modo de filosofar, comparando-o com o trabalho da *maiêutica* (a arte de partejar) de sua mãe, Faerenete, que era exímia parteira e conhecedora das plantas adequadas à saúde das mulheres, como se lê no diálogo *Teeteto* (164). Embora a sugestão de gênero implícita no texto pela voz de Sócrates seja que “os homens filosofam e as mulheres dão à luz com auxílio de outras mulheres”, não se deve inferir que as mulheres, parindo e partejando desde os tempos mais remotos, como na antiguidade grega, fossem alheias à filosofia. Há diversas referências às

mulheres sábias na obra de Platão, como por exemplo, Diotima, ou Safo, além da própria Faerenete como um registro da medicina praticada por mulheres e para as mulheres.

Entretanto, se já podemos contar com *filosofias do nascimento*, como as de Arendt e Zambrano, teremos igualmente pensadoras(es) e *filosofias do parto*? A filosofia pode ser entendida como um pensar que corre o risco da abrangência e da incompletude, da provisoriedade entre o saber e o não saber, e da precariedade da própria existência de quem pensa sem dispor de fundamentos últimos? Já existe uma filosofia da medicina e da saúde que coloque em um patamar existencial, e não meramente técnico, a questão fundamental do nascimento e do parto? E *bioéticas do parto*, serão possíveis? E de que referenciais, pressupostos, princípios, valores e experiências serão feitas estas filosofias e bioéticas ?

Nossa tentativa de aproximar as reflexões filosóficas sobre o nascimento como um aspecto estrutural da condição humana, e um aspecto existencial decisivo na abordagem das ciências da vida e da saúde, advém de uma inquietação que reconhecemos como política: “O que estamos fazendo?” , seja em relação aos novos modos de “fazer bebês” , ou aos modos de “fazer nascer”, considerando a possibilidade humana de iniciar novas realidades no mundo, para o bem e para o mal. As dificuldades em promover este encontro se referem, mais uma vez, à linguagem e ao entendimento de áreas tão distintas do conhecimento científico e técnico, e a linguagem da reflexão filosófica. Como foi sugerido por meio das autoras, é preciso atentar para a língua materna que compartilhamos, por meio da qual nos comunicamos mais além de nossas especialidades, no terreno comum e público da política, e no território poético, onde a metáfora pode nos dar a palavra para nomear a estranha realidade que compartilhamos.

Por isso, os exercícios aqui apresentados como modos de aproximação compreensiva, para avançar rumo à uma bioética existencial do nascimento e do parto.

## APÊNDICE: O NASCIMENTO DA BIOÉTICA. CONSIDERAÇÕES POLÍTICAS E POÉTICAS

Até as ciências, não é só que umas nascem e outras morrem para nós. O que, com efeito, se chama exercitar, é como se de nós estivesse saindo a ciência; esquecimento é escape de ciência, e o exercício, introduzindo uma nova lembrança em lugar da que está saído, salva a ciência, de modo a parecer ela ser a mesma. **Platão**, *O Banquete* [208a]

Na epígrafe acima, a mestra Diotima revela ao seu discípulo Sócrates o mistério da permanência em meio à impermanência da realidade, por meio de sua teoria sobre o amor. Pela geração, ou procriação, o que é velho deixa algo de novo em seu lugar, seja na natureza, seja na cultura. Também os saberes se renovam e, pela educação, preservam-se para nós. *Aparentemente*, a vida parece ser a mesma, assim como os saberes, no trânsito das gerações (165).

Esta parte do trabalho optamos por apresentar como um apêndice, examinando a novidade da bioética, o seu nascimento no século XX, em seus aspectos mais gerais e relativos à filosofia, numa leitura matizada pelos aportes políticos e poéticos de nossas duas autoras, Arendt e Zambrano.

Uma primeira consideração é sobre a ocorrência de trabalhos na literatura bioética com esta formulação "o nascimento da bioética", bem mais expressiva do que a ocorrência de trabalho em torno do "nascimento na bioética", como um tema de investigação. Como já frisamos antes, quando se procura nos descritores de saúde pelo termo nascimento, o que se encontra são referências a temas relativos ao parto. Então, é preciso levar em conta a polissemia do termo nascimento, bem como as figuras de linguagem e a experiência do fenômeno que se nomeia como nascimento, para examinar do que se trata.

A ampliação que Arendt opera no horizonte de compreensão do nascimento como um fenômeno humano, e um princípio da liberdade, bem como a consideração metodológica de interpretar a história como a narrativa de novos eventos, permite-nos olhar o nascimento *da* bioética como o aparecimento de algo inusitado no mundo. Como um processo iniciado, e também como um produto objetivo da iniciativa de pessoas que, em sua própria trajetória biográfica, se mobilizaram para tornar a bioética uma atividade pertinente e necessária, criando novos espaços de atuação profissional para os bioeticistas. Contamos com uma biblioteca invejável de

produções muito recentes : a bioética tornou-se assim não apenas um meio, mas um modo de vida, e uma atitude profissional em relação à realidade social do seu tempo. Daí que o nascimento *da* bioética refira-se ao aparecimento desta área de investigação, ao seu começo entre os demais saberes já existentes, e também se ocupe de sua própria história como interlocutora em um mundo globalizado.

As narrativas acerca da linhagem e genealogia da bioética passam por certas disputas de reconhecimento de “paternidade”, como em tudo mais que, em sua novidade, mostra potência e influência. Um antecedente histórico do uso do termo *bioética* vem sendo reconhecido a partir dos escritos do alemão Fritz Jahr que, em 1927, formulou um imperativo moral de inspiração kantiana com conteúdo bioético: “*respeite todo o ser vivo como princípio e fim em si mesmo e trate-o, se possível, enquanto tal* (p.18)”,(166). Todavia, o caldo de cultura favorável ao surgimento e desenvolvimento da bioética como uma nova disciplina, a partir de um movimento intelectual e político, ocorre de fato décadas depois, com o ensaio seminal de Potter (132), *Bioethics : a bridge to the future*, com uma metáfora já associada ao nome bioética, indicando a sua finalidade: ser *ponte*, conectar e transpor abismos.

Seguindo uma sugestão de Vidal (167), médica e bioeticista argentina, apresentamos a seguir o nascimento da bioética como um tripé: “*uma nova palavra, um neologismo; como uma disciplina acadêmica que é o reflexo de uma nova área do conhecimento; e finalmente como um novo discurso*” (p.99).

As narrativas que a(s) bioética(s) fazem de si mesmas, as referências elaboradas e desenvolvidas pelo movimento a partir e em torno do campo bioético, podem ser lidas a partir do que destacamos de nossas autoras, a seguir.

- a) A *novidade* da bioética como neologismo, disciplina e *práxis* discursiva e performance.
- b) O caráter *fundador* da comunidade bioética e a Redbioética latinoamericana (o bioeticista como *animal político*)
- c) O caráter produtivo e literário dos documentos e obras de referência em bioética (o bioeticista como *homo faber*)

Vejamos, então, o que estas hipóteses de leitura podem revelar.

a) A novidade da bioética como neologismo, disciplina, práxis discursiva e performance.

A criação de uma palavra nova para designar uma nova realidade, ou uma realidade existente, mas ainda não reconhecida como relevante, é uma praxis da razão poética, diria Zambrano. A palavra, especialmente as novas palavras – ou os novos sentidos que são atribuídos às palavras já conhecidas – ao denotar e conotar realidades nas quais os seres humanos estão envolvidos, e onde podem, propriamente, existir, também é um ato poético, uma marca humana no mundo, segundo Zambrano. Se os poetas são os artífices das palavras, pela imaginação criadora, é porque se erguem em uma comunidade de falantes vinculada por uma língua, que se especializa em diversas linguagens específicas. É o caso do neologismo *bioética*.

Não só o termo bioética torna mais explícita uma relação tradicional da ética com a vida, mas de fato a ressignifica, apresentando a ética de um modo novo no contexto contemporâneo. Também as escolas bioéticas, ou são autodesignadas, a exemplo da BP (168) – que busca suas fontes de sentido para uma ética da proteção da vida e dos viventes recuando na história do mundo ocidental até os tempos homéricos – ou são heterodesignadas, como a “Bioética Principlista” que originalmente se apresentou como uma ética médica, e a “BI” linha de investigação desenvolvida por Garrafa e colaboradores na Universidade de Brasília(UnB), partir da BS, desenvolvida por Berlinguer.

A respeito da BI, por exemplo, resulta curioso como seus críticos escolheram apenas a conotação negativa deste nome como pretexto para criticá-la – “interferência, ingerência, intromissão” - como observa Porto(169). Uma ideia que não corresponde ao fato, justamente, da cuidadosa atenção e compromisso dos autores Porto e Garrafa, sobre a posição dos Estados nacionais, especialmente os latino-americanos. Como *juízes* e *agentes* (no sentido arendtiano) os autores observam, avaliam e recomendam, bioeticamente, formas de acesso efetivo aos direitos humanos, sociais e econômicos, especialmente para aquelas populações menos favorecida, com vistas à equidade numa coletividade historicamente marcada pela desigualdade e dependência. Ou seja, os demais sentidos da palavra “intervenção” como “interventor, mediador”, “estar entre”, “assistir”, “emitir opinião, contribuir com ideias”, etc., por alguma razão não foram adequadamente

consideradas (7). Observe-se ainda que, na polissemia do termo intervenção, também opera uma metáfora.

A reivindicação de novidade que a bioética faz para si, como conhecimento e discurso, é uma atitude fundamental de celebração da possibilidade aberta no presente, e o desejo que ela persista, pela recordação dos testemunhos de acontecimentos vividos, como um testamento para as gerações futuras. A bioética é moderna, em seu espírito, letra e atitude, em seu olhar para o futuro. Aquilo que Arendt identificou nas sociedades científicas do século XVII, em sua criação de um espaço próprio onde era possível seguir as suas próprias leis - sem serem estrangidos por regras heterônomas em suas atividades, mas autorregulando-se numa comunidade de iguais - é uma herança histórica que parece ainda inspirar a ação original das organizações e escolas bioéticas contemporâneas.

Há uma ambiguidade, entretanto, em relação às novas realidades que emergem da ação, e o moderno *pathos* do novo – em sua avidez por novidade, e prática da obsolescência programada, produzida por interesses econômicos alheios às coisas mesmas – que pode atingir, em algum momento, a própria realidade da prática da bioética. A bioética pode querer fazer-se novidade, e afastar-se da potência renovadora que realmente é, como conhecimento e prática social.

Mas o fato é que a bioética, em seu estágio atual, não dá mostras de ter-se esgotado como possibilidade de produção de ética aplicada aos problemas inerentes à condição social humana, e de ação efetiva em diversos níveis interinstitucionais.

Neste sentido, podemos pensar em que medida a bioética não foi apenas algo que surgiu dentro das condições mais gerais da existência humana, e das condições históricas, políticas e epistemológicas de nossa era, mas tornou-se aquilo que Arendt destacava como algo próprio da condição humana : algo novo que, ao tocar as demais condições já existentes, torna-se também parte desta condição. Esta hipótese de leitura é promissora, porque a novidade da bioética fez-se sentir muito rapidamente em relação aos comitês de pesquisa, e os tradicionais códigos de ética profissional. Mesmo no âmbito da pesquisa em ética aplicada, mostra-se capaz de abarcar temas e problemas que ainda são questões muito específicas de áreas das ciências da vida, e da ética como disciplina filosófica.

A bioética aparece, deste modo, como um novo campo do conhecimento que emerge de forma inusitada e fértil das inquietações e demandas contemporâneas sobre a responsabilidade social e as políticas públicas em saúde relativas aos novos

avanços das ciências e das tecnologias da vida, reunindo e articulando diversos âmbitos do conhecimento humano, em buscas de respostas e orientações éticas aplicadas aos dilemas morais no “mundo da vida”, ou na vida que ocorre no mundo, no interior de cada Estado e numa escala global. Como ciência e como hermenêutica, a bioética desenvolveu-se no âmbito do debate entre diversos agentes do conhecimento e dos movimentos sociais, na atmosfera da “guerra fria” que se seguiu ao realinhamento de forças políticas, econômicas e militares no mundo, e das reflexões culturais (e contraculturais) que aparecem entre a segunda metade das décadas de 1960 e início dos anos de 1970, especialmente nos Estados Unidos e na Europa.

Para a pesquisa em filosofia moral, que seguia confortavelmente em suas especulações teóricas, analítica (no mundo anglo-saxônico), e para aqueles que pesquisavam uma teoria ética normativa geral e abstrata (na Europa continental), os exemplos utilizados em suas teorias morais pareciam inofensivos, descontextualizados e desvitalizados, diante dos autênticos problemas históricos da humanidade, tais como: a pobreza e as desigualdades sociais, de gênero e raciais, as tensões entre a paz e a guerra, os movimentos pelos direitos civis, os debates sobre a sexualidade humana, a procriação, e as questões ambientais.

Ao se debruçarem sobre problemas desta magnitude numa perspectiva ética, os intelectuais que aceitaram o desafio de “reaprender a ver o mundo” a partir de problemas concretos, locais e mundiais, denominaram esse novo âmbito de reflexão como “ética aplicada”. Segundo o bioeticista Neri (1970), desta virada teórica da ética para os problemas vividos e sofridos pela humanidade, fossem eles novos ou antigos, surgem novas áreas de “*aplicação*” da ética que vão se consolidando como “setores específicos de pesquisa de vocação fortemente interdisciplinar (p.225)”. De tais setores, destacam-se: a) **ética dos negócios e das profissões**, ocupados com as questões morais que envolvem a produção, e a distribuição econômica dos bens vitais; b) **ética do ambiente ou ética ambiental**, que ao mesmo tempo em que pensa os deveres do ser humano para com a natureza, repensa a si mesmo como um corpo orgânico que habita a Terra, e uma ética da terra que redimensiona o valor ambiental para além da usura ou utilidade para as comunidades de seres vivos que nela habitam; c) **ética para os animais não humanos**, que parte da consideração do preconceito antropocêntrico que coloca o ser humano acima dos demais seres vivos, para pensar uma nova dignidade dos “sujeitos de vida”, seres sensíveis e

capazes de sofrimento como nós; d) a **bioética** que iniciou-se nos Estados Unidos com as publicações de Van Renssealer Potter (*Bioethics. Bridge to the Future*, 1971 e *Global bioethics, building of the Leopold legacy*, 1988), Warren Reich (*Encyclopedia of Bioethics*, 1978) e Tom L. Beauchamp e James F. Childress (*Principles of biomedical ethics*, 1979), desenvolveu-se na Europa na década de 1980 e, no Brasil aparece, de “forma orgânica”, na década de 1990 (134).

Por mais profícua que seja a história recente da bioética como uma disciplina, ela ainda é um campo novo de investigação, com potência experimental de objetos e ferramentas metodológicas, e fundamentos epistemológicos, em diálogo com as tradições de investigação disciplinares também comprometidas com a qualidade de vida e a vida qualificada (*bem viver*). Sua potência, sua possibilidade, seu poder, ainda reverberam. Com muito empenho, deve-se dizer, as correntes de bioética mais sensíveis às desigualdades econômicas e às injustiças sociais, vêm cumprindo a visão e a promessa potteriana de ser uma “ponte” para o futuro, a partir dos “pilares” que os profissionais de distintas áreas do conhecimento, incluindo filósofos(as), vem aportando ao projeto bioético (171).

Enquanto uma disciplina que dialoga horizontalmente com as demais disciplinas, recentes ou tradicionais, a bioética é um pensar *entre* disciplinas, multi/inter/transdisciplinar que, entre articulações e contraposições, reconhece e movimenta as fronteiras disciplinares de diversos saberes, relacionados num espaço de debate onde aparecem um modo mais recorrente a filosofia, a antropologia, a sociologia, a história, a demografia, o serviço social, a administração, a comunicação social, o direito, a economia, a pedagogia, a biologia, as letras, a teologia, a química, e diversas áreas da saúde (medicina, enfermagem, farmácia, nutrição, odontologia, psicologia, etc.). O efeito da reflexão bioética em conjunto sobre temas comuns, de interesse público, é salutar em relação à tendência epistemológica “solipsista” de nos fecharmos sobre as nossas próprias especialidades, e em nossa própria linguagem e discursos, desde as quais pensamos o mundo, os outros e a nós mesmos, por meio de um diálogo entre pares.

Nesta direção, a bioética desafia cada especialista a colocar o seu saber na mesa de um debate a serviço do interesse comum, público, e colocar nele as pautas das desigualdades sociais e econômicas, assim como o seu compromisso com a inclusão social e a equidade no “mundo da vida” como uma vida qualificada. Isto, é

claro, exige um esforço de “tradução” da linguagem especializada para uma linguagem comum a todos os participantes.

Considerar a bioética como uma nova disciplina de ética aplicada significa também reconhecer a sua consolidação nos meios acadêmicos, internacionais e locais, como um campo de pesquisa que adquire abrangência e articulação, desdobrando-se em escolas de pensamento bioético que enfatizam aspectos desde distintas perspectivas filosóficas e científicas, por vezes conflitantes, mas compartilhando alguns pontos em comum. Mori (172), filósofo moral e bioeticista italiano, referindo-se à origem estadunidense da bioética, observa que “*talvez seja esse o primeiro caso na história em que um campo de pesquisa já nasce dotado de uma enciclopédia* (p.112) ”.

Isso é importante : considerar os textos e documentos produzidos em bioética também como forma literária, o que será tratado no ponto (c), mais adiante.

b) O caráter fundador da comunidade bioética e a Redbioética latinoamericana.

Um dos sentidos da natalidade como exercício da liberdade política é a *fundação*, é a capacidade de fundar e preservar corpos políticos, como vimos anteriormente em Arendt. Em que medida a própria comunidade bioética pode ser considerada uma comunidade científico-política, no mesmo sentido que a autora se referia à *Royal Society of London*, em atividade até hoje ? Ou aos cientistas contemporâneos, como os únicos que ainda dão mostras de “agir em concerto” (37).

Segundo Garrafa (173), é possível reconhecer quatro “etapas” ou “momentos” da recente e intensa história da bioética no mundo, a saber (as etapas descritas a seguir encontram-se na referência) (174):

**1. A etapa de fundação**, relacionada com os anos 1970, quando os primeiros autores que sobre ela se debruçaram, estabeleceram suas bases conceituais;

**2. A etapa de expansão e consolidação**, relacionada com a década de 80, quando se expandiu por todos os continentes por meio de eventos, livros e revistas científicas especializadas, principalmente a partir do estabelecimento dos quatro princípios bioéticos básicos [*autonomia, beneficência, não maleficência, justiça*];

**3. A etapa de revisão crítica** e que compreende o período posterior aos anos 1990 até o início de 2005, e que se caracteriza por dois movimentos: a) o surgimento de críticas ao “princípioalismo” (ou seja, a corrente estadunidense baseada em “princípios” pretensamente universais), com

consequente ampliação do seu campo de atuação a partir da constatação da existência de “diferenças” entre os diversos atores sociais e culturas, espaço onde movimentos emergentes como o feminismo e de defesa dos direitos de negros e homossexuais, entre outros, adquiriram grande importância; b) a necessidade de se enfrentar de modo ético e concreto as questões sanitárias mais básicas, como a equidade no atendimento sanitário e a universalidade do acesso das pessoas aos benefícios do desenvolvimento científico e tecnológico. Esta última questão, extremamente atual, diz respeito à ética da responsabilidade pública do Estado frente aos cidadãos, no que se refere à priorização, alocação, distribuição e controle de recursos financeiros direcionados às ações de saúde;

4. **A etapa de ampliação conceitual**, que se caracteriza após a homologação, em 10 de outubro de 2005, em Paris, da Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos da UNESCO, a qual, além de confirmar o caráter pluralista e multi-intertransdisciplinar da bioética, amplia definitivamente sua agenda para além da temática biomédica-biotecnológica, para os campos social e ambiental (p.9-13).

Sem poder afirmar que a escolha do termo *fundação* tenha sido circunstancial ou intencional, o fato é que guarda um sentido político que remonta à República Romana. O caráter político da ação, segundo a tese arendtiana da origem da política ocidental, é que todo o agir tem um duplo movimento: um início e a capacidade de levar adiante um empreendimento. Pode ser que um agente tome a iniciativa, mas é preciso que outros envolvam-se para que a potência do agir se realize. Assim, os primeiros autores iniciaram, e os demais reunem-se para garantir a continuidade de um evento.

Agir em concerto e falar publicamente são as duas atividades que, segundo Arendt e Zambrano, demarcam o território da política e da ética, o espaço onde os seres humanos se relacionam diretamente entre si, mediados pelos interesses que os reúnem. O discurso não apenas nomeia realidades pela linguagem, de um modo denotativo, e as qualifica pelo juízo, mas possui aquela qualidade de revelação de *quem* fala: os agentes.

O começo da bioética, como um movimento que ganhou um nome próprio, tornou-se uma disciplina acadêmica, e instituiu uma nova forma de protagonismo social, permite observar certos traços mais gerais que costumamos atribuir privilegiadamente a algumas profissões mais do que a outras (a crítica, à filosofia; a criatividade, às artes; o conhecimento, às ciências; a fabricação, à tecnologia; a educação, à pedagogia; a produção e o consumo, à economia; a logística, à guerra, etc.), ocorrem conjuntamente em uma nova área de saber que, gradualmente, vai distinguindo-se pelas suas práticas.

Por outro lado, o diferencial da bioética como uma disciplina de ética aplicada, em relação às éticas filosóficas tradicionais - especialmente as éticas modernas que relegaram ao âmbito privado e ao foro íntimo os dilemas morais mais comuns - está, justamente, na sua capacidade de redimensionar, em uma nova escala, os agentes e as dimensões morais dos dilemas humanos relativos à vida de um modo heurístico e hermenêutico, constituindo a sua própria epistemologia.

Especialmente na BI, a bioética sempre foi considerada uma *ética pública*, e socialmente comprometida, que cresce na “análise das responsabilidades sanitárias e ambientais e da interpretação histórico-social mais precisa dos quadros epidemiológicos, sendo essencial na determinação de formas de intervenção a serem programadas(p.132)”, onde se destaca a ação do Estado como promotor da qualidade de vida dos cidadãos, em geral, e especificamente na atenção aos mais vulneráveis, bem como o seu papel na preservação sustentável da biodiversidade e dos ecossistemas para as gerações futuras(175).

Como ética pública, a bioética é *política*, ou se torna política mesmo quando os bioeticistas não assumem esta dimensão de seu saber e de suas práticas. Independente de pudores ou preconceitos acadêmicos, as questões que ocupam os bioeticistas já estão carregadas de interesse público e de consequências que afetam a muitos cidadãos. Basta lembrar que os bioeticistas transitam em esferas públicas como a universidade, e mais além dela, produzem documentos públicos nacionais e internacionais, participam de comitês de ética em pesquisa, ou comitês hospitalares, e comitês de saúde, sendo chamados a se manifestar sobre alguma nova epidemia ou medicamento, ou alguma polêmica biomédica ou biotecnológica que recorrentemente está na pauta dos meios de comunicação.

Recordemos com Arendt a constituição da esfera pública por meio da condição humana da *pluralidade*, que potencializa a atividade política. Não há conteúdos privilegiados na política, a não ser a liberdade e a exigência de liberação das necessidades; é a própria atividade pública que politiza tudo o que apareça nesta esfera, sejam eles os temas econômicos, da biomedicina, da biotecnologia, da pesquisa espacial, do movimento de trabalhadores e consumidores, ou de mulheres, por exemplo. É o interesse público que politiza os conteúdos, exigindo uma deliberação conjunta e representativa da diversidade de interesses e forças sobre eles (37).

Todavia, para adentrar neste espaço fundamentalmente *plural* e diverso - onde *aparecemos* uns aos outros por meio de palavras e ações, tornando a nossa demanda, a nossa perspectiva, e a nós mesmos, **visível e audível** aos demais - é preciso coragem. A coragem, junto com a honra e a glória, são as mais antigas virtudes civis que caracterizavam a vida pública. O sentido existencial da política, ou a condição política do ser humano implica que somos *quem* somos pela convivência e compartilhamento do sentido das experiências mundanas mais comuns.

Neste nível, não é este ou aquele alinhamento ideológico que está em questão, mas o simples fato de que a existência humana é condicionada pela pluralidade, pela nossa capacidade de aparecer aos demais, por meio de palavras e ações. E isto, por si mesmo *não é neutro*. É toda a diferença entre haver *alguém* ou *ninguém* na esfera pública, entre a vida privada de uma existência individual limitada à realidade das próprias sensações ou a realidade da vida pública, onde as distintas perspectivas aparecem. O compartilhamento público de nossos juízos sobre um mundo que nos é comum pode engendrar respostas concretas para problemas concretos que, de diferentes modos, nos afetam.

Arendt identificou muito bem o conflito histórico do filósofo com a política, que se tornou um preconceito reproduzido na tradição do pensamento filosófico. E todo o seu esforço em pensar a dignidade da política, mesmo contra a filosofia (metafísica), mas principalmente contra os intelectuais das universidades alemãs, incapazes de acompanhar os acontecimentos do mundo com o mínimo de discernimento prático, por vezes a fez olhar na direção de uma nova ciência política, mais próxima das ciências sociais e históricas, e outras vezes, a levou a declarar-se como uma “pensadora política”, para garantir a sua liberdade de investigação, e o direito de ocupar-se em compreender os problemas mais dramáticos de seu próprio tempo.

As observações da filósofa e bioeticista inglesa Warnock (1976) sobre o “impulso para a ação” de alguns membros de comitês bioéticos contra as ponderações mais reflexivas de outros membros reflete isto:

Se esperamos que os filósofos deem respostas a questionamentos de tal forma que não seja necessário retomá-los novamente, então eles não são as pessoas adequadas para esta tarefa; a filosofia é um tipo extremamente geral de investigação, e é um jogo para um número ilimitado de participantes (p.11-12).

Está bem, diria Arendt, na medida em que o pensar não nos dota diretamente de um poder para a ação. Todavia, ela também reconhece que, em nossa época,

foram justamente os cientistas aqueles que introduziram um elemento de *atividade* no pensamento na teoria; e a própria filosofia, como uma *práxis* do pensamento, não ficou imune ao desenvolvimento científico contemporâneo, e passou a descrever-se também como uma atividade.

Quando não se restringiu a um papel de epistemólogo, o filósofo também se perguntou sobre o que fazer em relação às demandas do mundo, sobre o seu projeto de vida, e sobre o seu compromisso com os outros. Na medida em que teve um impulso para agir, pode sair de seu “ensimesmamento” e começou algo, por sua iniciativa, junto aos demais, respondendo praticamente àquelas questões que sempre pode retomar reflexivamente. A filosofia, então, torna-se “engajada”. O ponto principal, neste caso, é : o que engaja as pessoas ? Por que o impulso para agir se manifesta ? Isso não decorre diretamente do universo teórico, ao modo de um “modelo” para a ação.

É preciso julgar o que acontece, tendo ou não conhecimento teórico suficiente para conhecer as causas e consequências do acontecimento. E embora o juízo seja uma faculdade espiritual, segundo Arendt, ele é a mais política destas atividades. O juízo, como a capacidade de atribuir valor aos acontecimentos pode funcionar como um disparador da capacidade de agir. Não é porque conheço que eu tomo a iniciativa : é porque eu sou capaz de julgar, que decido fazer algo a respeito. Talvez este seja o ponto de divisão entre os bioeticistas politizados e aqueles mais simples e burocraticamente teóricos.

Nas mais de mil páginas do livro *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y Latino [1300-2000], história, corrientes, temas y filósofos*, editado por Dussel, Mendieta e Borhórquez (1977), encontramos coisas surpreendentes que não se veem habitualmente em manuais de filosofia. Por exemplo: a bioética, a filosofia da libertação, a filosofia ambiental, a filosofia com crianças e o feminismo filosófico, entre outras, como correntes filosóficas do século XX. Também os temas filosóficos provocam uma agradável surpresa: entre a ética, a lógica, a ontologia, por exemplo, aparecem, de repente, a filosofia da economia, a filosofia com crianças, o pensamento descolonial, por exemplo. Isto é precedido pela consideração da filosofia dos povos originários da América Latina, em suas diversas etnias e nações, sendo seguido pela consideração da atitude segundo a qual os pensadores das colônias interagiam com a filosofia dos colonizadores, e a análise das múltiplas

atitudes, tensões e contradições pelas quais se estabeleceu a vida intelectual em nosso continente.

A bioética, considerada nesta obra como corrente filosófica latino-americana, é descrita em suas histórias regionais específicas, e seu marco teórico inicial, na décadas de 1970 e 1980, mais alinhado ao “princípioalismo” dos estadunidenses Beauchamp e Childress (*autonomia, beneficência, não maleficência e justiça*) que restringiam a bioética à análise de questões biomédicas. Mas pelo menos duas abordagens são consideradas originais na região: A BI (Universidade de Brasília, Garrafa, Porto e colaboradores) e a BP (Schramm, Fiocruz/Escola Nacional de Saúde Pública do Rio de Janeiro, e Kottow, Universidade do Chile).

As duas correntes de pensamento bioético brasileiro, ressalvadas as suas diferenças epistemológicas internas, assumem uma resistência crítica à bioética *princípioalista* estadunidense e, junto com outros pensadores bioéticos latino-americanos, tem pesquisado suas próprias bases epistemológicas, comprometidas com a realidade e as necessidades da região. Salvador Bergel, que escreveu o verbete sobre *Bioética*, assim se manifesta sobre a BI (177):

A bioética de intervenção nasceu como um movimento alternativo que proporcionou uma saída da bioética tradicional fortemente influenciada pelo princípioalismo e o individualismo, para enfrentar a realidade concreta da região, indicando simultaneamente uma profunda inserção da política em seus conceitos. (...) Esta nova proposta temática promove uma aliança com o grupo social historicamente mais frágil, incluindo uma reanálise dos diferentes dilemas, entre os quais se destacam: autonomia vs. justiça-equidade; benefícios individuais vs. benefícios coletivos; individualismo vs. solidariedade; omissão vs. participação; reformas superficiais e temporárias vs. transformações concretas e permanentes. Acentuando a forte inspiração política da proposta, Garrafa e Porto enfatizam que os bioeticistas dos países periféricos – e particularmente os da América Latina – não devem aceitar mais o crescente processo de despolitização dos conflitos morais (p.448)<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> *La bioética de intervención nació como un movimiento alternativo que permitiera salirse de la bioética tradicional, que había sido fuertemente influida por el principioalismo y el individualismo, para afrontar la realidad concreta de la región, apuntando al mismo tiempo a una profunda inserción de la política en sus conceptos. (...) Esta nueva propuesta temática promueve una alianza con el grupo social históricamente más frágil, incluyendo un reanálisis de los diferentes dilemas, entre los cuales señala: autonomía vs. justicia-equidad; beneficios individuales vs. beneficios colectivos; individualismo vs. solidaridad; omisión vs. participación; reformas superficiales y temporarias vs. transformaciones concretas y permanentes. Acentuando la fuerte inspiración política de la propuesta, Garrafa y Porto señalan que los bioeticistas de los países periféricos – y particularmente los de América Latina – no deben aceptar más el creciente proceso de despolitización de los conflictos morales. (Tradução nossa).*

A bioética, em geral, e a BI, especialmente, tem buscado “ser de seu próprio tempo”, uma tarefa que promove uma abertura para o passado, buscando situar-se na lacuna de um presente próprio, para orientar-se em relação ao futuro. Assim, a bioética pode ser moderna na letra e no espírito, mas vai gradativamente modificando suas categorias, conceitos e metáforas para adequar-se à própria realidade.

Portanto, o esforço inicial que é feito para superar o uso comum da língua em favor de uma linguagem especializada do conhecimento, deve ser novamente refeito, quando queremos falar como cidadãos e para outros cidadãos. Deste modo, quem se ocupar com a bioética deverá ser poliglota: falará a língua de seus concidadãos, a linguagem de sua especialidade original, e a linguagem bioética, em continuada elaboração semântica, gramática, e social.

É neste sentido que outras bioéticas despontam no contexto brasileiro : a escola de bioética inspirada na Teologia da Libertação, por exemplo, surge das reflexões de dos Anjos (*Bioética nas desigualdades sociais*, 2000) buscando aproximar e potencializar o diálogo interdisciplinar a partir da teologia com as ciências da vida, da economia e da política, com a bioética. A bioética crítica de inspiração feminista, destaca a "vulnerabilidade moral da mulher" que reflete a desigualdade entre os gêneros na análise das questões mais recorrentes da própria bioética, segundo as investigadoras Diniz e Corrêa (*Bioética feminista : o resgate do conceito de vulnerabilidade*, 2000). Nesta direção, e mais além, a bioeticista Oliveira vem investigando a bioética feminista numa perspectiva antirracista, considerando as desigualdades raciais, econômicas, políticas na própria categoria de gênero, e assim pluralizar as abordagens generalizantes da ética, das biociências, e da bioética (*Feminismo, raça/etnia, pobreza e bioética : a busca da justiça de gênero, anti- racista e de classe*, 2003) (178).

A investigação dos problemas bioéticos como problemas sociais e públicos, com uma dimensão histórica considerável - no caso de problemas persistentes como a pobreza, e a desigualdade de toda ordem dos sujeitos sociais sem voz na tradição filosófica - compreende e pratica a bioética com a coragem de reivindicar a dimensão política como intrínseca ao paradigma bioético, especialmente o latino-americano. E rebate quem pretenda criticar uma epistemologia da bioética que inclua a política como uma legítima dimensão epistemológica da área - como se a ética e a justiça fossem fenômenos privados - e não públicos.

São duas críticas fundamentais que Garrafa (179) formula, neste sentido, e que parecem estar muito próximas do pensamento político arendtiano. Vejamos a primeira:

Em primeiro lugar, o preciosismo acadêmico de alguns estudiosos da área que, utilizando a lógica formal com assépticas argumentações teóricas, tentam desqualificar o academicismo do debate sócio-político da bioética, afirmando que a temática política, que inclui temas de saúde pública e coletiva, como a inclusão social e outros, está fora do escopo epistemológico da disciplina, constituindo na realidade outra área, que denominam de “biopolítica”(p.123).

E em seguida:

Em segundo lugar, e talvez, como decorrência lógica dessa primeira posição, tal resistência pode ser imputada ao conservadorismo ou estreiteza política de certos pesquisadores, que acreditam que toda gama de conflitos éticos relacionados à vida e à saúde pode ser circunscrita ao âmbito biomédico. Sob tal argumento criticam as tentativas de transportar essa discussão para o campo onde verdadeiramente se dão as grandes decisões, que alijam ou excluem indivíduos como beneficiários do desenvolvimento científico e tecnológico, ou seja, a seara das decisões políticas (p.125).

A posição de Garrafa encontra eco na história das próprias associações científicas que, na modernidade, constituíram-se como *laicas* - isto é, à parte da moralidade, especialmente daquela moralidade dominante baseada na autoridade da Igreja, mas também à parte das disputas políticas do Estado - a fim de demarcar para si mesmas, de modo *autônomo*, os seus próprios parâmetros e regras de trabalho e convivência em comunidades científicas comprometidas com a divulgação de suas pesquisas e dos princípios que as sustentavam (106).

A atitude fundamental de *resistência crítica* epistemológica e de compromisso público com a situação local e os seus próprios problemas, profundamente marcados pela iniquidade econômica, social e histórica, onde as questões sanitárias brasileiras e latino-americanas estão culturalmente enraizadas (assim como outros países “periféricos” do mundo) caracterizam uma incontornável dimensão *social e política* da bioética. O aprofundamento da reflexão bioética assumidamente latinoamericana não a torna “provinciana”; pelo contrário, é nesta direção que se pode encontrar uma perspectiva autenticamente universal. Provinciana é a atitude *servil* aos interesses alheios ou privados.

Deste modo, mesmo sendo **disciplinar**, a bioética conserva em si a potência, o princípio do **movimento** inaugural de reação intelectual às bases epistemológicas que insistem em reduzir a bioética às questões biomédicas e tecnocientíficas que

operam com princípios morais pretensamente universais, ignorando o pluralismo moral (134). Neste sentido, a bioética que vem se consolidando na América Latina e no Brasil é mais sensível ao próprio contexto cultural e social, na medida em que aprofunda a consideração histórica dos macroproblemas *persistentes* da região, como a desigualdade social e econômica e a má gestão de recursos públicos, que afetam diretamente as condições de saúde e qualidade de vida.

Ao redimensionar localmente os problemas *emergentes* que despontam na região, a perspectiva latino-americana da bioética alinha-se cada vez mais com a abordagem inicial de Potter (132), que apontava para uma bioética *global*, onde seria possível respeitar e articular saberes, e moralidades culturalmente diversas, e dimensionando a humanidade no contexto da biodiversidade planetária (179).

Assim, a BI, por exemplo, não recusa as referências bioéticas “estrangeiras”, construídas em outros contextos, mas pergunta-se se as suas categorias ou metodologias são capazes de analisar os nossos problemas, compreender a nossa realidade, e contribuir para solucionar os nossos problemas no âmbito da saúde e da vida. Tampouco recusa a contribuição de filósofos distantes, histórica e geograficamente falando, que se ocuparam com os grandes problemas da humanidade. Mas suspeita se esta ideia de humanidade seria plural o suficiente para incluir a todos, universalmente, como seres humanos com “*direito a ter direitos*”, segundo a expressão arendtiana que caracteriza os refugiados, os exilados, os excluídos, ou os cidadãos de segunda classe. É neste sentido que se desenvolve a Bioética de Intervenção, ressaltando-se que (136):

Isto não quer dizer que não devemos mais ler as teorias vindas da Europa e dos Estados Unidos na tentativa de pensar a situação da América Latina ou de outros lugares do Sul, mas devemos estar atentos às armadilhas que essas teorias podem trazer (...) dialogar com os conceitos produzidos pelo Norte, atentos ao risco de subordinação à eles (p.291).

É claro que para haver diálogo, é preciso uma contrapartida. O que nem sempre acontece na bioética, entre o “Norte” e o “Sul”. É bem provável que saibamos mais de suas escolas bioéticas, do que eles das nossas, e por diversas razões, não apenas linguísticas. Salvo exceções, o diálogo vem ocorrendo mais regularmente *entre* nós, brasileiros e latino-americanos. O que não nos impede de seguirmos com as nossas leituras localizadas dos pensadores “estrangeiros”, com atenção às “armadilhas” teóricas, e ao uso que delas fazemos, revisando

continuamente as nossas escolhas e comprometimentos teóricos e práticos no mundo da vida.

A crítica e a autocrítica, como forma de contínua revisão dos aportes teóricos em contato com a realidade - que não se esgota em nossas categorias de análise, porque somente revelam aspectos da mesma, em perspectiva - compõem o movimento da compreensão que, segundo Hannah Arendt, acompanha a vida, e nos impede de reduzir o pensamento a clichês. Esta compreensão é parte da investigação em bioética.

É necessário ressaltar, como já foi dito, que existem outras categorias ou referenciais - como a responsabilidade, a proteção, a prudência, a libertação, a tolerância e a solidariedade, entre tantas outras - que podem auxiliar na busca de diretrizes e na formulação de normas mais ampliadas, mas sempre de interesse bioético, embora, da mesma forma, sob o ponto de vista do rigor acadêmico também necessitem ser constantemente reavaliadas e reinterpretadas (p.9-13), (174).

Deste modo, entendemos que a bioética vem constituindo não apenas distintas epistemologias, mas epistemologias críticas, isto é, *filosofias bioéticas* de seus saberes, conceitos, metodologias e ações no âmbito global e regional onde ocorre e atuam os bioeticistas de distintas orientações.

A interpretação arendtiana do caráter político das associações científicas do início da era moderna a que nos referíamos no parágrafo inicial deste ponto **(b)** nos permite compreender, numa perspectiva histórica, as formas políticas atuais de sociedades, associações, conselhos e comitês de bioética como novas instituições ou refundações das tradicionais sociedades científicas. Seu conteúdo e propósitos são novos, como são novos os seus agentes, mas a iniciativa e a prática de autorregulação moral das ciências pelos cientistas (sejam eles profissionais das ciências da vida, da natureza ou das ciências sociais e humanas) encontra eco na tradição ocidental moderna, do mesmo modo que a capacidade de “agir em concerto” é reafirmada, como parte da própria condição humana dos cientistas.

Por outro lado, a “disciplina” bioética, como um campo de saber e como um currículo próprio – que permite a inclusão de temas bioéticos que não são comuns nos diversos currículos universitários - refere-se à uma formação para a cidadania: questões humanas como o aborto e a eutanásia, ou a saúde como um bem vital e social e um direito individual, ou a responsabilidade ambiental, para citar alguns exemplos.

A identidade disciplinar da bioética vem sendo estabelecida no intercâmbio de pesquisa entre as comunidades regionais, nacionais e internacionais de bioeticistas, em suas práticas de formação e divulgação do conhecimento, em narrativas de sua própria história e desenvolvimento de distintos referenciais teórico-metodológicos. As bioéticas, em sua pluralidade teórica (e não apenas multiplicidade, quantidade) caracterizam-se por suas práticas em comitês multidisciplinares de pesquisa e comitês de ética hospitalares, de assessoria técnica aos parlamentos e associações profissionais, e junto aos meios de comunicação.

Destacamos como *práxis* bioéticas, no sentido arendtiano de ação conjunta mediada pela pluralidade de perspectivas de seus agentes:

- Associações e Conselhos Internacionais, Nacionais e Regionais independentes de Bioética;

- Programa Regional de Bioética (RedBioética), programa Latino-americana e do Caribe da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO);

- Formação de uma comunidade acadêmico-científica de investigação e debate, oferecendo disciplinas de graduação e programas de estudos de pós-graduação, promovendo uma *paideia* bioética que capacite profissionais de diferentes áreas do conhecimento, e em nível universitário (graduação e pós-graduação), promovendo eventos científicos em diálogo com as perspectivas internacionais das epistemologias bioéticas, e fortalecendo os aportes regionais aos problemas em saúde pública; *Internacional Association os Education in Ethics* (IAEE) UNESCO;

- Divulgação da bioética para um público mais amplo, com informações claras, e conteúdo qualificado, em meios de comunicação;

- Observatório de Bioética (UNESCO);

- Cátedra UNESCO de Bioética.

c) O caráter produtivo e literário dos documentos e obras de referência em bioética.

Embora possamos reconhecer *tipos ideais*, ou profissionais de alguma área (literatos, filósofos, políticos, cientistas, bioeticistas...) que cultivam mais detidamente

alguns aspectos da inteligência, do engenho e do pensamento sobre outros aspectos, as capacidades ou faculdades humanas não mais se restringem a eles, ou seja, não consistem em suas propriedades epistemológicas privadas. Justamente quando temas novos ou de fronteira aparecem e tornam-se relevantes e urgentes para uma comunidade, podemos perceber como os cientistas, por exemplo, podem ser não apenas rigorosos e metódicos com seus experimentos cotidianos, mas também criativos e poéticos em suas teorias.

Todo o período moderno do desenvolvimento científico, e mais precisamente o último século da história da ciência pode testemunhar o que se afirma, e o caso não é diferente na bioética. Com a diferença histórica que entre a antiguidade “contemplativa” e a modernidade “ativa”, a realidade transfigurou-se de algo que poderíamos pensar, sem intervir, descrevendo o “ser” independente de nossa intervenção, em algo que agora “fazemos ser” ou “destruímos”, justamente porque nós o fizemos, por nosso próprio empenho e interesse científico e tecnológico.

Deste modo, aqueles que se ocupam da bioética podem ter experiência da condição do *animal político*, mas também, em outro nível vivenciam, em alguma medida, a condição do *homo faber* descrita por Arendt, onde o estudo, a pesquisa, e a investigação, demandem a criação de novas formas teóricas ou a produção de materiais em forma de artigos, dissertações, teses, livros, revistas, manuais, dicionários, sites e blogs, entre outros produtos tangíveis. A criação de um *cosmos*, um mundo que permaneça com todas as formas de registros e obras daqueles que conviveram e convivem hoje entre nós é o legado tangível e mais permanente que transcende a nossa existência natal-mortal no mundo.

Por outro lado, há toda uma produção de *Relatórios*, *Documentos*, *Cartas* e *Declarações* públicas, que, junto com os materiais de pesquisa, e em bases consensuais ou em dissensos esclarecidos, alimentam intercâmbios, debates e publicações de livros e revistas especializadas. Trata-se de uma produtividade técnica específica que implica numa relação entre meios e fins. Nesta dimensão, há uma hierarquia estabelecida, e papéis bem definidos, diferente dos espaços públicos das comunidades políticas onde os agentes estão em condição de pluralidade não hierárquica.

Destacamos a *Encyclopedia of Bioethics*, em relação à qual o *Diccionario latinoamericano de bioética* avança no sentido da produção de um léxico bioético mais situado e socialmente comprometido. Estes registros são fruto de um tipo de

*práxis* coletiva em pesquisa, que resulta e retorna à própria atividade de pesquisa e formação bioética que o gerou. São atividades “*poiéticas*”, ou seja, produções que resultam em uma obra, um registro, um resultado tangível que permanece por mais tempo que o próprio processo que o gerou. Os registros tornam-se fontes históricas, imprimem um vocabulário comprometido com valores que conservam a atmosfera de uma época, e manifestam uma “gramática da ação”, bem como uma “sintaxe do poder”, para usar as expressões arendtianas para a linguagem política. Neles se denota, mas também se conotam as forças em tensão, a “teia de relações humanas” de onde emergem as posições e as iniciativas que os leitores poderão, pela forma e conteúdo do registro, conhecer e recordar no futuro.

Os *discursos* da comunidade bioética não são apenas uma fala ou um registro composto por um vocabulário específico articulado em teses e argumentos que denunciam um estado de coisas e anunciam a direção mais adequada para as ações no mundo. Ou seja, não apenas descrevem um estado de coisas no mundo da vida, mas prescrevem modos de agir ou de viver a partir de justificativas e argumentos.

A “arte do discurso”, a capacidade de nos comunicarmos com os outros como seres falantes, como nos ensinam as autoras, também produz outro efeito, menos manipulável, que é a comunicação de nossa subjetividade enquanto falamos ou escrevemos. Há no registro - especialmente nas formas de registro coletivas, com a participação de vários autores, onde o léxico e a gramática dos interesses e do poder é ainda mais tensionada - uma forma literária que revela não apenas um estilo entre outros, mas também aponta uma orientação vital, cultural, e política.

O estudo de Zambrano sobre os gêneros literários como fenômenos históricos que respondem à necessidade da vida social em uma época específica, são decisivos para pensar a emergência do que é novo, do acontecimento humano como um fenômeno cultural que igualmente aparece na criação de novas formas de registro: “*mais além da diferença do pensar e do que se pensa, estas formas novas de uma alma nova não dizem que é outro o homem que pensa agora?* (p.44)”, (101).

Consideremos, então, o caso das enciclopédias e dos dicionários, de um lado, e as declarações, de outro. Enciclopédias e dicionários são formas literárias modernas – gêneros literários da modernidade ilustrada - cuja forma de apresentação é regida por uma lógica epistêmica do léxico. Enquanto o dicionário compila, seleciona e organiza um vocabulário geral ou específico, selecionando da

polissemia da língua um uso técnico, a enciclopédia agrega ao vocabulário as experiências do mundo, no contexto de uma língua ou de uma linguagem específica de um campo do saber, por mais particulares que sejam tais experiências, destacando seus usos e aplicações em determinados contextos.

Em relação à forma e a finalidade das formas literárias tão populares que constituem os *Dicionários* e *Enciclopédias* bioéticas, distinguem-se claramente as formas literárias *políticas* das *Declarações* (Helsinki, Racismo e Preconceito Racial, Genoma Humano e Direitos humanos, Bioética e Direitos Humanos) e *Convenções* (Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, Direitos da Criança), muito próximas das formas jurídicas dos tratados e acordos, ou de alegados (141).

Um gênero intermediário, entre o científico e o político, são os *Relatórios* (Convenção do Cairo) e *Informes* (Belmont), na medida em que subsidiam o debate de políticas públicas. *Termos de Consentimento* também são peças literárias, na forma de um contrato jurídico entre as partes. *Códigos* mais amplos (Nuremberg) ou mais específicos, como os códigos de ética profissional (deontológicos) também tem uma forma literária intermediária entre os princípios morais que regulam a conduta profissional e as indicações e justificativas para um possível aporte jurídico e processual (115), (116), (117), (119), (120), (135), (144), (145), (166), (170),(172), (179).

A reflexão sobre os gêneros literários que participam decisivamente do discurso bioético como uma forma (nova) do pensamento (novo) pode contribuir para a autocompreensão da bioética como um saber que se inscreve em diversas formas literárias em nosso tempo.

A bioética tem privilegiado algumas formas literárias para inscrever-se no mundo, formas que informam os conteúdos e as práticas bioéticas. Entre a sentença poética de Fritz Jahr - *respeite todo o ser vivo como princípio e fim em si mesmo, e trate-o, se possível, como tal* ( p.18), (166) - e os ensaios inaugurais de Potter, encontramos agora toda uma cadeia de produtividade em expansão. Se a formação em bioética for capaz de cultivar o princípio que animou todo o seu empreendimento, e cultivar a sensibilidade original aos problemas que mobilizam a busca por um conhecimento bioético, essencialmente interdisciplinar, também será capaz de não esquecer que a vida não se esgota em seu processo de replicação, mas instaura e anima, recorrentemente, modos de existência que constituem a realidade.

A compreensão é uma tarefa interminável, e acompanha o viver, como disse Arendt. Nem sempre sabemos o que estamos fazendo quando agimos, porque as consequências concretas de nossas práticas, atos e palavras, ultrapassa em muito as nossas intenções, sem poder calcular previamente todas as consequências. E Arendt compreendia muito bem que nenhum modelo é garantia do sucesso de uma ação, que agir é sempre um empreendimento de alto risco, que só retroativamente pode ser apreciado e avaliado mais precisamente, quando então torna-se possível colocar as coisas em perspectiva.

Pensar e julgar o que estamos fazendo (no sentido arendtiano destas atividades) nem sempre é possível quando estamos envolvidos em fazê-lo. Nem sempre julgamos e valoramos o que fazemos do ponto de vista de um espectador, considerando as distintas posições com distanciamento, pois estamos atuando desde a nossa posição e perspectiva – mesmo considerando as demais. A posição do espectador é mais próxima à posição do historiador, que olha desde o presente, para o passado, colocando em perspectiva os acontecimentos e seus desdobramentos, até o fim. A bioética, na medida em que nasceu de uma preocupação do presente em relação ao futuro, começou a olhar para o seu próprio passado muito recente, colocando-o em perspectiva, e compreendendo níveis de sua história e mesmo de sua pré-história, sem contudo vislumbrar todos os desdobramentos de seu próprio empreendimento, na medida em que ele ainda está acontecendo.

Até aqui, apenas iniciamos a transposição de alguns *fermenta cognitionis* de nossas filósofas para o âmbito da bioética, e sugerimos a aproximação de um tema da agenda de saúde pública (nascimento e parto). Talvez a ponte de ligação entre as reflexões filosóficas das autoras, e as ocupações da bioética não esteja concluída, e reste ainda uma distância considerável. É que não é fácil transportar, ou deslocar, ou aplicar a filosofia diretamente a outras áreas. Fica registrada a nossa tentativa, assim como as sugestões das autoras, para considerar o nascimento humano num horizonte de compreensão ampliado, no qual aportes específicos possam ser investigados, em filosofia e bioética.

## CONCLUSÕES

A título de conclusão, retomamos o que foi proposto na introdução desta tese: apresentar contribuições para pensar o nascimento, desde a filosofia, até a bioética. Partimos da verificação da ausência de referências sobre o tema em obras como dicionários e enciclopédias especializados de filosofia e bioética, e da observação arendtiana de que a tradição filosófica privilegiou a reflexão da condição humana *mortal* sobre a condição humana *natal*. Consideramos o reflexo deste hábito sobre o modo como a bioética incorporou, até agora, a consideração do ser humano em sua própria investigação de ética aplicada aos dilemas morais, persistentes e emergentes.

Evitando enveredar pelo caminho da ética filosófica tradicional, propomos seguir os rastros das considerações existenciais políticas e estéticas das pensadoras em relação à novidade radical dos eventos científicos, técnicos e políticos de nosso tempo. Novidade que desafia o pensamento e exige de nós a capacidade de julgar o que é novo, e de um modo novo. Do contrário, submetemos as novas realidades aos velhos padrões e medidas, aos preconceitos herdados de experiências que não correspondem mais à realidade. Daí o recurso ao pensamento político e estético de Arendt e Zambrano, como estratégia para retomar a pergunta pela ética da bioética mais adiante, e já dispondo de seus aportes, categorias de análise e ferramentas metodológicas, que permitam enfrentar o problema da consideração *do outro* (ética) a partir de uma consideração mais original *dos outros* (política) na condição de pluralidade da existência humana.

Do mesmo modo, uma consideração da linguagem pela qual pensamos e conhecemos o mundo, os outros, e a nós mesmos, no pensamento das autoras. Vimos que o léxico, por meio do qual denotamos e conotamos as realidades fenomênicas, guarda as experiências humanas históricas em seu vocabulário, preservando algumas referências e significados já conhecidos (como no caso da ação, política, nascimento). Mas, diante da emergência de novas realidades, e mesmo na descoberta de realidades ainda não nomeadas, ignoradas e desconhecidas, recorreremos à função poética da criação de novas palavras para novos eventos, sejam eles científicos, técnicos, políticos, ou existenciais. Assim, buscamos examinar os gêneros literários, como formas pelas quais compartilhamos

uma compreensão do mundo, em determinadas épocas, como no caso das grandes narrativas científicas, e dos documentos e referências em bioética, com destaque para as *Declarações*. Ali identificamos metáforas operantes nos discursos – filosófico e bioético – que podem se tornar categorias e conceitos. Mesmo que isto não ocorra, a metáfora terá cumprido uma função poética de reunir, pela síntese, um amálgama de significados relevantes.

A partir das contribuições originais de Arendt e Zambrano para pensar o nascimento, buscamos levar os seus aportes para o âmbito da bioética, no capítulo 3, onde se fez uma reconsideração bioética do nascimento e temas correlatos do início da vida na perspectiva da condição humana. Neste capítulo, sugerimos algumas aproximações interdisciplinares entre a filosofia e a bioética - a mais antiga e a mais recente reflexão sobre a vida humana - por meio de alguns exercícios de interpretação das ideias e categorias arendtianas e zambranianas para pensar o nascimento *na* bioética e, também, o nascimento *da* bioética como um novo nome, disciplina, e discurso.

Deste modo, nossas conclusões podem ser dimensionadas em dois planos: aquilo que foi demonstrado, e aquilo que há por fazer, em busca de “fundamentos” ou “aplicações” concretas, e mesmo novas linhas de investigação do nascimento em bioética, na agenda de temas e questões sobre o início da vida, e na interface com a agenda de saúde coletiva.

Em relação ao que foi demonstrado, verificamos que o tratamento bioético do nascimento ainda segue as abordagens biomédicas e casuísticas, sem aproveitar e incorporar os aportes fenomenológicos e existenciais do fato de termos nascido, na Terra e no mundo. Do mesmo modo, em algumas aproximações com autores como Berlinguer (o nascimento entre a natureza e a ciência) e Solbakk (princípio e metáfora da vulnerabilidade humana), identificamos alguns dos pontos de contato promissores para um diálogo interdisciplinar sobre o nascimento não reduzido ao parto, mas considerando-o como o outro lado do nascimento - a experiência originária da pluralidade humana - e não apenas a mera multiplicação ou reprodução da espécie ou das populações.

Também identificamos pontos de contato para um diálogo com a área de saúde pública e possíveis contribuições para uma consideração filosófica, poética, política, e bioética do nascimento e do parto. Tais elementos heurísticos e hermenêuticos permitem um redimensionamento das questões bioéticas do início da

vida de modo a incluir e relacionar o nascimento ao início da vida de pessoas na Terra e no mundo, demarcando o sentido existencial do nascimento em sua relação e diferença fenomenológica com o parto, ou a assistência ao parto.

Tratar os seres humanos como nascidos nesta Terra, e no mundo que nela estabelecemos para habitá-la, implica em reconsiderar e articular as tarefas éticas que até agora foram estabelecidas em relação aos existentes e viventes. Enquanto existentes e viventes buscamos ser capazes - na medida em que crescemos com o cuidado e a educação suficientes - de exercer, pela própria iniciativa, a liberdade e a sua contrapartida, a responsabilidade. Isto se refere aos fundamentos da bioética, e suas referências mais gerais e comuns em documentos declaratórios e relatórios, entre outros, bem como suas linhas de interpretação de princípios, procedimentos e temas.

Tentamos, por fim, aplicar a categoria da natalidade, e os aportes das autoras à linguagem (metáfora, gêneros literários), às narrativas bioéticas de sua constituição como um novo campo do saber e uma prática comunitária plural e histórica, o que permitiu detectar diversos elementos de uma dimensão política e estética da bioética talvez ainda pouco explorada.

Deste modo, foram demonstrados os seguintes pontos:

1. No âmbito da bioética, onde costumam prevalecer análises empíricas e fatuais sobre nascimento, colocando o acento no biológico, sociológico, histórico e estatístico, foram apresentadas novas perspectivas de pensamento, introduzindo elementos conceituais vindos da fenomenologia existencial e da filosofia da vida, tentando redimensionar a bioética do seu aporte privilegiadamente biomédico para aproximá-la ao plano do biográfico e do autobiográfico, para uma consideração bioética da pessoa humana não meramente racionalista, mas como um existente, um vivente capaz de padecer e transcender.
2. O trabalho de tese buscou mostrar que existe uma dimensão existencial do nascimento, que estão parcialmente contidas em metáforas como o “segundo nascimento”, o “renascer constante”, do “transnascer”, etc., que se sustenta sobre suas próprias categorias e pode contribuir aos estudos bioéticos

ligados ao nascimento, por meio de uma reconsideração das funções e potências da linguagem.

3. A tese demonstrou que estas filosofias, como as apresentadas por Arendt e Zambrano, têm uma contribuição importante a fazer no específico tema do nascimento, um conceito ainda pouco trabalhado tanto em filosofia (ontologia, ética), quanto em bioética (até o ponto de nem merecer um verbete de dicionário). A tese oportuniza começar a pensar o nascimento em si, o fato de todos nós termos nascido, e sermos *natais*, como um problema bioético de fundo – que não cabe em categorias de temas bioéticos persistentes e emergentes, ou cotidianos, e de fronteira, mas se refere aos próprios fundamentos de uma bioética existencialmente considerada.
4. Para a análise de nascimentos excepcionais, sejam eles frutos da técnica ou de circunstâncias culturais específicas (como a reprodução assistida em todas as suas modalidades, malformações evitáveis e inevitáveis, filhos concebidos ou nascidos de genitores mortos, entre outros), os aportes de Arendt sobre a faculdade de julgar apresentam recursos metodológicos para a consideração do bioeticista como um juiz, e não apenas como um legislador moral. Aqui, a consideração do caso particular exemplar, aquele que não pode ser subsumido a regras pré-existentes, mas, por meio da faculdade de julgar podemos explicitar valores, padrões e medidas em busca de novas regras, resulta em procedimentos metodológicos específicos para a análise de temas emergentes correlativos ao nascimento, como um princípio, e uma condição mais geral da existência humana.
5. Esta análise não se limita apenas a uma tarefa de “esclarecimento” filosófico da noção de nascimento, mas visa a uma genuína politização dessa noção, reforçada por uma poetização da mesma, que a coloca no terreno de uma razão narrativa, poética e politicamente ativa, a partir do que as autoras atentaram na linguagem e utilizaram em seus próprios textos. Isto pode ser uma contribuição relevante para a constituição de uma bioética latino-americana, num viés diferente e complementar do transitado pelas filosofias

e teologia da libertação, como as bioéticas politizadas: a Bioética de Intervenção, a Bioética de Proteção, e também as bioéticas crítica feminista, e feminista antirracista.

6. Nos exercícios propostos no capítulo 3, mostrou-se, em primeiro lugar, que a bioética ganharia em riqueza e profundidade se tomasse pleno conhecimento do uso de metáforas em seu discurso, uso que já acontece de fato, mas cuja explicitação levaria a aproveitar melhor o potencial heurístico e hermenêutico - político e poético - da metáfora, no exame da linguagem e do discurso bioético, em suas formas literárias, como parte integral e legítima dos fundamentos da bioética, e da educação em bioética.
7. Mostrou-se igualmente que a análise de documentos e declarações cruciais na história da bioética ganharia novas dimensões de profundidade e qualidade humana se analisados também com categorias vindas da filosofia fenomenológica e existencial, em particular no que se refere aos direitos reprodutivos, e ao destino das gerações futuras, acenando para as condições mais abrangentes da existência dos seres humanos na Terra. Não apenas como sobrevivência física, mas como uma permanência carregada de sentido, gosto e cuidado pela ação, como modo de transformar preservando o ambiente e do mundo em que nascemos. Complementar a isto, a consideração das formas literárias utilizadas e desenvolvidas na bioética permite, também, o exame do discurso e das narrativas bioéticas, considerando os desafios de sua divulgação, informação e educação.
8. Abre-se, na forma de problemas específicos, uma ampla gama de possibilidades de retomada das questões bioéticas vinculadas com o nascimento, tais como: aborto, abstenção, reprodução assistida, inseminação, esterilização e clonagem, entre outros fenômenos bioéticos que podem receber novas significações, numa reorganização dos temas relativos aos modos de nascer, e de não nascer. Esta abertura decorre do que foi apresentado e contribui para repensar a forma e a percepção (Gestalt) da apresentação de temas bioéticos relativos ao início da vida. Neste ponto, o nascimento considerado como o aparecimento físico de um indivíduo na

Terra, seu primeiro nascimento; e a consideração existencial do segundo nascimento de alguém suas iniciativas, recomeços ou contínuos renasceres e transnasceres. Do mesmo modo, esta abertura permite continuar pensando os elementos mais estruturais (o princípio do nascimento como um começo), assim como considerar os novos eventos que afetam e são incorporados na condição humana; e as questões correlatas à isso, como o parto, o cuidado e a proteção da infância, a educação das novas gerações, suas oportunidades, etc., em termos de rupturas, separações, transformações, e recomeços.

O que há por fazer além da tese, e da contribuição nela apresentada? Aí reside o mais interessante. Aquilo que foi aqui identificado como uma falta, uma ausência, uma carência, ganha, a partir de agora, uma agenda positiva do que pode ser feito a partir da tese, e mais além dela.

9. Formalmente, o trabalho de tese oportuniza uma nova reflexão acerca das relações complexas entre a bioética e a filosofia, ao sugerir uma reconsideração e apresentação do nascimento como uma questão bioética legítima e referenciada por uma abordagem filosófica do tema. Isto se torna especialmente relevante no contexto de um saber eminentemente interdisciplinar como a bioética. O desafio interdisciplinar implica numa consideração das linguagens de todas as áreas de conhecimento envolvidas com a agenda bioética, mas também um esforço comum em buscar uma linguagem própria da bioética, onde as contribuições mais gerais, e aquelas mais específicas, possam ser integradas – como, por exemplo, incluir o nascimento como tema bioético do início da vida existencialmente considerada. As sugestões do capítulo 3 devem ser retomadas, sempre ampliando a compreensão do papel da reflexão filosófica dentro do âmbito dos estudos bioético, enquanto uma área do conhecimento interdisciplinar/transdisciplinar.
10. O diálogo com Giovanni Berlinguer ofereceu um experimento do que poderia ser uma espécie de diálogo permanente com grandes bioeticistas contemporâneos, trazendo os aportes de seus conhecimentos científicos e técnicos ao discurso filosófico sobre a condição humana, e também

indagando aos bioeticistas sobre o lugar e sentido do nascimento no discurso bioético sobre a reprodução humana. Uma cooperação crítica de revisão de preconceitos em torno de nossa humana condição, especialmente no que concerne à natalidade, onde a liberdade é compreendida mais amplamente do que apenas como autonomia ou livre-arbítrio.

11. O que foi apenas indicado em relação a uma fenomenologia do nascimento e do parto, como aspectos distintos de uma mesma experiência, pode também ensejar trabalhos interdisciplinares e cooperativos entre a filosofia, a bioética, e a saúde coletiva, no próprio âmbito da UnB.
  
12. Como sugestão concreta decorrente deste trabalho de tese, pode ser elaborado um verbete sobre o nascimento e o nascer (paralelo à morte e o morrer), em línguas espanhola, portuguesa e inglesa, como forma de contribuição aos dicionários e enciclopédias especializadas. O texto deste verbete poderia ser originariamente produzido desde a Cátedra de Bioética da UNESCO do PPG – Bioética da UnB.

## REFERÊNCIAS

1. Wuensch AM. "Hannah Arendt e María Zambrano: pensadoras do nascimento". In: Silva UR, Michelon FF, Senna NC (Organizadoras). Gênero, Arte e Memória. Ensaios Interdisciplinares. Pelotas, RS: Ed. UFPEL /FAPERGS; 2009. p.131-150.
2. Wuensch AM. Sentidos da "natalidade" em Hannah Arendt. In: Nascimento P, Brea G, Milovic M, (organizadores). Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: ANNABLUME; 2010. p. 21-33.
3. Wuensch AM. Considerações sobre natalidade e educação em Hannah Arendt. In: Tomazetti, E (Organizadora). Ensino de Filosofia. Experiências, problematizações e perspectivas. Curitiba: Appris; 2015, p. 37- 54.
4. Wuensch AM, Marques J. A faculdade de julgar: sua importância no pensamento político de Hannah Arendt [Dissertação]. Departamento de Filosofia. Universidade de Goiás, Goiânia; 1999, 141p.
5. Wuensch AM. "Acerca da existência de pensadoras no Brasil e na América Latina". Problemata - Revista Internacional de Filosofia. 2015; 6(1): 113-150.
6. Wuensch AM, Cabrera J. "A Bioética e a Condição Humana : contribuições para pensar o nascimento". Revista Bioética. No prelo 2017.
7. Houaiss A., Villar, MSV. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva; 2001. p. 1997.
8. Forti S. Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política. Tradução Irene R. Pintor e Miguel AV Cernuda. Madri : Cátedra, 2001.
9. Birulés F (Organizadora). Filosofía y género. Identidades femeninas. Barcelona: UB; Pamiela,1992.
10. Garretas MMR. Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de mujeres y teoría feminista. Barcelona: Icaria;1998.
11. Benhabib S. "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt". In : Birulés, F(Organizadora) Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona: Gedisa; 2000, p.97-115.
12. Cavarero A. "Decir el nacimiento". In : Diótima. Traer el mundo al mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual. Tradução María-Milagros Rivera Garretas. Barcelona: Icaria, 1996, p.115-146.
13. Cavarero A. Vozes Plurais. Filosofia da expressão vocal. Tradução Flávio T.

- Barbietas. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2011.
14. Kristeva J. O gênio feminino. A vida, a loucura, as palavras. Tomo I, Hannah Arendt. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
  15. Hierro G . Antígona y Diótima frente al poder patriarcal. In :Kamaji GR (Coordenador). Vocación por la Sombra. La razón confesada de María Zambrano. México D.F: Edere; 2003. p.189-195.
  16. Arendt H. Crises da República. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
  17. Arendt H. Entre o Passado e o Futuro. Trad. Mauro W. B. Almeida. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva; 1979.
  18. Zambrano M. A Metáfora do Coração e outros escritos. Lisboa: Assírio & Alvim; 2000.
  19. MacGowan J. Hannah Arendt. An Introduction. Minneapolis, London: University of Minnesota Press; 1998.
  20. Vaz CAC. Une première approche de la morale politique chez Hannah Arendt [Dissertação]. Centre de Recherches Politiques Raymond Aron, École des Hautes Études en Sciences Sociales; Paris, 1999.
  21. Assy B. "Fases privadas em espaços públicos: Por uma ética da responsabilidade". In: Kohn J(Organizador). Hannah Arendt. Responsabilidade e Julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.31-60.
  22. Assy B. "A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (haecceitas) e da ação". In: Correia A (Coordenador). Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2002. p.32-54.
  23. Duarte A. Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica. In: Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, 2007; (9):27-48.
  24. Bárcena F, Mèlich JC. La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad. Barcelona: Paidós; 2000.
  25. Brunet G. Hannah Arendt : una ética de la acción y de la reflexión. Santa Fé AR: Universidad Nacional del Litoral; 2007.
  26. Pineda VM. Sacrificio, agonía y salvación del individuo (sobre el Spinoza de María Zambrano); Laura Llevadot, Zambrano-Spinoza: elementos y tránsitos del pensar. In : Revilla C (Editora). Claves de la Razón Poética. María Zambrano: un

- pensamiento en el orden del tiempo, 1998. p.139-158.
27. Bundgård A. Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano. Madri: Trotta; 2000. p.307-340.
  28. Rivas VG. Que perezcan los dioses : el pensamiento socioético de Zambrano In: Kamaji GR(coord.) Vocación por la Sombra. La razón confesada de María Zambrano. México D.F: Edere, 2003. p. 205-216.
  29. Gonçalves Jr AF. A razão poética e a virtude do sacrifício segundo María Zambrano. In : Filosofia Moral Contemporânea. A Contribuição dos herdeiros de Ortega y Gasset. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2012.
  30. Fink E. Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl. In: Husserl E. Cahiers de Royaumont. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont. Tradução Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós; 1968, p. 192-205.
  31. Young-Bruehl E. Hannah Arendt. Por amor ao mundo. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 1997.
  32. Arendt H. O Conceito de Amor em Santo Agostinho. Tradução de Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget; 1997, p.81-82.
  33. Arendt H. "Só permanece a língua materna". In: A Dignidade da Política. Ensaios e Conferências. Tradução Helena Martins et. all. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 1993.
  34. Courtine-Dénamy S. Hannah Arendt. Instituto Piaget; 1999.
  35. Adler L. Nos passos de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Record; 2007.
  36. Hauke B. El legado filosófico de Hannah Arendt. Tradução espanhola Manuel Abella y José López de Lizaga. Madri: Biblioteca Nueva; 2006.
  37. Arendt H. A Condição Humana. 7ª ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 1995. p.197.
  38. Arendt H. Rahel Varnhagen. A vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Tradução Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 1994.
  39. Arendt H. Homens em tempos sombrios. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.9.
  40. Arendt H. The Human Condition. New York: Doubleday Anchor Books, 1959. p. 207.
  41. Arendt H. Entre amigas. A Correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. Organização e Introdução Carol Brightman. Tradução Sieni Campos.

- Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 1995.
42. Arendt H. *Diário Filosófico [1950-1973]*. Edição de Úrsula Ludz e Ingeborg Nordmann. Tradução espanhola de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006, Cuaderno XIX abril de 1955 [24].
  43. Arendt H. *Origens do Totalitarismo. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras; 1989.
  44. Arendt sobre Arendt: un debate sobre su pensamiento, In : Cruz M (Organizador) *Hannah Arendt, de la historia a la acción*, Paidós, 1995.
  45. Canovan M. *Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt* In: VVAA. *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Tradução Javier Eraso Ceballos, a partir de *Revue Internationale de Philosophie*, (2)1999. Madrid: sequitur; 2001, p.53-7.
  46. Arendt H. *O que é Política? Fragmentos das obras póstumas compilados por Úrsula Ludz*. Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 1998. p.197-199.
  47. Beiner R. "Love and Wordliness : Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine". In: Khon J, May L. (orgs.). *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Cambridge. Mitpress; 1997: 276-277.
  48. Arendt H. *A Vida do Espírito. O Pensar/O Querer/O Julgar*. Tradução Antônio Abranches, Cesar AR de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992, p. 267.
  49. Jonas H. *Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt*. In: Birulés F. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa; 2000.
  50. Heidegger M. *Ser e Tempo. (Parte II)* Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Vozes; 2005: 177-179.
  51. Bowen-Moore P. "Nativity, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt" In: *Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. Boston College Studies in Philosophy, Vol. VII, p. 135-156.
  52. Bowen-Moore P. *Hannah Arendt's Philosophy of Nativity*. New York: St. Martin's Press; 1989.
  53. Arendt H. "Sobre a Violência". In : Arendt H. *Crises da República*. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.

54. Arendt H. Da Revolução. Tradução Fernando D. Vieira. São Paulo/Brasília: Ática/EdUnB; 1990. p. 28-29.
55. Abranches A. "Uma herança sem testamento" (Introdução). In: Abranches A. (Editor). Hannah Arendt. A Dignidade da Política. Ensaios e Conferências. Tradução Helena Martins et. al.. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 13.
56. Aguiar O. "A categoria de condição humana em Hannah Arendt". In: Correia A. (Organizador). Hannah Arendt e a condição humana. Salvador: Quarteto; 2006. p. 75-91.
57. Aguiar O. Pensamento e Narração em Hannah Arendt. In: Moraes EJ, Bignotto N. (Organizadores.). Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2001. p. 215-226.
58. Aguiar O. Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt. Fortaleza: EUFC, 2001.
59. Arendt H. "Trabalho, obra, ação". Tradução Adriano Correia e Theresa Calvet de Magalhães. In: Correia A. (Organizador). Hannah Arendt e a condição humana. Salvador: Quarteto, 2006. p.341-367.
60. Arendt H. "A crise na Educação". In: Entre o Passado e o Futuro. Tradução Mauro W. B. Almeida. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.
61. Collin F. "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano" In: Hannah Arendt. El Orgullo de Pensar. Barcelona: Gedisa; 2000.
62. Arendt H. "O que é liberdade?" In: Entre o Passado e o Futuro. Tradução Mauro W. B. Almeida. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.
63. Arendt H. O que é Política? Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 1998, p.21-24.
64. Arendt H. A Promessa da Política. Organização de textos e introdução de Jerome Kohn. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL; 2008, p.147.
65. Arendt H. "A crise na Cultura: sua importância social e política". In: Entre o Passado e o Futuro. Trad. Mauro W. B. Almeida. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva; 1997.
66. Arendt H. "A Crise na Educação". In: Entre o Passado e o Futuro. Trad. Mauro W. B. Almeida. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva; 1997, p. 221-247.
67. Almeida VS. Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah

- Arendt [Tese]. São Paulo: Faculdade de Educação; 2009.
68. Almeida VS. Educação em Hannah Arendt. Entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez; 2011.
  69. Gordon M. (Editor). Hannah Arendt and Education. Renewing Our Common World. USA, Colorado: Westview Press, 2001.
  70. Lombard J. Hannah Arendt. Éducation et Modernité. Paris: L'Harmattan; 2003.
  71. Arendt H. Lições sobre a filosofia política de Kant. Tradução e ensaio André Duarte de Macedo; Paulo Rubens da R. Sampaio. 1ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 1993, p. 80 - 81.
  72. Arendt H. "Verdade e Política". In: Entre o Passado e o Futuro. Trad. Mauro W. B. Almeida. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva; 1997.
  73. Arendt H. "Compreensão e Política". In: A Dignidade da Política. Ensaio e Conferências. Tradução Helena Martins et. al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 1993.
  74. Taminiaux J. La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger. Paris: Éditions Payot; 1992.
  75. Villa DR. Hannah Arendt and Heidegger. The Fate of the Political. Princeton University Press; 1996.
  76. D'Entrèves MP. The Political Philosophy of Hannah Arendt. Routledge; 1994.
  77. Savarino L. Política ed estética. Saggio su Hannah Arendt. Silvio Zamorani Editore; 1997.
  78. McGowan J. Hannah Arendt: An Introduction. University of Minnesota Press; 1998, p.166-179.
  79. Beiner R. Hannah Arendt - sobre "O Julgar". In: Arendt H. Lições sobre a Filosofia Política de Kant. Tradução e ensaio interpretativo André Duarte de Macedo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 1994, p. 85-141.
  80. Beiner R. El Juicio Político. Tradução Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica; 1987.
  81. Zambrano M. La razón en la Sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano. Selección, introdução e notas Jesús Moreno Sanz. Madri: Siruela, 1993.
  82. Zambrano M. Filosofía y Poesía. México: Fondo de Cultura Económico. 4ª ed. 2001.
  83. Bundgård A. Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de

- María Zambrano. Madri: Trotta; 2000.
84. Zambrano M . Algunos lugares de la poesía. Edição, introdução e notas Muñoz JFO. Madri : Trotta/Fundação María Zambrano, 2007.
  85. VVAA. Zambrano, M.: Premio “Miguel de Cervantes”. Barcelona /Madri: Anthropos/ Ministério de Cultura; 1989.
  86. Zambrano M. La Confesión: Género literário. 2ªed. Madri: Fundación María Zambrano/Ediciones Siruela; 2001.
  87. Vico G. A Ciência Nova. Rio de Janeiro: Record; 1999.
  88. Zambrano M. El Hombre y lo Divino. México: FCE; 1993.
  89. Zambrano M. La “guía”, forma del pensamiento. In: Hacia un saber sobre el alma. Buenos Aires. Losada; 2005.
  90. Tommasi W. Filósofos y Mujeres. La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía.Tradução Carolina B. Meseguer. Madri: Narcea; 2002.
  91. Revilla C (Organizadora). Claves de la razón poética. María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo. Madri: Editorial Trotta; 1998.
  92. Beneyto JM, Fuentes JAG (Coordinadores). María Zambrano. La visión más transparente. Madri: Trotta S.A.; 2004.
  93. Maillard C. La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética. Barcelona: Anthropos;1992.
  94. Barco TR (Editora). María Zambrano: la razón poética o la filosofía. Madri: Editorial Tecnos S.A.; 1997.
  95. Laurenzi E. María Zambrano. Nacer por sí misma. Madri: horas y Horas. Colección Cuadernos Inacabados; 1995.
  96. Pachón-Soto D. La Filosofía y las entrañas. El pensar-viviente de María Zambrano. Bogotá: Colección Nuevas Ideas, (3); 2011.
  97. Navidad MC. María Zambrano. Al encuentro del alba. Burgos: Editorial Monte Carmelo; 2004.
  98. Zambrano M. Filosofía y Poesía. 4ª ed. Mexico: FCE; 1996.
  99. Zambrano M. “Poema y Sistema”In: Hacia un saber sobre el alma. Buenos Aires; Losada, 2005.
  100. Zambrano M. “La destrucción de la filosofía en Nietzsche” In: Hacia un saber sobre el Alma. Buenos Aires; Losada, 2005.
  - 101.Zambrano M. "La vida en crisis". In: Hacia un saber sobre el alma. Buenos Aires: Losada; 2005.p.44.

102. Leão EC. Os Pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Petrópolis, RJ: Vozes; 1993.
103. Lalande A. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia. Tradução Fátima Sá Correia et. al. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.1279-1280.
104. Monod J. O Acaso e a Necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna. Tradução Bruno Palma, Pedro Paulo S. Madureira. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; 2006.
105. Zambrano M. Persona y democracia. Barcelona: Anthropos; 1988.
106. Abbagnano N. Dicionário de Filosofia. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes; 1998. p. 683.
107. Ricoeur P. A Metáfora Viva. Tradução Dion Davi Macedo. Edições Loyola: São Paulo, 2000.
108. Lakoff G, Johnson M. Metáforas de la vida cotidiana. Tradução Carmen Gonzáles Marin. 9ª ed. Madri: Cátedra; 2012.
109. Regner ACKP. O Papel da Metáfora no Longo Argumento da Origem das Espécies. In: VI Seminário Nacional de História da Ciência e Tecnologia. (Anais). Rio de Janeiro. Brasil; 1997. p.35-39.
110. Derrida J. "A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico." In : Margens da filosofia . São Paulo: Papyrus; 1991. p. 275.
111. Aristóteles. Retórica. Introdução, tradução e notas Junior MA, Alberto PF, Pena AN. Lisboa (Portugal): Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1998.
112. Zambrano M. "La metáfora del Corazón". In: Hacia un saber sobre el alma; 2005.
113. Lalande A. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia. Tradução Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes; 1999.
114. Descritores em Ciências da Saúde: DeCS [Internet]. ed. 2017. São Paulo (SP): BIREME / OPAS / OMS. 2017 [atualizado 2017 Maio; citado 2017 Jun 13]. Disponível em: <http://decs.bvsalud.org>.
115. Reich W, Post SG. (Editores). Encyclopedia of Bioethics. 3ª ed. 4 Vol. MacMillan Reference: USA; 2004.
116. Tealdi JC (Diretor). Diccionario latinoamericano de bioética. Colombia, Bogotá; 2008.
117. Garrafa V, Kottow M, Saada A. (Organizadores). Bases conceituais da Bioética: enfoque latino-americano. Tradução Luciana Moreira Prudenzi e Nicolás N.

- Campanário. São Paulo: Gaia; 2006.
118. Cabrera J. Estruturação do discurso bioético II: coerência, argumentação e tolerância. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A. (orgs). Bases conceituais da Bioética. Enfoque latino-americano. São Paulo, Gaia; 2006, p. 189-218.
119. Declaração Universal dos Direitos Humanos Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. [Internet]. Available from: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>
120. Garrafa V, Costa SIF (Organizadores). A Bioética no século XXI. Brasília: Editora Universidade de Brasília/DF, 2000.
121. Kottow M. Introducción a la Bioética. Santiago de Chile: Editorial Universitária; 1995. p. 99.
122. Costa A. Início de Vida. In: Dias MC (Organizadora). Bioética: Fundamentos Teóricos e Aplicações. Curitiba, PR: Appris; 2017. p. 111-121.
123. Mori M. Fecundação assistida e liberdade de procriação. Revista Bioética, 2009; 9(2): 57-70.
124. Barcellos LG, de Souza AOR, Machado CAF. Cesariana: uma visão bioética. Revista Bioética, 2009; 17 (3):497-510.
125. Araujo FRF. A bioética da proteção e as implicações morais no acesso desigual ao parto: o caso de uma maternidade de referência no agreste de Pernambuco. Recife [Dissertação]. Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães: FIOCRUZ; 2012.
126. Cavalcante LDA. O parto no Brasil: pressupostos para uma assistência humanizada à gestante e ao nascituro. Arquivos do CRM-PR; 2016: 33(131).
127. Schramm FR, Braz M.(Organizadores).Bioética e Saúde. Novos tempos para mulheres e crianças? Rio de Janeiro: Fiocruz; 2005.
128. Mott ML. Bibliografia Comentada sobre a Assistência ao Parto no Brasil (1972–2002). Estudos feministas. 2002; 10(2):493.
129. Ramírez M. Questões e desafios decorrentes da fabricação de bebês. In: Grossi M, Porto R, Tamanini M. (orgs). Novas tecnologias Reprodutivas Conceptivas: Questões e Desafios. Brasília, DF: Letras Livres; 2003. p. 109-120.
130. Singer P. Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional. Traducción Yolanda Fontal Rueda. Barcelona: Paidós; 1997.
131. Singer P. Ética Prática. Tradução. Camargo JF. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes; 2002. p. 146.

132. Potter V. R. Bioethics: bridge to the future. Englewood Cliffs: Prentice-Hall; 1971.
133. Hossne VS. O papel do bioeticista no Brasil. In: Porto D, Schlemper Jr.B, Martins GZ, Cunha TR, Hellmann F (organizadores). Bioética: saúde, pesquisa educação. Brasília, CFM/SBB; 2014: 82-83
134. Garrafa V. Radiografia bioética de um país-Brasil. Acta Bioethica. Santiago-Chile, jan 2001; 6(1): 165-181.
135. Garrafa V, Porto D. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. Mundo Saúde. São Paulo. Ed. Centro Universitário São Camilo, jan/mar 2002; 26(1): 6-15.
136. Nascimento WF, Garrafa V. Por uma Vida não Colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. Saúde e Sociedade. 2011; 20(2): 287-299.
137. Solbakk JH. Vulnerabilidad: ¿un principio fútil o útil en la ética de asistencia sanitaria? In: Redbioética/UNESCO. Año 2, enero-junio 2011; 1(3): 89-101.
138. Benatar SR. Global Health and Justice: Re-examining our Values. Bioethics. 2013; 27(6): 297-304.
139. Tavares ET, Andrade FR, Junges JR. Proteção das Gerações Futuras, do Meio Ambiente, da Biosfera, e da Biodiversidade. Brasília, S/D 2014.
140. Gaillard P. La UNESCO adopta la declaración internacional sobre los datos genéticos humanos. UNESCO Press [Internet]. 2003; Available from: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=16740&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=16740&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
141. Andruet(h) AS, Compilador [et.al.]. Bioética y Derechos humanos. Córdoba, AR: Universidad Católica de Córdoba: 2007. p.87-112.
142. Dias MC. O conceito de pessoa. In: Dias MC (org.). Bioética: Fundamentos Teóricos e Aplicações. Curitiba, PR. Appris; 2017.p. 57-68.
143. Abreu AA, Moraes EJ. O significado de agir sobre a natureza segundo o pensamento de Hannah Arendt [Dissertação] . Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia; 1998.
144. Berlinguer G. Bioética Cotidiana. Tradução Lavínia Aguilar Porciúncula. Brasília-DF: Ed. Universidade de Brasília; 2004.
145. Berlinguer G, Garrafa V. O Mercado Humano. Estudo Bioético da compra e venda de partes do corpo . Tradução Isabel Regina Augusto. 2ª ed. Brasília:

- Editora UnB, 2001.
146. Bobbio N. A era dos direitos. Tradução Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier; 2004.
147. Thurler AL. Em nome da mãe: o não reconhecimento paterno no Brasil. Florianópolis: Ed. Mulheres; 2009.
148. Jonas H. O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução. Lisboa M. Montez LB. Rio de Janeiro: Contraponto; 2006.
149. Habermas J. O Futuro da Natureza Humana. A Caminho de uma eugenia liberal? Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes; 2004, p.81.
150. Arendt H. "Da violência". In : Crises da República. Tradução de José Volkmann. São Paulo : Perspectiva; 1973.
151. Arendt H. "O conceito de história: antigo e moderno". In : Entre o passado e o futuro. Trad. Mauro W. B. Almeida. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva; 1997,p. 69-126.
152. Greer G. Sexo e Destino. A política da fertilidade humana. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco; 1987.
153. Badinter E. Um é o Outro. Relações entre homens e mulheres. Tradução Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1986, p. 296-297.
154. Gouges O. Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã [1791]. In: Bonacchi GE, Groppi A (Organizadoras). O Dilema da Cidadania. Direitos e deveres das mulheres. São Paulo: EDUE/SP; 1995. p. 297-312.
155. Grossi M, Porto R, Tamanini M. (Organizadoras). Novas tecnologias Reprodutivas Conceptivas: Questões e Desafios. Brasília: Letras Livres; 2003.
156. Rattner D. Humanização na atenção a nascimentos e partos. Interface- Comunicação, Saúde, Educação. Botucatu, 13(supl. I); 2009: 759-768.
157. Davis-Floyd R, Bonaro DP, Davies R, de Leon RGP. A iniciativa internacional pelo nascimento MãeBebê: Uma abordagem de um atendimento materno eficiente à luz dos direitos humanos. Tempus Actas de Saúde Coletiva. 2010; 4(4): 93 -103.
158. Rattner D, dos Santos ML, Lessa H, Diniz SG. ReHuNa - A Rede pela Humanização do Parto e Nascimento. Tempus Actas de Saúde Coletiva. 2010; 4(4): 215-228.
159. ONG Amigas do Parto (Home Page na internet). Carta de Campinas, 1993. Acesso em 20 de julho de 2017. Disponível em:

<http://ongamigasdoparto.blogspot.com.br/2011/05/carta-de-campinas-ato-de-fundacao-da.html>.

160. Diniz CSG. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. *Ciência saúde coletiva*. 2005; 10(3): 627-37.
161. Diniz CSG. Entre a técnica e os direitos humanos: possibilidades e limites da humanização da assistência ao parto [Tese]. Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo: São Paulo; 2001.
162. Odent M. O camponês e a parteira. Uma alternativa à industrialização da agricultura e do parto. Tradução. Bailey S. São Paulo: Ground, 2003.
163. Tornquist CS. Armadilhas da nova era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto. *Estudos feministas*. 2002; 10(2): 483-492.
164. Platão. Teeteto. In: Diálogos de Platão. Tradução Carlos Alberto Nunes. Coleção Amazônica. Série Farias Brito, vol(IX): Universidade Federal do Pará; 1973.
165. Platão. O Banquete. radução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural;1972. p.45.
166. Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN. (Organizadores). Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB; 2012.
167. Vidal S. Bioética: do campo internacional ao contexto na América Latina. In: Barbosa SN (Organizador). Bioética em Debate aqui e lá fora. Brasília: IPEA; 2011.
168. Schramm FR. É pertinente falar em bioética de proteção? In: Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN (Organizadores). Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB; 2012.
169. Porto D. Bioética de intervenção: retrospectiva de uma utopia. In: Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN (Organizadores). Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB, 2012:111-127.
170. Neri D. Filosofia Moral. Manual Introdutório. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo : Loyola, 2004, p. 233.
171. Hossne WS. O papel do bioeticista no Brasil. In: Porto D, et all. Bioética. Saúde, pesquisa, educação. Brasília, CFM/SBB; 2014. p. 82-83.
172. Mori D. A Bioética em Laboratório. Células-tronco, clonagem e saúde humana.

- Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola; 2004, p. 112.
173. Garrafa V. Inclusão social no contexto político da Bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, 2005; 1( 2):122.
174. Garrafa V. Introdução à bioética. *Revista do hospital universitário UFMA*. 2005; 6(2): 9-13.
175. Garrafa V. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Bioética*. 2005;13(1):130.
176. Warnock M. Os usos da filosofia. Tradução de Luzia Aparecida de Araújo. Campinas: Papyrus; 1994.
177. Dussel E, Mendieta E, Bohórquez C.(Editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI; 2011, p. 448.
178. Oliveira AAS, Villapouca KC, Barroso Filho W. Perspectivas epistemológicas da bioética brasileira a partir da teoria de Thomas Kuhn. In: Garrafa V, Córdón JA (Organizadores). *Pesquisas em Bioética no Brasil de hoje*. São Paulo: Gaia; 2006. p. 29-32.
179. Garrafa V. Ampliação e politização do conceito internacional de bioética. *Revista Bioética*. 2012; Impr.20 (1): 9-20.