



ISSN 1678-7730 Nº 84 – FPOLIS, OUTUBRO DE 2006.

O FUTURO DA NATUREZA HUMANA

SONHO DE UM PASSADO, MEMÓRIA DE UM FUTURO

Katja Plotz Fróis

Editor

Profa. Dra. Luzinete Simões Minella

Conselho Editorial

Prof. Dr. Rafael Raffaelli
Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis
Profa. Dra. Júlia Silvia Guivant
Prof. Dr. Luiz Fernando Scheibe
Profa. Dra. Miriam Grossi
Prof. Dr. Selvino José Assmann

Editores Assistentes

Cláudia Hausman Silveira
José Eliézer Mikosz
Silmara Cimbalista

Secretário Executivo

Angelo La Porta

O FUTURO DA NATUREZA HUMANA

SONHO DE UM PASSADO, MEMÓRIA DE UM FUTURO

Katja Plotz Fróis

RESUMO

O artigo discute as questões levantadas por Jürgen Habermas em *O futuro da natureza humana*. No momento em que Habermas coloca em questão os fundamentos éticos e morais da possibilidade de o homem criar homens à sua semelhança, o desdobramento desse processo gera a indissolúvel dúvida sobre o futuro da espécie humana e sobre a persistência mesmo da espécie.

Palavras-chave: Futuro, positivismo, ética, eugenia.

ABSTRACT

This article discusses the questions proposed by Jürgen Habermas on *The future of human nature*. At the moment when Habermas questions the ethical and moral bases of the possibility of man to create men like himself, the unfolding of this process causes the indissolvable doubt about the future of human kind and about the very persistence of the species.

Keywords: Future, positivism, ethics, eugenics.

Eu vi coisas nas quais vocês, humanos, não acreditariam. Naves de ataque em chamas nas distantes bordas de Orion. Vi a luz do farol cintilar no escuro de Tannhäuser Gate... Todos esses momentos se perderão no tempo... como lágrimas na chuva.

*Tempo de morrer.*¹

Ridley Scott. *Blade Runner*. 1982.

1908. Milão. Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944) lança o Manifesto Futurista:

Declaramos que o esplendor do mundo foi aumentado por uma nova beleza: a beleza da velocidade. Um carro de corrida, sua carroceria ornamentada por grandes tubos que parecem serpentes com respiração explosiva... Um automóvel estridente que parece correr como uma metralha é mais belo do que a *Vitória Alada de Samotrácia*... A beleza agora só existe na luta. Uma obra que não seja agressiva não pode ser uma obra-prima... Queremos glorificar a guerra – a única higiene do mundo –, o militarismo, o patriotismo, o ato destrutivo dos anarquistas, as belas idéias pelas quais um indivíduo morre, o desprezo pelas mulheres. Queremos destruir os museus, as bibliotecas e as academias de todas as espécies, e combater o moralismo, o feminismo e todas as torpezas oportunistas e utilitárias. Cantaremos as grandes multidões excitadas pelo trabalho, o prazer ou os motins, as marés multicoloridas e de milhares de vozes da revolução em capitais modernas. Cantaremos a incandescência noturna e vibrante de arsenais e estaleiros, refulgindo em violentas luas elétricas, as vorazes estações devorando suas fumegantes serpentes, as locomotivas de peitorais robustos que escavam o solo de seus trilhos como enormes cavalos de aço que têm por arreios poderosas bielas motrizes, e o vôo suave dos aviões, suas hélices açoitadas pelo vento como bandeiras e parecendo bater palmas de aprovação, qual multidão entusiástica. Lançamos da Itália para o mundo esse nosso manifesto de violência irrefreável e incendiária, com o qual fundamos hoje o *Futurismo*, porque queremos libertar esta terra do fétido câncer de professores, arqueólogos, guias e antiquários.

O futurismo buscava uma nova concepção de civilização, na qual o racionalismo positivista apontava para um futuro de completa modernidade: cidades refulgentes, edifícios com formas cristalográficas, puro concreto, aço e vidro, velocidade e luz. O

¹ A citação apresenta a fala do andróide Roy Batty, do filme de Scott, baseado na obra de 1968 de Phillip K. Dick, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*. Roy pronuncia essas palavras segundos antes de morrer no tempo para o qual estava geneticamente programado para tal, que se daria ao cabo de quatro anos após sua criação. Como os demais andróides do filme, ele não sabia exatamente quando morreria; tinha apenas uma noção da brevidade de sua vida. Ao chegar o “tempo de morrer” seu próprio sistema psico-físico o avisava de seu fim.

homem, destituído de sua alma romântica, seria a inquestionável parte do todo, representado pela revolução, pelo idealismo nacionalista, pela atitude *blasé* frente aos heróis do passado. O que valia, agora, era a onipresença das criações tecnológicas, que garantiram seu lugar na *urbis* desde o advento da Revolução Industrial e que, nesse momento, eram vistas sob nova perspectiva além daquela do medo do novo, que marcou o século XIX. A técnica, passa-se a imaginar, desvendaria ao homem não só o mundo em que vivia, seu presente, seu futuro – e não tanto o seu passado – mas também seu próprio ser. Os homens mostravam-se impacientes em relação a uma tradição que pesava sobre o presente. Tudo que contivesse a marca do progresso era desejável e o próprio espírito do homem se revestia da aura do distante e não mais sagrado futuro. Pois o futuro não cabia mais à vontade de Deus ou dos deuses, mas à imperiosa vontade do homem criador. Mas o homem que cria, cria também aquilo que o destrói.

Os futuristas, com sua utopia de uma realidade revolucionária e fértil, sucumbirão com a mais feroz de suas louvações, “a única higiene do mundo”. Com a Primeira Guerra Mundial, junto com o pintor Umberto Boccioni (1882-1916) e com o arquiteto Antonio Sant’Elia (1888-1916), desaparece também o movimento que pretendia colocar a Itália no esteio da era moderna, que já se fazia sentir, desde o século anterior, principalmente na França, na Inglaterra e na Alemanha. Os futuristas, tanto quanto outros profetas dos novos tempos, esqueceram-se que a história cobra sua lembrança e que sua mais importante lição ainda parecia ser aquela de Thomas Hobbes: “o homem é o lobo do homem” (*Leviatã*. 1651). Os futuristas não foram os únicos a acreditar, quase incondicionalmente, no futuro. Como eles, outros artistas, desde pintores e escultores até arquitetos, escritores, músicos e dramaturgos, também se lançaram na utopia positiva que os novos tempos e as novas técnicas prometiam. O futurismo representa um exemplo ímpar dentre as utopias de futuro devido à sua efemeridade e ao caráter mitológico de seu ocaso: como Zeus mata seu pai Cronos – o Tempo – o futuro volta-se contra si mesmo, nesse inefável desejo do que está por vir. Ansiar por um futuro perfeito, seja qual for a noção de perfeição, faz parte das utopias que o homem cria para si. No filme *Metropolis* (1926), Fritz Lang (1890-1976), apesar do final feliz conciliatório, denuncia os perigos da utopia levada a seus extremos: a cidade-título é, ao mesmo tempo, paraíso e inferno. Paraíso porque oferece a seus honoráveis habitantes a vida perfeita que a tecnologia pode dar. Inferno

porque essa vida perfeita é mantida à custa da escravidão que o defloramento da técnica traz consigo: as máquinas, tecnologia que sustenta o paraíso de cristal acima do solo, funcionam como que alimentadas pelas desumanizadas vidas dos trabalhadores cativos do subsolo. Esses não têm acesso às promessas do futuro; ao contrário, são o refugio necessário do sonho. Refugio porque são descartáveis. Necessário porque são o combustível, a força motriz da cidade de cristal, *Metropolis*.

É nesse ponto que se encontram as utopias tanto dos futuristas quanto de Fritz Lang e de outros sonhadores do futuro positivo – e, para muitos, racional. Em ambos os casos, louva-se a tecnologia, a ciência, a capacidade criadora do homem e a crença de um historicismo positivista em detrimento da consideração da condição do homem comum, daquele que não faz parte da história narrada, no momento de sua construção.

A República de Weimar é proclamada em 1919 em meio ao desespero, à fome e à inflação da Alemanha do pós-guerra, à renúncia de Guilherme II, resultados do Tratado de Versalhes, e ao *Kunstwollen*² que impregnava uma Europa desejosa de criar novas bases para o homem e para a sociedade. Weimar, tendo como diretriz o socialismo moderado e parcialmente fundada em acordo com a elite burguesa, era a opção política frente ao radicalismo de esquerda representado pela submissão ao partido comunista alemão e a Moscou. No entanto, sua constituição se mostrou efêmera. Incapaz de elaborar um programa claro e de exercer autoridade para implementá-lo, logo a República viu-se cercada não só de oposicionistas, mas de outras posturas críticas moderadas e radicais. A decadência da República de Weimar resultou da impossibilidade de obtenção de apoio do exército e das classes populares mais baixas; não se conseguiu deter a inflação nem a condição de miséria em que se encontrava a população, incluindo a classe média. Nesse contexto, é criado, próximo ao momento do surgimento de agremiações ultradireitistas, nacionalistas, xenófobas e racistas – dentre as quais o Partido Trabalhista Alemão do qual fazia parte o ex-soldado e pintor medíocre Adolf Hitler – o Instituto de Pesquisa Social de

² A República de Weimar, devido a seu caráter político de esquerda moderada, atraiu para a Alemanha – e especificamente para Weimar –, grande número de artistas inconformados com o *establishment* de centro-direita que marcara a Alemanha, até sua proclamação, e incentivados pela possibilidade de liberdade criativa oferecida por uma situação político-econômica completamente nova. De acordo com Lionel Richard, em *A República de Weimar*, essa cidade contava com 20 sociedades culturais, das quais faziam parte os maiores nomes da cultura alemã, como Fritz Lang, Friedrich Wilhelm Murnau, Paul Klee e Vassily Kandinsky, a Bauhaus, dentre outros. Goethe e Schiller estavam enterrados em Weimar, Bach fora organista da cidade e Franz Liszt estivera vinculado durante 12 anos ao seu Teatro Nacional. Esses fatos davam a Weimar uma aura que nenhuma outra cidade alemã jamais teria.

Frankfurt. O Instituto foi criado devido ao interesse de Felix Weil (1898-1975), cientista político, filho de um milionário comerciante judeu emigrado para a Argentina que financiaria o Instituto, e de Carl Grünberg (1861-1940), criador da revista *Archiv für die Geschichte des Socialismus und der Arbeiterbewegung*³, onde Karl Korsch (1886-1961) publicou o artigo *Marxismo e filosofia*, que geraria as primeiras idéias de criação de um instituto para estudos críticos da teoria marxista. Sua base ideológica inicialmente propunha o marxismo como simples metodologia epistemológica historicamente condicionada. Assim, embora possuísse clara orientação esquerdista, o Instituto não se envolveu com a *práxis* política de esquerda, preferindo ater-se ao estudo histórico-social das classes trabalhadoras e de suas organizações e da incoerência do capitalismo. Em 1931, sob a direção de Max Horkheimer (1895-1973), o Instituto muda seu programa, passando a adotar como objeto de pesquisa a relação entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico do indivíduo e as mudanças nas esferas culturais e nas instituições, em clara preocupação com a importância do entrosamento entre filosofia e ciências humanas e inclusive com a nova idéia de psicanálise difundida por Sigmund Freud⁴.

Jürgen Habermas (n. 1929) é o mais conhecido e renomado membro da segunda geração do Instituto, tendo sido admitido como assistente de Theodor W. Adorno (1903-1969) que, junto com Horkheimer, elaborou a mais conhecida obra teórica da Escola de Frankfurt, a *Dialética do esclarecimento (Dialektik der Aufklärung, 1947)*, onde propunham

uma pré-história do século XIX: uma pré-história do idealismo, da imanência, do espírito exaltando-se a si mesmo, da subjetividade dominadora, em que era preciso enfatizar as configurações do mito e da modernidade, da natureza e da história, do antigo e do novo, do sempre-idêntico e do outro, da decadência e da salvação. (WIGGERHAUS, 2002. p. 356).

Apesar de, como Adorno e Horkheimer, ter seu trabalho fortemente influenciado pelas idéias de Hegel e de Marx, Habermas rejeitará a teoria de valor do segundo, além de discordar do pessimismo cultural presente na *Dialética* e relativo à indústria cultural ou cultura de massas, que caracterizou toda a primeira geração. Proporá então, seu sistema

³ Arquivo para a história do Socialismo e do Movimento Trabalhista.

⁴ Para uma história detalhada do Instituto, Cf. WIGGERHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Difel, 2002. Para uma história concisa, Cf. MASI, Domenico de. *A emoção e a regra*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 259-282.

de valoração da sociedade segundo a distinção entre *mundo da vida*, ambiente imediato do ator social individual, e *sistema*, que engloba as noções de instituições, estrutura e organização política e econômica. Ao contrário de seus antecessores, Habermas apontará o domínio e a invasão do *mundo da vida* pelo *sistema*. Nesse sentido, seu trabalho manterá a linha de interesse no racionalismo, na subjetividade, no socialismo democrático e na contradição entre os métodos materialista e transcendental, entre a teoria crítica do marxismo e o papel do indivíduo no racionalismo técnico e social, e entre os fenômenos culturais e psicológicos e a estrutura econômica, representada pela idéia de sistema. Frente à contradição do método, Habermas adotará a postura fenomenológica submetida ao materialismo da evolução social. A partir dessa postura fenomenológica, “descobre que a própria natureza da linguagem como comunicação significa que tanto o falante quanto o ouvinte da fala possuem um interesse *a priori* na compreensão um do outro.” (LECHTE, 2002. p. 211). Nesse pressuposto fundamentará sua *Teoria da ação comunicativa*, onde propõe o deslocamento do racionalismo autônomo presente no sujeito, para um racionalismo presente na interação entre sujeitos, onde conta a interatividade da validação do outro. A atitude reflexiva do sujeito em relação à sua condição e papel dentro desse processo de comunicação, interação e validação torna a linguagem um aparato hermenêutico, onde interpretação e explicação exigem o envolvimento cada vez mais profundo do outro; nesse processo, à medida que a comunicação se efetiva, aumenta, no sujeito em interação, sua autocompreensão, sua configuração como *sujeito*. É claro que a interação só é possível dentro de um padrão consensual de regras; sem ele, não é possível qualquer forma de entendimento. A razão emancipatória, em contraste com a razão instrumental já criticada por Adorno e Horkheimer na *Dialética*, torna-se, assim, possível, segundo Habermas, na “ação voltada para o entendimento” (HABERMAS, 1987. v. 2. p. 572), na ação comunicativa. Habermas comete o erro de acreditar na possibilidade de uma ética pautada na ação política que incorporaria a idéia de uma racionalidade evolutiva; desloca o positivismo antes relativo às ciências para um positivismo relativo ao próprio ser humano, mas reconhece que não é por meio da dominação do mundo da vida – e do indivíduo que lhe dá realidade – pelo sistema que a sociedade capitalista e tecnológica enfraquece a autonomia e a racionalidade do sujeito, mas sim por meio da

dominação da razão comunicativa pela racionalidade tecnológica, que ocuparia, agora, o lugar da antiga idéia de racionalidade instrumental⁵.

É dentro desse contexto que Habermas escreve sua mais recente obra, *O futuro da natureza humana*. Ali, o autor coloca duas questões fundamentais: primeiro, pergunta se é possível uma moral e, mais do que isso, uma ética relativa à natureza humana, à sua condição de espécie, frente à possibilidade de auto-instrumentalização dessa espécie. Segundo, questiona a necessidade de volta a uma ética à maneira da fé frente ao poder de criação, já que a filosofia já não tem parâmetros para lidar com a condição do homem como criador do homem, como aquele que dispõe da técnica ainda não desvelada.

Martin Heidegger, em *A questão da técnica*, afirma que “a técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar” (HEIDEGGER, 1997. p. 53) e “a técnica se essencializa no âmbito onde acontece o desabrigar e o desocultamento, onde acontece a *alethéia*” (HEIDEGGER, 1997. p. 55)⁶, ou seja, onde a verdade, em termos filosóficos, é desocultada, naquilo que ela permite desocultar. No mesmo texto, Heidegger desenvolve a idéia de que a técnica é aquilo que se dispõe ao desocultamento. Essa disponibilidade retém, no entanto, algo de indisponível, é algo que se mostra e se oculta ao mesmo tempo, já que a essência da técnica é justamente essa disponibilidade, esse estar permanentemente disponível.

Ao tratar da situação da natureza humana em tempo de manipulação genética, clonagem e pesquisas com células-tronco⁷, Habermas adota a noção heideggeriana de técnica, já que está tratando de um conjunto de procedimentos ou meios técnicos cuja essência e termo ainda não foram – ou nunca serão – desvelados, pois “o que antes era ‘dado’ como natureza orgânica e podia quando muito ser ‘cultivado’, move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo” (HABERMAS, 2004. p. 17). Esse ‘dado’ que se torna ‘cultivado’, na verdade, reflete o caminho da construção da tecnologia; a tecnologia

⁵ A idéia de racionalismo ou racionalidade instrumental perde sua força crítica a partir do momento em que toda forma de pensamento torna-se uma ação reflexiva do sujeito sobre si mesmo, sobre sua história e sobre a sociedade em que se insere. Sobre esse aspecto da racionalidade, Cf. GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

⁶ O termo *alethéia*, de origem grega, designa a chegada ao desocultamento de algo que estava oculto; um trazer à frente. (Cf. Ibidem. p. 53.).

⁷ Células indiferenciadas e passíveis de adaptação funcional, presentes, sobretudo, nos primeiros estágios da formação fetal e depois disso, no cordão umbilical do feto e nas células da medula óssea.

nada mais é do que a forma como o homem torna o mundo acessível a seu domínio. Mas não é disso que Habermas está tratando. No momento em que coloca em questão os fundamentos éticos e morais da possibilidade de o homem criar-se a si mesmo, no sentido de criar homens à sua semelhança, o desdobramento desse processo gera a indissolúvel dúvida sobre o futuro da espécie humana e sobre a persistência mesmo da espécie. O autor levanta essas questões tanto no sentido da espécie como coletividade quanto no sentido do indivíduo como ser criado e as mesmas abordam tanto o problema da instrumentalização de células, órgãos e fetos humanos para pesquisa, para fins terapêuticos ou eugênicos, quanto o problema da subjetividade de um ser criado. Em relação às tecnologias de criação ou utilização de células para pesquisa – por exemplo –, destituindo-as de seu caráter de ser ou de parte de ser vivo, esbarra-se sempre na determinação do que significa ser um ser vivo ou de até que medida pode-se manipular algo sem invadir a esfera de uma vida humana. Não há resposta possível se não se levar em conta a necessidade de uma normatividade que estabeleça esses limites, mas mesmo o estabelecimento de limites torna-se problemático, pois não há como averiguar, *a priori*, a validade desses limites. No outro âmbito, o do indivíduo eugenicamente criado, uma das reflexões de Habermas é suficiente para demonstrar o problema:

A expectativa de muitos pesquisadores de genes de em breve poder controlar a evolução abalam a distinção categorial entre o subjetivo e o objetivo, entre o que cresce naturalmente e o que é fabricado em esferas que até o momento não estiveram à nossa disposição. Trata-se da neutralização biotécnica de distinções categoriais profundamente enraizadas, que até hoje, em nossas autodescrições, supúnhamos invariantes. Isso poderia alterar nossa autocompreensão ética da espécie de tal forma, que também a consciência moral seria afetada – a saber, as condições naturais de crescimento, mediante as quais podemos nos compreender como únicos autores de nossas próprias vidas e como membros da comunidade moral com direitos iguais. Suponho que saber que o próprio genoma foi programado possa perturbar a auto-evidência em virtude da qual existimos enquanto corpo vivo ou, de certa forma, que nos faz ‘ser’ nosso corpo, o que daria origem a um novo tipo de relação particularmente assimétrica entre as pessoas. (HABERMAS, 2004. p. 60).

Cabe lembrar, aqui, que Habermas fundamenta a relação intersubjetiva como orientada para o consenso ou, no mínimo, para o entendimento entre os sujeitos da interação; de outra forma, não haveria possibilidade de construção de moralidade em nossas sociedades. Reduzir a vida humana à condição de objeto manipulável distorce a própria

noção de subjetividade; a partir do momento em que o indivíduo não tem mais direito de poder ser si mesmo antes de sequer ser pensado como ser vivo, ele deixa de compartilhar, com os demais membros da espécie, em todos os tempos passados e presentes, a categoria da qual deveria participar. As finalidades da eugenia sequer são passíveis de julgamento de valor, se considerarmos que, em primeira instância, ela é uma finalidade em si mesma. Aprimoramento da espécie? Erradicação de doenças? Até o momento em que não há certeza sobre o sentido – ou a direção – da expressão “aprimoramento da espécie”, também utilizada pelo Nazismo; não há como saber ao que se pode, se deve ou se quer chegar ou ainda onde, efetivamente, se chegará. Doenças geneticamente transmitidas podem, é verdade, ser evitadas. Mas a que outros subprodutos da manipulação genética estariam, os filhos dessa técnica, submetidos?

No filme *Blade Runner* – que em português recebeu o subtítulo de *O caçador de andróides* –, de Ridley Scott, em um tempo não muito distante – no ano de 2019, exatamente – a ficção nos mostra uma das muitas utopias de futuro que lidam com a eugenia, com a produção de órgãos humanóides não-sintéticos e com a construção de andróides. Aqui, diferentemente do que sonharam os futuristas italianos do início do século, a utopia é negativa: ao contrário de trazer emancipação e redenção, o domínio da tecnologia genética leva ao vazio existencial. Os seres criados, em praticamente tudo idênticos aos seres humanos, são construídos a partir da manipulação, ou antes, da construção genética. O criador da tecnologia assume *status* de demiurgo, de deus criador e, frente à sua mais perfeita criatura se envaidece e se compadece ao mesmo tempo em que deixa perceber que sua condição *quasi* divina só é possível pelo reconhecimento de sua perfeita porém efêmera obra. No filme, como na filosofia de Heidegger e nas questões levantadas por Habermas, há um ponto em que a técnica não permite seu pleno desocultamento. Tyrell, o criador dos andróides, não é onisciente; não sabe como apagar a morte próxima registrada no código genético do andróide. Por isto, é morto: por não conceder vida destituída da hora certa de morrer, destituída do benefício da dúvida frente à morte em direção à qual todos caminhamos.

Em *Metrópolis*, a solução para uma sociedade imperfeita é alcançada no acordo entre indivíduos que, nascidos em condição de igualdade, serão tornados desiguais, em sua inserção nessa sociedade. Esse acordo, que pressupõe não só a aceitação, mas também

o entendimento das diferenças, é um bom exemplo metafórico do que Habermas queria propor com sua teoria comunicativa. No entanto percebemos, hoje, quão historicamente condicionado é o filme de Fritz Lang. As primeiras décadas do século XX ficaram impregnadas com o sonho de futuro da modernidade. Nele, a sociedade perfeita ainda era possível e o desconhecido era passível de, um dia, ser completamente abarcado pela razão humana. Podia-se sonhar quase tudo e, apesar de Deus ter sido declarado morto há já algum tempo, ele ainda respondia a algumas questões, sobretudo sob a forma da nova mitologia representada pela técnica.

Hoje temos, talvez, o encaminhamento possível que a relação do homem com seu mundo pode disponibilizar. Se chegamos ao tempo em que a tecnologia que se escancara à nossa frente parece por demais hipotecária de nosso futuro, é porque chegamos até onde poderíamos chegar: longe do futuro presente nas memórias das utopias positivas, longe do sonho do passado, longe da possibilidade de tudo controlar e conhecer.

Finalizando *O futuro da condição humana*, Habermas olha para trás para buscar uma derradeira pergunta sobre o futuro:

Na controvérsia sobre o trato com embriões humanos, muitas vezes evocam ainda hoje Gênesis 1, 27: 'Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou.' Não precisamos acreditar que Deus, que é o amor, criou em Adão e Eva seres livres, que lhe são semelhantes, para entendermos o que significa 'à imagem de'. Não pode haver amor sem conhecimento recíproco, nem liberdade sem reconhecimento recíproco. Por isso, aquele que está defronte sob a forma humana deve, por sua vez, ser livre para poder retribuir o dom de Deus. Apesar de ser a imagem de Deus, esse outro apresenta-se apenas como criatura de Deus. Do ponto de vista da origem, ele não pode estar no mesmo plano de Deus. Essa criação da imagem semelhante exprime uma intuição que, no nosso contexto, também pode dizer algo àquilo que não está em sintonia com a religião. Hegel havia assinalado alguma coisa ao evocar a diferença entre a 'criação' divina e o simples 'provir' de Deus. Deus permanece 'Deus para as pessoas livres' apenas enquanto não nivelamos a diferença absoluta entre o criador e a criatura. Somente nessa medida é que o ato divino de dar forma não implica uma determinação, impõe obstáculos à autodeterminação humana.

Por ser Deus da criação e da redenção ao mesmo tempo, esse criador não precisa agir como um técnico, segundo as leis naturais, nem como um especialista em informática, segundo as regras de um código. A voz de Deus, que chama para a vida, comunica desde o início dentro de um universo moralmente sensível. Por essa razão, Deus pode 'determinar' o homem, atribuindo-lhe, ao mesmo tempo, a capacidade e o dever da liberdade. Sendo assim, não precisamos acreditar nas premissas

teológicas para compreendermos a conseqüência de que uma dependência totalmente diferente e apresentada como sendo causal entraria em jogo, caso a diferença admitida no conceito da criação desaparecesse e um *peer* tomasse o lugar de Deus. Em outras palavras, caso um homem interviesse segundo suas próprias preferências na combinação aleatória das seqüências cromossômicas paternas, sem que, para tanto, pudesse supor, pelo menos de forma contrafactual, um consenso com o outro envolvido. Essa leitura sugere a questão que me ocupou em outro momento. Será que a primeira pessoa, que determina outra *conforme suas próprias preferências*, em sua essência natural, também não destruiria aquelas liberdades iguais, existentes entre os iguais por nascimento, a fim de garantir sua diferença?⁸

O fato é que não cessa aquele vento, um dia apontado por Walter Benjamim como sendo o progresso, mas que hoje podemos chamar por um outro nome: a vontade humana de romper limites.

Referências Bibliográficas

- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa*. 2 v. Madrid: Taurus, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. O conceito de tempo. A questão da técnica. In: *Cadernos de tradução*. n. 2. São Paulo: USP, 1997.
- LECHTE, John. *50 pensadores contemporâneos essenciais*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- MASI, Domenico de. *A emoção e a regra*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- WIGGERHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Artigo entregue em 30 de outubro de 2006.

⁸ HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 154.