

VIDA, VULNERABILIDADE, ANIMALIDADE E VIRTUDES EM JONAS E MACINTYRE: CONVERSAÇÃO EM TORNO DE UMA ÉTICA PARA A SOCIEDADE TECNOLÓGICA

*Helder Buenos Aires de Carvalho*¹

Universidade Federal do Piauí

Resumo: Proponho aqui uma conversação inicial entre uma  tica da responsabilidade, de matriz jonasiana, com uma  tica das virtudes, de matriz macintyriana, como passos fundamentais para se poder pensar uma  tica para uma sociedade tecnológica a partir das categorias de “vida”, “animalidade”, “vulnerabilidade” e “virtudes”. Parto da premissa macintyriana de que as tradições de pesquisa moral, por mais diferentes que sejam seus pressupostos e fundamentos, tem como um de seus deveres a conversação filosófica com as demais, de modo que se torne possível construir (ou não) alguma validação racional desses mesmos pressupostos e fundamentos. Nesse sentido, vamos como que pensar junto com Jonas, mas para além de Jonas, com MacIntyre e, também, para além de MacIntyre, em torno de uma  tica para a sociedade tecnológica.

Palavras-Chave: Jonas, MacIntyre, vida, vulnerabilidade, animalidade, tecnologia

Summary: I propose here an initial conversation between an ethics of responsibility, from Jonasian matrix, with an ethics of virtues, from Macintyrian matrix, as fundamental steps to be able to think an ethics for a technological society from the categories of "life", "animality", "Vulnerability", and "virtues". I start from the Macintyrean premise that the traditions of moral research, however different their presuppositions and foundations, have as one of their duties the philosophical conversation with the others, so that it becomes possible to construct (or not) some rational validation of these same assumptions and grounds. In that sense, we are going to think along with Jonas, but beyond Jonas, and with MacIntyre but, also, beyond MacIntyre, around an ethics for the Technological society.

Keywords: Jonas, MacIntyre, life, vulnerability, animality, technology

Um dos desafios que se colocam para a humanidade em seu contexto contemporâneo é certamente a configuração de uma  tica – ou de referenciais  ticos – que consiga incorporar um dos vetores materiais e culturais mais proeminentes na vida hodierna: a tecnologia e seu efeito radicalmente

¹ Professor do Departamento de Filosofia. E-mail para contato: hbac@ufpi.edu.br

transformador e transfigurador da experiência humana, da autocompreensão que temos de nós mesmos, da natureza e da vida em geral, além da própria condição material que nos oferece. Assim, proponho aqui uma conversação entre uma ética da responsabilidade, de matriz jonasiana, com uma ética das virtudes, de matriz macintyriana, como passos fundamentais para se poder pensar uma ética para uma sociedade tecnológica a partir das categorias de “vida”, “animalidade”, “vulnerabilidade” e “virtudes”.

Alerto ser ainda uma investigação exploratória, daí que buscamos estabelecer alguns pontos que possam prover um terreno comum inicial nessa conversação. Parto da premissa macintyriana de que as tradições de pesquisa moral, por mais diferentes que sejam seus pressupostos e fundamentos, tem como um de seus deveres a conversação filosófica com as demais, de modo que se torne possível construir (ou não) alguma validação racional desses mesmos pressupostos e fundamentos. Nesse sentido, vamos como que pensar junto com Jonas, mas para além de Jonas, com MacIntyre e, também, para além de MacIntyre².

I

A nossa reflexão inicia o caminho a partir daquilo que Jonas, em sua magna obra “O Princípio Responsabilidade” (1979), coloca como problema central: o agir moral numa ambiência política, social e econômica muito diversa daquilo a que, até então, o homem se acostumara considerar como constituindo a ordem da moralidade. Esse novo contexto e ambiência é estabelecido pela intensa, determinante e quase onipresente tecnologia moderna em todos os níveis e esferas da vida humana contemporânea. Nessa obra, Jonas já identificara a gravidade do problema que a sociedade de matriz tecnológica adquirira, com a mudança qualitativa do agir humano atingindo não só o presente, mas incluindo fundamentalmente o futuro e a forma, natureza ou condição da própria humanidade.

Mas há também em Jonas, a despeito de suas referências a Kant e da formulação do centro teórico de sua ética na forma clara de um princípio ou mesmo um meta-princípio – o princípio responsabilidade –, uma retomada teórica simultânea de parte do terreno aristotélico de uma teleologia como componente essencial para se pensar o sentido do agir humano nessa nova época civilizatória. Jonas reconhece que toda ética passa, em última instância, dada a condição que a tecnologia moderna assumiu na configuração da vida humana contemporânea, pela afirmação de um *telos* que funda toda e qualquer atividade normativa humana: a manutenção da possibilidade mesma da

² Aqui retomo e desenvolvo considerações feitas anteriormente em Carvalho (2016).

existência da vida humana no futuro. Sem a existência da vida humana não há ética e nem qualquer princípio normativo válido, não importa qual seja este, e, mais que isso, não há vida humana sem a vida como um todo do planeta Terra – aqui se faz presente a sua crítica aos dualismos que inscrevem a relação de distanciamento do homem com o restante da vida na terra, tal como tematizada em seu “Princípio Vida” e em outras obras.

Ao submeter a uma avaliação crítica a modernidade iluminista e as consequências finais do projeto filosófico racionalista que está na sua base como proposta civilizatória, Jonas considera que o deslocamento do eixo organizador da vida moderna e sua matriz emancipatória – contida em suas promessas de liberação e autonomia humanas da obscuridade e do medo – para a matriz tecnológica contemporânea que hoje compartilhamos em termos globais com a assunção final do capitalismo como ordem econômica e social balizada por uma racionalidade de caráter essencialmente instrumental, representou um grave processo de esvaziamento normativo e afirmação do niilismo ético. O que a profusão dos discursos éticos na vida política e social contemporânea nos revela é que as linguagens herdadas das tradições morais da antiguidade, do renascimento e mesmo da modernidade em seus primórdios, foram perdendo força e sentido pela assunção desse novo vetor organizador da vida humana: a técnica/tecnologia moderna. Esta produziu uma mudança qualitativa na ação humana que tornou obsoleta toda a arquitetura moral tradicional, vez que representou uma novidade radical em relação ao agir humano de outras época, com consequências que se estenderam a esferas para além da humana.

Comparativamente à técnica antiga, que não alterava significativamente o lugar que o homem ocupava no mundo e diante uma natureza que se colocava como um objeto transcendente às ações daquele, agora o poderio tecnológico por nós alcançado alterou radicalmente essa correlação, colocando a natureza e também o próprio homem como objetos da técnica,³ mais que isso, objetos da técnica disponíveis para a manipulação e alterações sem fim e sem quaisquer limites éticos ou políticos – vide aqui a metáfora do Prometeu desacorrentado, que alucinadamente percorre a vida humana consumindo todas as suas esferas e marcadores materiais e sociais anteriormente constituídos. Se antes a ação humana e o caráter moral desta se restringia ao enclave humano originário no mundo – a cidade – agora o planeta inteiro e toda a vida nele presente se tornaram objetos de alcance da ação humana potencializada pela tecnologia/técnica moderna; isto não mais simplesmente como um aumento meramente aritmético de seu escopo, mas como uma

³ Ver OLIVEIRA, 2013.

mudança de matriz valorativa, ou seja, qualitativa. Jonas defende, então, a necessidade de repensar os referenciais éticos para esse novo contexto de sociedades tecnológicas, propondo o que chamou de uma ética baseada no princípio responsabilidade, como forma de abrir o horizonte filosófico para padrões novos do agir humano e suas potencialidades criativas que tanto se aplicam para o bem e para o mal.

Uma das consequências é que as mediações técnicas no agir humano hodierno colocam em risco a vida no planeta, dada a vulnerabilidade que esta passou a ter no contexto de um agir humano modificado qualitativamente pela força da moderna tecnologia e do monumental poder por ela gerado e mobilizado. Mesmo o futuro da humanidade não é mais garantia ou pressuposto comum, dada a capacidade de destruição que alcançamos em relação ao planeta inteiro. Em função disso, segundo Jonas, faz-se necessária uma nova ética que se afaste desse antropocentrismo da filosofia moral tradicional – pano de fundo simbólico das práticas humanas desde a Grécia antiga –, da centralização do interesse exclusivamente humano na esfera do fazer tecnológico e que se distancie da perspectiva instrumental que tem caracterizado a relação do homem com a natureza como um todo, tematizando a vida como categoria ética central, num olhar em que o futuro da própria humanidade, as gerações futuras, esteja incluído na visada ética, e no qual a vida como tal, não só a humana, seja um valor fundamental. Daí porque a defesa de seu princípio ético fundamental, o da responsabilidade, formulado da seguinte maneira: “aja de tal forma que a máxima de tua ação possa garantir a preservação ou a existência humana no futuro”. Com isso, o pressuposto básico de qualquer ética possível ou imaginável, não importando seu conteúdo normativo específico, estaria garantido: a existência mesma do agente humano.

Ao tematizar a vida como um dos centros constituidores de sua visada ética, Jonas chama meritoriamente a atenção, então, para o fato de que a vida humana não pode ser separada de sua corporeidade, noutros termos, de sua condição de um ser vivo participante da cadeia biótica que se estende sobre todo o planeta. E que a qualidade da vida humana está diretamente relacionada à qualidade da vida em toda a Terra, não podendo se desvincular o pensar sobre a vida humana do pensar sobre a natureza que nos constitui. À separação entre matéria e espírito, produzida pelo que ele chamou de “ontologia da morte”, presente na visão mecanicista do mundo, Jonas faz a defesa de uma compreensão monista que integralize ambos como partes de uma mesma realidade. Com isso, temos fortemente tematizada em Jonas, como parte da reflexão ética, a animalidade do humano, sua corporeidade, e todo o conjunto das relações com a natureza que nele se estabelecem. A fragilidade da vida como um todo, não somente da vida humana, é acentuada

por Jonas, fazendo valer a vulnerabilidade da vida como uma categoria ética importante para se pensar o agir humano na sua totalidade, que não pode ser desconsiderada pela ilusão utópica da tecnologia como potência infinita de solução para os nossos problemas.

Para Jonas, devemos buscar construir um contra-poder para obstar o poderio que a técnica assumiu hodiernamente, ao se constituir em um sistema que deixou de ser instrumento para atender as necessidades humanas mais diversas, para se tornar também ele próprio constituidor e definidor dessas necessidades humanas; portanto, como assumindo uma autonomia em relação às decisões dos agentes humanos, escapando de qualquer escolha moral na forma de um sistema de produção e consumo de bens e artefatos tecnológicos que não são mais pensados como meios, mas, sim, como fins em si mesmos – as pessoas consomem artefatos tecnológicos, tais como celulares, não se importando se são necessários ou não às suas vidas, mergulhadas em uma lógica de posse do artefato mais novo e “moderno”, num processo aparentemente sem fim.

Nesse sentido, o fluxo atual de funcionamento do sistema tecnológico, energia motora principal da modificação pelo homem do mundo natural, precisaria ser redirecionado por uma força política e moral que não mais é da ordem do agente moral individual, mas que cobra uma perspectiva coletiva, de intervenção mesma do sistema político, do Estado. Nossas atitudes individuais, mobilizadas pelos referenciais das éticas tradicionais, não seriam mais capazes e suficientes de dar resposta à crise gerada pelo modo de ser de nossa civilização tecnológica, exigindo ações de amplitude até mesmo global para reverter as consequências de nossas ações cumulativas. Jonas, então, criticou os modelos políticos que lhes eram contemporâneos⁴ – liberalismo e comunismo – tecendo críticas às suas fragilidades e dificuldades, encontrando em ambos a manutenção do horizonte da utopia tecnológica, o que os impediria de serem capazes de oferecer alternativas à situação atual, ou seja, eles também fazem parte do problema e não de sua solução.

II

Por sua vez, MacIntyre, em sua obra *After Virtue* (1981), realizou uma forte, intensa e sistemática crítica da modernidade e seus resultados culturais e materiais, especialmente aquele no âmbito da ética, que reduzira a moralidade a uma esfera do mero interesse privado das emoções expressas. Ele propõe ali uma retomada da ética aristotélica das virtudes como saída para a crise moral que se sucedeu na modernidade pós-iluminista. O conceito de virtude nessa

⁴ Para uma visão mais ampliada sobre essa crítica jonasiana, ver ALMEIDA (2016) e SCHOEFS (2009).

reapropriação comporta três momentos definidores diferentes e interligados entre si, os quais constituem sua história: o primeiro consiste em reencontrar um *telos* para o agir humano no interior do que chamou de *práticas*, estabelecendo o papel essencial das virtudes na sua configuração praxiológica; o segundo, na retomada da descrição da vida humana como uma ordem narrativa, em que as virtudes encontram seu sentido a partir de um bem último humano que dá sentido ao agir moral; e o terceiro, na descrição do que constitui uma tradição moral de pesquisa racional, que fornece o contexto mais amplo para a busca histórica do agente humano da realização do seu *telos* último⁵.

Já em *Dependent Rational Animals* (1999), MacIntyre pretende não apenas continuar, mas também corrigir alguns aspectos de obras anteriores, vez que nelas teria suposto que seria possível uma ética independente da biologia, calcada em elementos essencialmente pragmáticos e sociais; além de não ter estado atento à vulnerabilidade e à incapacidade humanas decorrentes de sua natureza animal, em vista do que teria deixado de considerar aspectos importantes do papel das virtudes na vida do agente humano autônomo e racional. Aprofundando, então, sua compreensão da identidade humana como uma identidade animal e ancorando-a em bases biológicas, a questão que move a reflexão macintyriana, nessa última obra, consiste em saber como, partindo de uma condição animal originária, nos tornamos racionadores práticos independentes e quais as virtudes necessárias para que essa transição ocorra. Ao tematizar a relação entre animalidade e racionalidade humanas, MacIntyre identifica uma relação de continuidade entre natureza e cultura,⁶ reconhecendo a necessidade de expandir sua teoria das virtudes, excessivamente focada anteriormente apenas no caráter dos indivíduos enquanto agentes no contexto social.

Ao reconhecer que as práticas sociais e os bens que lhe são inerentes não são apenas expressões culturais, mas trazem consigo elementos que são próprios da espécie humana enquanto uma espécie animal, MacIntyre reorienta sua teoria das virtudes em direção a uma dimensão normativa que está para além das relações humanas subjetivas e intersubjetivas, mas sem esgotar os elementos teóricos que constituem tal movimento – convergindo com a perspectiva jonasiana de um monismo integral entre natureza e espírito,⁷ recusando, assim, também uma perspectiva dualista. Com isso, ele aprofunda sua compreensão das virtudes, estendendo-as para dimensões da vida humana

⁵ Sobre isso, ver CARVALHO (2011a, 2013).

⁶ Sobre isso, ver CARVALHO (2010) e SOUSA (2016).

⁷ Sobre esse monismo integral, ver JONAS (2004).

antes desconsideradas. Nessa ampliação de sua teoria das virtudes, MacIntyre acrescenta um segundo e importante conjunto de virtudes: além das virtudes da independência, expressa na ideia clássica do *kalos khabathos* grego, há um conjunto de virtudes “que são sua contraparte necessária, as virtudes da dependência reconhecida”⁸, situando a dependência e a vulnerabilidade como partes inerentes do processo de constituição do sujeito moral autônomo e da sua condição de ser animal.

Nessa obra, como afirmei em outro lugar, há uma continuidade em relação aos trabalhos anteriores, abrindo espaço maior para o tema das virtudes e surpreendentemente dando um tom naturalista em suas pretensões teóricas. Essa ênfase sobre a animalidade humana e o lugar das virtudes da dependência na própria constituição do agente moral raciocinador autônomo representa uma novidade em relação a seu trabalho anterior, alterando e aprofundando o projeto teórico estabelecido em *After Virtue*, ao mesmo tempo em que não se prende nas teias do naturalismo científico, não reduzindo o trabalho teórico no âmbito moral a uma descrição empírica de certos dados e comportamentos⁹.

MacIntyre busca ancorar à ética das virtudes o reconhecimento da identidade animal do ser humano juntamente com a vulnerabilidade e aflição às quais está submetido, compreendendo o ser humano a partir de uma identidade animal – e aqui, a seu modo, fazendo eco ao monismo integral de Jonas. Segundo ele, “embora transcendamos algumas das limitações de outros animais inteligentes, nós nunca nos separamos inteiramente daquilo que partilhamos com eles”, pois, na verdade, “a capacidade para transcender essas limitações depende em parte de algumas dessas características animais, entre elas o caráter de sua identidade”¹⁰. Entende que os seres humanos enfrentam uma grande quantidade de aflições e uma grande maioria padece em algum momento de sua vida de alguma enfermidade proveniente de tal dimensão animal, mas a forma como cada um enfrenta tais problemas depende em grande parte dos outros que o rodeiam para sua sobrevivência. A própria constituição do agente moral autônomo é dependente das virtudes morais dos outros que nos cercam e cuidam de nós, pois em grande parte de nossas vidas padecemos na dependência pela nossa fragilidade ou vulnerabilidade estrutural.

Dessa forma, MacIntyre volta-se para o que foi em grande parte esquecida pela filosofia moral ocidental: o reconhecimento das aflições a que os seres humanos são vulneráveis, dada sua condição animal, bem como os

⁸ MacINTYRE, 1999, p.120.

⁹ CARVALHO, 2010, p. 167.

¹⁰ MacINTYRE, 1999, p. 8.

laços de dependência que são necessários para a manutenção de uma vida em comum. Assim, salienta o papel fundamental que tem o cultivo das virtudes para que o ser humano possa se desenvolver a partir de sua condição animal até chegar a ser um agente racional e independente, pois apenas por meio do exercício das virtudes – que ele chamou de “virtudes da dependência reconhecida” – pode-se reconhecer a dependência e as incapacidades humanas a que estamos sujeitos e caminhar para alcançar a independência do agente racional.

Reconhecendo a necessidade que tem o ser humano de passar da condição de simples animalidade à condição de raciocinador prático independente, MacIntyre argumenta que o processo de formação de um ser humano que o torna uma pessoa capaz de julgar por si mesmo seus próprios juízos é longo e árduo, pois tal indivíduo deve aprender com os demais sobre o bem como tal e sobre o bem para ele mesmo. No tocante ao ser humano, entende que a formação de seu caráter até se tornar uma pessoa racional independente na prática, tem começo na infância. Contudo, esse processo educacional, além de longo, possui inúmeras dificuldades; pode ocorrer ao aprendiz uma doença mental, um autismo, medo excessivo, entre outros problemas. A questão que MacIntyre chama atenção é que na formação de um raciocínio prático independente que permita ao indivíduo pensar eticamente, por exemplo, sobre os fins da tecnologia, requer a transformação dos desejos e paixões da criança, mas que tal transformação é vulnerável a inúmeros imprevistos.

Segundo ele, da fase prematura à fase de um indivíduo racional de modo prático, existe uma escala de incapacidades na qual todos ocupam algum lugar em algum momento da vida. O ser humano em seu desenvolvimento para tornar-se um agente racional independente terá que se encontrar em diferentes momentos de sua vida situado em diferentes posições no interior dessa escala e, para passar de um estágio a outro, necessitará da ajuda dos outros, ou melhor, uma das principais características dessa transição são os laços de dependência que estão em sua base. Assim, o raciocínio prático independente só pode ser devidamente desenvolvido no interior das redes de reciprocidade, ou seja, através do compartilhamento com os outros com quem se aprende a viver como requer as virtudes.

Para MacIntyre, é justamente pelo fato da educação nas virtudes requerer ações que são por sua vez justas, generosas e benéficas deve-se incluir em tal aprendizado a educação dos afetos, simpatias e inclinações. Tal modelo de racionalidade das virtudes requer uma rede de reciprocidades que tenha como uma de suas características que seus integrantes tenham que dar mais do que receberam, inclusive desproporcionalmente, ou seja, exige que em alguma

situação, uma pessoa tenha que dar à outras pessoas mesmo que não tenha recebido nada – nos moldes da não reversibilidade/reciprocidade da responsabilidade em Jonas, como aquela que temos de ter em relação às gerações futuras. Em tais redes de reciprocidade o cuidado para com os outros tem que ser em boa medida incondicional e é condição fundamental para que se constitua o agente moral capaz de raciocinar de forma independente.

MacIntyre entende que apenas por meio das virtudes pode-se reconhecer a dependência que se tem para com os demais próximos, bem como as aflições daqueles que sofrem incapacidades extremas. Ele deixa claro que ao reconhecer os laços de dependência, passa-se a reconhecer também que a atenção que se prestará a aqueles com necessidades urgentes e extremas, como é o caso dos doentes, aflitos e incapacitados de alguma outra forma, será proporcional à necessidade e não à relação que se tem com quem padece. Daí porque uma comunidade que tenha como base as redes de reciprocidade baseada nas virtudes da dependência reconhecida é aquela que se preocupa com as pessoas incapacitadas de forma que suas necessidades sejam adequadamente expressas e atendidas de forma incondicional pelo interesse da sociedade política inteira e não pelo interesse de um indivíduo ou grupo em particular.

Dessa forma, o reconhecimento da dependência e da aflição só pode ser estabelecido se fundada sob a virtude da justa generosidade, pois agir de acordo com o que a justa generosidade exige, requer o cultivo e o exercício da disposição para sentir e para atuar como o respeito à vida exige. Noutros termos, a virtude da generosidade justa carrega consigo um respeito fundamental à vida humana em sua integralidade, assumindo-a não como um distanciamento em relação aos outros animais não-humanos, mas ancorando a visada ética na condição da animalidade humana e sua vulnerabilidade – vulnerabilidade esta levada, paradoxalmente, ao extremo pelo sucesso fabuloso da capacidade tecnológica do ser humano, tal como diagnosticado agudamente por Jonas.

III

Contudo, apesar dessa ampliação do conceito de virtudes e sua relação com a animalidade e a racionalidade humanas, a teoria das virtudes de MacIntyre parece ainda se limitar a uma perspectiva antropocêntrica, caindo na categoria que Jonas chamou de éticas tradicionais, na medida em que não tematiza os riscos provocados pela mudança atual da natureza da ação humana pela mediação da tecnologia, especialmente em suas implicações para a própria continuidade da vida no planeta. Embora sua teoria das virtudes aborde a questão da vulnerabilidade e da fragilidade humanas numa perspectiva

naturalizadora, ao situar o ser humano fundamentalmente no reino animal, estendendo-a para além dos limites de nossa própria comunidade histórica e política, ao propor o compartilhamento dessa condição animal com outros animais não-humanos, MacIntyre não desenvolve uma conceituação na direção de uma ética que amplie seu escopo para além do respeito à vida humana, para alcançar a vida como tal em suas formas mais diversas e, por conseguinte, para alcançar a natureza como um todo – como a que Jonas propugna.

Como apontou acertadamente Sousa (2017), em decorrência de nossa condição de animal biologicamente constituído, temos ainda um terceiro tipo de necessidade não tematizado por MacIntyre:

Para que um indivíduo floresça, é necessário que seu corpo disponha das condições básicas de nutrição e crescimento; e para isso é indispensável, por exemplo, segurança alimentar, água potável, solos férteis e não contaminados, ar puro, etc. Sem essas condições básicas, corremos o risco de sermos seriamente prejudicados em nosso processo de desenvolvimento físico e intelectual, a exemplo do que acontece hoje em muitas regiões do planeta que sofrem com a escassez de água e alimentos, como a Ásia meridional e oriental, Oriente Médio, África do Norte e algumas regiões das Américas do Norte, Central e do Sul¹¹.

Assim, para dar conta especificamente desse tipo de vulnerabilidade ampla e do tipo de bem que ela implica, faz-se necessário um terceiro conjunto de virtudes – se não derivado, mas pressupondo as virtudes de dependência reconhecida –, que Sousa nomeia como “virtudes da responsabilidade compartilhada”: são as virtudes do que Sandler chamou de “virtudes ambientais”¹², isto é, um conjunto de disposições que envolvem tanto nossa responsabilidade para com entidades ambientais – ecossistemas, espécies, seres, qualidades, relações –, como também justificam considerações sobre essas entidades e promovem ou mantêm bens ou valores ambientais relativos a elas.¹³ Tais virtudes articulam o agir humano de modo a produzir uma outra relação qualitativamente distinta com a natureza, em que a responsabilidade dos humanos se estenda também às diferentes formas de vida do planeta, com as quais compartilhamos o mesmo espaço físico e biótico, dado o poder que

¹¹ 2017, p.150.

¹² 2007, p.42-3.

¹³ Aquilo que Coeckelbergh (2015) chama de “habilidade ambiental”, isto é, do mesmo modo que humanos tem que ter habilidade social para poder florescer na sociedade, temos de aprender também tais habilidades, de modo a poder intervir e “suajar as mãos” efetivamente com ações alinhadas à preocupação ambiental.

adquirimos sobre esse mesmo meio-ambiente com o uso intensivo da tecnologia, ou seja,

em decorrência de nossa animalidade, o pleno florescimento humano implica a existência de um conjunto de bens naturais que transcende os limites do meramente humano e torna possível considerar, em alguma medida, a própria natureza como um tipo de bem constitutivo desse florescimento¹⁴.

Além disso, essas virtudes designam o papel de coautor que o ser humano desempenha nos processos evolutivos naturais, especialmente pelo poder adquirido com sua práxis tecnológica:

Na medida em que a natureza se apresenta como obra aberta, em processo constante de transformação, o ser humano, através de sua práxis, torna-se partícipe desse processo natural, se autodeterminando e determinando seu entorno natural. Nesse sentido, desempenhamos uma função importante nas complexas relações que a natureza estabelece com suas partes constitutivas, agindo e delineando intencionalmente e parcialmente que caminhos seguir, ou seja, compartilhamos individual e coletivamente com a própria natureza a responsabilidade por aquilo que ela se torna¹⁵.

As virtudes ambientais são, então, um conjunto de traços de caráter, atitudes e disposições para agir que reconhecem esse nosso papel de corresponsabilidade para com a natureza – e que são fundamentais também, a nosso ver, como mediadoras no interior da práxis tecnológica no sentido de ajudar a direcioná-la para o que julgamos ser a boa vida. A tecnologia, como práxis própria dos humanos, está perpassada também por essa vinculação das ações humanas ao ambiente natural e, como tal, carrega o peso dessa corresponsabilidade, requerendo o exercício de virtudes que pressuponham e sejam respostas à vulnerabilidade da vida, não só a humana. Precisamos, então, ir para além de MacIntyre e pensar a práxis tecnológica como requerendo também o exercício das virtudes da dependência reconhecida, na medida em que aquela implica possibilidades de transformações de grande monta dessa condição vulnerável do animal humano, bem como o exercício das virtudes ambientais, na medida em que a tecnologia amplia a ação humana para muito além do *locus* da cidade, como alertara Jonas, estendendo-a para a vida como um todo, para a natureza.

Mas Jonas tem um problema importante em relação à ideia de moralizar a práxis tecnológica: seu princípio responsabilidade está ainda

¹⁴ SOUSA, 2017, p. 151.

¹⁵ SOUSA, 2017, p. 161.

concebido como um elemento estranho à própria tecnologia, que tem que ser normatizada por um princípio moral externo, acrescido ao trabalho tecnológico, a fim de obtermos as coisas certas. Em outras palavras, ele ainda pensa que a tecnologia permanece um objeto aberto a um processo de moralização advindo de outras áreas da vida, como a ética e a política. A fórmula do princípio responsabilidade jonasiana é importante para se pensar os fins para a atividade tecnológica, mas ela não pode se colocar na perspectiva de um princípio que vai se inserir, como se fosse externo à tecnologia mesma, para corrigir seu direcionamento ou suas consequências indesejáveis. Como afirmamos em outra ocasião,¹⁶ pensar a tecnologia adequadamente requer buscar no cerne da própria atividade tecnológica referências morais, de modo que essa responsabilidade possa ser uma normativa intrínseca de seu próprio evolover.

A insistência de Jonas sobre a responsabilidade como um resultado do enorme poder que os humanos alcançaram com a tecnologia moderna, a despeito das severas e não intencionadas consequências de seu uso intensivo, oferecem a oportunidade para amplificar suas considerações sobre a responsabilidade como princípio moral fundamental para uma era tecnológica, assumindo-a também como uma virtude ou mesmo exigindo uma conjugação de virtudes relativas à tecnologia e ao meio-ambiente.¹⁷ Assim, a tecnologia não pode ser vista como mera ferramenta disponível para eventuais interesses humanos, como um objeto neutro acessível para um ponto de vista moral externo introduzir nele questões morais; as dimensões Morais, sociais e políticas são partes constitutivas da práxis tecnológica, configurando a responsabilidade como um traço imanente desta¹⁸.

Ampliando a abordagem de MacIntyre sobre as virtudes para o âmbito da tecnologia, esta última pode ser vista como uma prática social que carrega consigo uma teleologia interna, e não pode ser compreendida sem seu ambiente de relações econômicas e sociais históricas, o que também aponta para uma concepção da boa vida humana. Assim como o oxigênio é necessário para seres biológicos, as virtudes são necessárias para a vida moral; uma vida moral baseada apenas em normas abstratas não pode ser realizada de forma bem-sucedida. Da mesma maneira que as ações morais, práticas tecnológicas requerem virtudes morais e intelectuais para ajudar a realizar seus fins em um contexto de múltiplas possibilidades de mundos da vida, no qual a agência

¹⁶ Carvalho (2016).

¹⁷ Sobre isso, ver Carvalho (2011b).

¹⁸ A discussão em torno de uma ética da engenharia, dos riscos tecnológicos e do problema das múltiplas mãos (PMH) são exemplos claros derivados dessa discussão crítica jonasiana.

humana é posta para funcionar com mediações cada vez mais predominantemente técnicas. E isso vale tanto para o cientista como para o tecnólogo, que são os personagens centrais na vida social contemporânea, funcionando como referenciais de ação para os demais cidadãos em uma civilização tecnológica.

É nesse sentido propugnado por MacIntyre para o lugar das virtudes na vida humana que a responsabilidade, apontada por Jonas como constitutivo do poder que o agir humano adquiriu sobre o mundo natural e sobre si mesmo com o advento da técnica moderna, pode encontrar seu lugar na forma de virtude(s). A responsabilidade pelo outro, dada a sua vulnerabilidade, que encontramos expressa na rede de reciprocidade que qualquer comunidade moral ordenada possui – na forma das virtudes da justa generosidade e da dependência reconhecida – e que é condição indispensável para constituir todo e qualquer agente moral racional independente, é o modelo oferecido por MacIntyre para que a responsabilidade como princípio, revelada por Jonas como uma determinação ontologicamente derivada, se concretize no caráter do indivíduo como responsabilidade pela vida – e não só pela vida humana exclusivamente, mas a vida cosmicamente entendida – bem como no cerne da própria práxis tecnológica, ao reconectá-la ao fim último, que é um bem fundamental não só aos animais humanos, ou seja, a vida. Ao reconhecer sua dependência dos outros humanos e do meio-ambiente, bem como sua inserção como animal biológico na própria natureza, da qual não se separa, vivenciando as virtudes da dependência reconhecida, é que o homem pode assumir de vez a condição de constituir aquele contra-poder que Jonas projeta como necessário para conter o uso indiscriminado da técnica que ameaça a vida humana e a natureza como um todo no planeta Terra.

Jonas se reporta ao sentimento do temor como um fator heurístico para mobilizar os homens a modificar sua relação com a técnica e com a natureza da qual se viram equivocadamente como separados. A heurística do temor é vista por Jonas como capaz de fazer valer a responsabilidade humana no seu agir hodierno, ao focalizar prudencialmente nos resultados destrutivos do uso indiscriminado da técnica em nosso modo de viver. Entretanto, esperar que o temor possa mobilizar o ser humano a efetivar sua responsabilidade ontológica pela vida no planeta terra e pela possibilidade futura da própria vida humana parece-nos ser insuficiente. O temor é apenas um dos inúmeros sentimentos e não necessariamente o mais fundamental na determinação do agir humano; mesmo o temor pode ser superado por outros sentimentos como o amor, o respeito, a coragem e a generosidade, para citar apenas alguns, fontes inequívocas de virtudes morais.

Mas, afinal de contas, lidar com o temor é aquilo que é próprio da virtude da coragem. E coragem é uma virtude política essencial para que se possa reagir diante do absurdo e da miséria que, como disse MacIntyre no final de *After Virtue*, parece estar dominando o mundo, para que se possa combater os bárbaros que já nos governam há muito tempo; bem como para reordenar a práxis tecnológica na direção do bem humano tal como requerido por nosso tempo histórico. O respeito à vida como tal requer a virtude da coragem para romper com os interesses imediatos e redirecionar a práxis tecnológica na direção, por exemplo, de um respeito ambiental pleno e de prover condições materiais de comunicação plena e exercício da autonomia do animal racional.

A viabilização política e social do princípio responsabilidade – mesmo Jonas tem clareza de que o raciocínio da responsabilidade não é apenas um dado do indivíduo, mas envolve uma práxis social ampla – exige que as diferentes virtudes humanas, principalmente aquelas oriundas das teorias éticas “tradicionais”, sejam mobilizadas para dar conta dessa nova configuração histórica posta pela crise ambiental e pelas transformações que a tecnologia da comunicação imprimiu nas relações humanas. Dar cabo da responsabilidade que cabe a cada um de nós e a todos os agentes morais coletivamente requer virtudes como coragem, temperança, justiça e generosidade, todas ancoradas em última instância em categorias essenciais de nossa autocompreensão da condição humana, como vida, vulnerabilidade e animalidade. O desenvolvimento das tecnologias ambientais, bem como das tecnologias sociais que buscam a inclusão social e o desenvolvimento da agência moral e política de comunidades periféricas,¹⁹ os referenciais valorativos da bioética no tocante a experimentos com humanos (não maleficência, beneficência, respeito pelo autonomia e justiça),²⁰ a discussão em torno da moralidade da experimentação em novas tecnologias,²¹ o engajamento de atores da sociedade civil como parceiros de diálogo no desenvolvimento e governança de novas tecnologias,²² o desenvolvimento da noção de virtudes científicas,²³ o debate sobre como a Internet pode possibilitar e garantir direitos humanos,²⁴ todos são exemplos desse horizonte ético presente no contexto da práxis tecnológica que requerem a concorrência das virtudes.

As virtudes são componentes essenciais da vida moral, bem como da atividade intelectual. Refletir em busca da verdade exige virtudes como

¹⁹ CRUZ, 2017.

²⁰ DALL'AGNOL, 2016.

²¹ Ver DOORN, SPRUIT & ROBAEY, 2016.

²² KRABBENBORG, 2016.

²³ PENNOCK & O'ROURKE, 2017.

²⁴ CATH & FLORIDI, 2017.

humildade para reconhecer erros diante de críticas, determinação para buscar a verdade, integridade intelectual, cooperação e solidariedade, dentre outras. Se o exercício da racionalidade não está, assim, isento de virtudes morais e intelectuais como requisitos para sua viabilidade como pensamento racional independente, o mesmo vale para a práxis tecnológica e suas formas de racionalidade no interior da rede vital que é o planeta Terra no qual vivemos, agimos e refletimos com toda a vulnerabilidade que nos é característica enquanto portadores da animalidade. A tecnologia, poder maior da humanidade no interior da rede biótica que fazemos parte e que nos é constitutiva, também requer, como uma práxis humana, o exercício das diferentes virtudes humanas, de modo que o potencial de bem que lhe é intrínseco como agir humano, a despeito de sua fabulosa ambiguidade, possa ser viabilizado em sua plenitude. Desse modo, as perspectivas de MacIntyre e Jonas provêm elementos fundamentais para uma conversação em torno de uma abordagem ética para a sociedade tecnológica que é característica da experiência humana coletiva hodierna.

Referências

- ALMEIDA, Lenise Moura Fé de. *Por uma política da responsabilidade segundo Hans Jonas*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia/Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015. 100p.
- CARVALHO, Helder B. A. “Nota bibliográfica: A antropologia dos animais racionais dependentes”. In: *Pensando – Revista de Filosofia*, v.1, p.106-154, 2010.
- _____. *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ª ed. Teresina, PI: EDUFPI, 2011a.
- _____. “Responsabilidade como princípio e virtude: uma reflexão sobre o desafio ético da técnica contemporânea a partir das teorias morais de Hans Jonas e Alasdair MacIntyre”. In: SANTOS, R. (Org.) ; OLIVEIRA, J. R. (Org.) ; ZANCANARO, L. (Org.). *Ética para a civilização tecnológica*. em diálogo com Hans Jonas. São Paulo: São Camilo, 2011b.
- _____; & SOUSA, José Elielton de. “Nietzsche ou MacIntyre: duas alternativas à moralidade moderna?” In: *Abstracta*, v.6, p.252-283, 2011c.
- _____. *Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba: Editora CRV, 2013.
- _____. “Virtudes para uma filosofia da tecnologia? Notas para uma pesquisa a partir de MacIntyre e Jonas”. In: LIMA, Francisco Jozivan G. de &

ARAÚJO NETO, Gérson A. de (orgs). *Filosofia Prática, Epistemologia e Hermenêutica*. Porto Alegre, Editora Fi, 2016. p.95-125.

CATH, Corinne & FLORIDI, L. “The Design of the Internet’s Architecture by the Internet Engineering Task Force (IETF) and Human Rights”. In: *Sci Eng Ethics*. 23, p.449-468, 2017.

COECKELBERGH, Mark. *Environmental Skill: Motivation, Knowledge, and the Possibility of a Non-Romantic Environmental Ethics*. New York, Routledge, 2015.

CRUZ, Cristiano C. “Tecnologia social: fundamentos, legitimidade e urgência”. In: *Pensando – Revista de Filosofia*, v.8, n.15, p.119-147, 2017.

DALL’AGNOL, D. *Care and Respect in Bioethics*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

DOORN, Neelke; SPRUIT, Shannon; ROBAEY, Zoë. “Editors’ Overview: Experiments, Ethics, and New Technologies”. In: *Sci Eng Ethics*. 22, p.607-611, 2016.

JONAS, Hans. *Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a sociedade tecnológica*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto/Editora PUC Rio, 2006.

_____. *O Princípio Vida*. Fundamentos para uma Biologia Filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

KRABBENBORG, Lotte. “Creating Inquiry Between Technology Developers and Civil Society Actors: Learning from Experiences Around Nanotechnology”. In: *Sci Eng Ethics* 22, p.907-922, 2016.

MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3ª ed. London: Duckworth, 2007.

_____. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

_____. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*. London: Duckworth, 1990.

_____. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.

_____. What is a body human? In: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

OLIVEIRA, Jelson R. “O homem como objeto da técnica segundo Hans Jonas: o desafio da biotécnica”. In: *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*. v.4, n.2, p.13-38, 2013.

PENNOCK, Robert T. & O'ROURKE, Michael. "Developing a Scientific Virtue-Based Approach to Science Ethics Training". In: *Sci Eng Ethics*. 23, p.243-262, 2017.

SANDLER, Ronald. *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*. New York: Columbia University Press, 2007.

SCHOEFS, Virginie. *Hans Jonas: Écologie et démocratie*. Paris, Harmattan, 2009.

SOUSA, José Elielton de. "Alasdair MacIntyre e o Naturalismo. Notas sobre *Dependent Rational Animals*". In: LIMA, Francisco Jozivan G. de & ARAÚJO NETO, Gérson A. de (orgs). *Filosofia Prática, Epistemologia e Hermenêutica*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p.127-151.

_____. *As virtudes da responsabilidade compartilhada: uma ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre*. Curitiba: Editora CRV, 2017.