

O Corpo e o saber moderno: cisão entre Homem e Ciência?*

Body and Modern Knowledge: Scission between Man and Science?

Renato Carvalho de Oliveira**

Resumo

Este artigo apresenta a crítica de Michel Henry à visão galileana da subjetividade e suas implicações para o Corpo. O objetivo é recuperar a categoria de *sensibilidade*, que constitui o estatuto fenomenológico da vida humana encarnada como Corpo-sensibilidade. A crítica é dividida em duas partes. A primeira aborda a Revolução Científica na história da ciência. E a segunda consiste na Redução galileana e seus impactos sobre o Corpo.

Palavras-Chave: Ciência; Objetividade; Corpo; Subjetividade; Técnica.

Abstract

This article presents the critique of Michel Henry of the Galilean vision of subjectivity and its implications for the body. The objective is to recover the category of sensitivity, which constitutes a phenomenological principle

* Artigo recebido em recebido em 14/09/2015 e aprovado para publicação em 23/10/2015.

** Graduação em Filosofia pela (FAJE).

of the incarnated human life as Body-sensitivity. The analysis is divided into two parts. The first addresses the Scientific Revolution in the history of science. And the second consists in looking at the Galilean reduction and its impact on the body.

Keywords: Science; Objectivity; Body; Subjectivity; Technics.

Introdução

Este texto fará uma interface do Corpo com a Ciência do século XVII, a física clássica, a partir de uma ontologia do corpo, com base na *fenomenologia da vida*, de Michel Henry. O objetivo, não é expor a teoria completa do autor sobre o Corpo. E sim a sua crítica à visão pré-concebida de Galileu acerca da subjetividade, com base nos objetivos de: 1) abordar os significados da Revolução científica na história da ciência, 2) pôr em questão a premissa de Galileu da diferença entre qualidades subjetivas e qualidades objetivas, 3) problematizar as consequências éticas, para o corpo, advindas dessa distinção epistêmica, como a exclusão da vida e a barbárie da ciência na técnica, 4) conferir outro estatuto à *subjetividade*, ao se reabilitar a *sensibilidade* como categoria fenomenológica transcendental da vida do Corpo, 5) e dar novo sentido à técnica, ao se repensar a *ação* humana como *práxis* do Corpo subjetivo.

A Revolução Científica de Galileu

Na história da ciência, a física moderna surge como: 1) revolução conceitual diante da física grega, 2) nova imagem do conhecimento da natureza contraposta à imagem da tradição hermética e 3) como saber aliado à técnica.

Revolução conceitual

Paolo Rossi afirma que a física é uma revolução conceitual, pois modifica as ideias de "movimento, massa, peso, inércia, gravidade, força e aceleração." (ROSSI, 2001, p. 31). A física surge como nova maneira de "determinar as finalidades, os papéis e os objetivos do conhecimento da natureza." (ROSSI, 2001, p. 31). A física é uma nova visão do mundo físico.

A nova ciência do século XVII revoluciona os conceitos da antiga física de Aristóteles, ensinada nas universidades medievais. Para o estagirita, o movimento consiste em uma coisa passar da potência para o ato. Por exemplo, uma semente, em ato, tem as propriedades de ser semente, e, em potência, tem as propriedades para ser árvore.

O conhecimento da física aristotélica se baseia em generalizações inferidas de observações empíricas. Mas, segundo Rossi, a física moderna nasceu "no terreno de uma análise capaz de *abstrações* (...) das qualidades sensíveis e da experiência imediata" (ROSSI, 2001, p. 34). Nesse caso, "a *matematização* da física" (ROSSI, 2001, p. 34) foi o meio que possibilitou a sua revolução conceitual (ROSSI, 2001, p. 34).

O raciocínio matemático é o instrumento de trabalho do cientista moderno. Por isso, a boa hipótese científica precisa de ser demonstrada com exatidão. E só o aparato geométrico garante precisão na linguagem e na teoria científicas, pois a geometria é uma das disciplinas matemáticas construída pelo método "*axiomático-dedutivo*" (FREITAS, 1988, p. 108).

As teorias matemáticas são inferidas por dedução de axiomas. Parte-se da escolha de termos evidentes – termos primitivos –, para extrair proposições – definições – que significam certas expressões. O resultado são os axiomas – resultados primitivos –, para chegar aos teoremas. Estes são resultados verdadeiros, demonstrados através de axiomas, com base em regras de inferência (FREITAS, 1988, p. 108).

O objetivo de um matemático é estabelecer um sistema axiomático, pois é dele que se parte, para construir uma teoria, por exemplo, "*consistente e completa*" (FREITAS, 1988, p. 113). A consistente não pode "demonstrar duas proposições contraditórias (p e $\sim p$)." (FREITAS, 1988, p. 113). A completa consiste em demonstrar ao menos uma das "duas proposições contraditórias" (FREITAS, 1988, p. 113).

Portanto, a axiomática consistente e a axiomática completa não ferem o princípio da não-contradição – uma das proposições deve ser falsa –, e o princípio do terceiro excluído – uma das proposições deve ser verdadeira. Assim, o método axiomático-dedutivo possibilita a construção de teorias dedutivas de ciências como a física (FREITAS, 1988, p. 113).

Nova imagem do conhecimento sobre a Natureza

A física nasce no contexto em que o conhecimento é privilégio de poucos. É a imagem do saber defendida pela tradição hermética, a qual postula que a “[...] verdade não emerge da história e do tempo: ela é a perene revelação de um *logos* eterno.” (ROSSI, 2001, p. 80).

Na Grécia, por exemplo, apenas o sábio tinha acesso a essa manifestação da verdade. O filósofo era o único que se dedicava à vida contemplativa, à filosofia ou ciência das causas primeiras. As outras classes sociais se subdividiam em cidadãos dedicados aos assuntos da cidade, e em escravos e artífices, cuja função era prover a subsistência dos “políticos”.

Os mágicos e alquimistas modernos veem o conhecimento “[...] como iniciação e como um patrimônio que somente poucos podem alcançar.” (ROSSI, 2001, p. 46). O saber como revelação do *logos eterno* ao filósofo, agora, é privilégio do mágico e do alquimista.

Conforme o autor, a natureza é um abrigo de espíritos e entidades divinas para o mágico e alquimista, cuja linguagem não pode ser diferente de uma linguagem “[...] ambígua e alusiva” (ROSSI, 2001, p. 50). Uma linguagem que é meio de ambos se comunicarem com aquelas forças ocultas e habitadas na natureza e misturadas a ela.

A física clássica, porém, surge como outra imagem do saber acerca da Natureza. Segundo Rossi, a ciência é a “[...] construção progressiva” (ROSSI, 2001, p. 80) do conhecimento. Trata-se de um saber cujo procedimento se baseia em resultados sucessivos, para alcançar resultados aprimorados.

Para essa nova imagem, a “[...] verdade não está ligada à autoridade da pessoa que a enuncia, mas somente à evidência dos experimentos e à força das demonstrações.” (ROSSI, 2001, p. 56). Essa *construção progressiva* indica que o saber não é privilégio de sábios. E revela que o novo método de explicação da natureza se funda na experimentação e na demonstração, por raciocínio matemático.

Ocorre também um aprimoramento na linguagem. Os adeptos do novo saber decidem adotar “uma postura favorável ao rigor linguístico e ao caráter não figurativo da terminologia.” (ROSSI, 2001, p. 56). Trata-se de assumir uma linguagem objetiva, clara, acessível, demonstrável, universal, isenta de qualquer obscurantismo de nomenclatura. Pois a nova

ciência precisa de se justificar como conhecimento universal da natureza construído em conjunto e com base na experiência controlada.

Ademais, explicar a natureza é “construir um modelo mecânico que ‘substitui’ o fenômeno real que se pretende analisar” (ROSSI, 2001, p. 244). A física concebe o mundo natural como a engrenagem de uma grande máquina, que funciona a partir de leis explicadas e demonstradas pela mecânica.

Nesse sentido, o funcionamento da natureza não depende mais de explicações cosmológicas, ligadas a concepções míticas, religiosas e mágicas. O mundo natural funciona a partir de leis do movimento, da inércia, de massa. Com a mecânica, o mundo imediato não é o princípio que explica o mundo físico, tampouco real. Para Rossi, na concepção galileana:

Reais são a matéria e os movimentos das partículas que constituem a matéria, que acontecem segundo leis determinadas. O mundo real é tecido de dados quantitativos e mensuráveis, bem como de espaço e de movimentos e relações no espaço. Dimensão, forma, situação de movimento das partículas (ROSSI, 2001, p. 244-245).

Viu-se, pois, que, para a ciência moderna, a realidade são entidades matemáticas aplicadas aos fenômenos naturais. Explica-se a existência real de um corpo quando se explica suas leis de funcionamento material. E o recurso à observação dos fenômenos, sem uma teoria testada em dada situação experimental, é irrelevante para a ciência emergente.

Saber aliado à técnica

Pablo Mariconda afirma que a ciência moderna não estabelece cisão entre saber científico e técnica. Ele defende a física clássica como “**ciência útil**”, (MARICONDA, 2006, p. 275), pois trata matematicamente os problemas físicos de ordem prática, e é “controlada, testada e avaliada” (MARICONDA, 2006, p. 275) mediante suas implicações práticas. De acordo com o autor, essa união é o resultado da entrada do método experimental na pesquisa científica. Mariconda postula que esse novo método “[...] gerou um ciclo entre a teoria, o instrumento e o experimento” (MARICONDA, 2006, p. 278).

Nesse ciclo, há uma teoria a ser aplicada a fenômenos da Natureza. Porém, a teoria só pode explicar o fenômeno se for confirmada. A validade da hipótese científica é testada quando é submetida ao controle experimental, no qual se usa o aparato instrumental. Quando, por exemplo, adere à hipótese heliocêntrica, Galileu cria uma situação experimental e confirma a teoria copernicana, ao apontar o telescópio para o céu.

A procura de leis significa a tentativa da ciência moderna de justificar a si mesma, para se estabelecer como saber verdadeiro e universal. Por isso, a marca do saber científico é a busca de "regularidades existentes entre os fenômenos naturais observados" (MARICONDA, 2006, p. 281). Dessas regularidades se formula leis ou "enunciados precisos e verificáveis pela experiência, expressos em linguagem matemática, acerca das relações universais que existem entre os fenômenos particulares" (MARICONDA, 2006, p. 281).

Além de mostrar a tarefa epistêmica de justificar a existência da ciência, esse trecho indica que o objeto da pesquisa científica é a explicação do funcionamento da natureza. Isso supõe que o conhecimento científico é construído com base em opções teóricas. E que os cientistas selecionam situações experimentais e fabricam seus próprios instrumentos.

Não isento das escolhas científicas, Galileu defende a tese da diferença entre qualidades objetivas e qualidades subjetivas. Mariconda afirma que, para Galileu, as qualidades sensíveis "não residem no corpo observado, mas no observador" (MARICONDA, 2006, p. 282). Nesse caso, sua existência é reduzida a "'nomes' para sentimentos ou afecções sentidas pelo sujeito da percepção." (MARICONDA, 2006, p. 282).

Por outro lado, "as qualidades primárias (...) participam necessariamente do conceito de corpo físico, existem nele como elemento racional passível de tratamento matemático." (MARICONDA, 2006, p. 282). Para o autor, a distinção galileana entre qualidades primárias e secundárias implica "a eliminação das qualidades subjetivas e reduz a natureza a termos quantitativos" (MARICONDA, 2006, p. 282), e determinados pela experimentação. Isso sugere a eliminação das propriedades sensíveis, pois estas não explicam a realidade. Rosa afirma que os sentidos têm o seu lugar na ciência moderna, pois Galileu admite que os sentidos "oferecem ao Homem o Mundo a ser explicado, mas não proporcionam a ordem racional, que é a única capaz de fornecer a explicação desejada." (BURT *apud* ROSA, 2012, p. 51). Essa ordem "[...] é sempre matemática, e só pode ser alcançada por meio dos métodos aceitos da demonstração matemática." (BURT *apud* ROSA, 2012, p. 51).

Assim, a ciência moderna é cética acerca dos dados fornecidos pelas qualidades sensíveis do próprio sujeito que observa os fenômenos. Mas

essa desconfiança torna-se problemática, pois reduz essas qualidades a mero conjunto de palavras, que expressam apenas sentimentos e preferências do observador. E reduz o saber humano ao conhecimento representativo, que se opera por abstrações e idealidades conceituais, aplicadas à natureza.

A Redução Galileana e suas implicações para o corpo

Para Michel Henry, o projeto científico de Galileu é dar maior rigor à física moderna. O ponto de apoio é a geometria, adotada como o alfabeto da pesquisa científica, a língua que se deve aprender para se fazer uma ciência de precisão e universalidade acerca da Natureza.

E conclui que o objeto da ciência é o mundo natural codificado por caracteres matemáticos.

Porém, é um projeto reducionista, conforme a citação:

Eu me sinto obrigado segundo a necessidade”, escreve Galileu no *Saggiatore*, “assim que concebo uma matéria ou substância corporal, a conceber ao mesmo tempo que seja delimitada e dotada de tal ou qual figura, que seja, com respeito a outras, grande ou pequena, que esteja em tal ou qual lugar, que se mova ou seja imóvel... e por nenhum esforço de imaginação posso separá-la dessas condições; mas que ela deva ser branca ou vermelha, amarga ou doce, sonora ou muda, de cheiro agradável ou desagradável, não posso forçar o espírito a ter de apreendê-la como necessariamente acompanhada de tais condições (...)” Assim, é possível conhecer o ser-verdade da Natureza ou, como diz ainda Galileu, lê-lo no grande Livro do Universo – com a condição de conhecer a língua cujos caracteres são “triângulos, círculos e outras figuras geométricas, meios sem os quais é humanamente impossível compreender qualquer palavra dela”. (GALILEI *apud* HENRY, 2014, p. 146).

A implicação geral do projeto científico galileano, nesse trecho, é que a ciência torna-se o *status quo* do conhecimento, o único saber verdadeiro. Ela se entende capaz de explicar o funcionamento do mundo por meio de qualidades objetivas da natureza – peso, massa, forma, movimento. As qualidades sensíveis – cor, cheiro, sabor, textura, som – são abstraídas da explicação científica, por serem falsas informações da subjetividade do sujeito da percepção.

Segundo Henry, a ciência moderna opera uma mudança radical na concepção tradicional do corpo. Ocorre “[...] no plano da realidade, e já não do conhecimento, a substituição do corpo sensível por um corpo até então desconhecido, o *corpo científico*” (HENRY, 2014, p. 145). O universo real não se compõe de corpos que veem, sentem, ouvem, cheira, têm cor, mas de corpos mensuráveis no espaço. Essa escolha intelectual de substituir o corpo sensível pelo corpo extenso consiste na “redução galileana” (HENRY, 2014, p. 15). Isso implica, de um lado, separar a natureza de suas qualidades sensíveis (subjetivas), para retirar dela suas qualidades objetivas. A ciência se autofunda na distância fenomenológica entre o sujeito da percepção subjetiva e o seu objeto. De outro, o corpo real do observador não é subjetividade, reduzida ao engano das aparências, e sim um conjunto de órgãos, cujo funcionamento se reduz a um bombardeio de partículas.

As qualidades subjetivas não estão na natureza, mas no sujeito que a observa. Elas são da ordem da imprecisão, da espontaneidade dos sentimentos e das emoções. A natureza material funciona a partir de qualidades objetivas. De idealidades matemáticas, operadas pelas escolhas metodológicas dos cientistas. Então, a condição para explicar a natureza é abstrair das qualidades sensíveis do Corpo, para extrair dela suas qualidades necessárias e universais.

Mas isso faz a ciência excluir de si a vida, já que negligencia o “[...] mundo da espiritualidade humana” (HENRY, 2014, p. 28). A subjetividade encarnada como corpo, com propriedades sensoriais. Separar as qualidades sensíveis dos corpos significa “[...] eliminar, ao mesmo tempo, nossa sensibilidade” (HENRY, 2014, p. 27). É negar modalidades do existir humano, emoções, desejos, ancorados na categoria de *sensibilidade* idêntica ao ser do Corpo. A visão científica não concebe o corpo na radicalidade do seu ser, a sensibilidade. É um saber carente de uma ontologia acerca do ser concreto da existência humana. Para Galileu, o corpo real do observador não pode ser definido como subjetividade. Esta é uma simples aparência, pois é incapaz de fornecer conhecimento objetivo. Se o mundo subjetivo é aparente, o Corpo é reduzido a um conjunto de órgãos sensoriais, animados pelo bombardeamento de partículas. É um corpo refém do materialismo, como qualquer corpo. Ao ser “vítima do objetivismo” (HENRY, 2012b, p. 18), a ciência moderna elegeu o rigor matemático-geométrico como fundamento do saber científico. Ela torna-se refém da “impessoalidade e do anonimato” (HENRY, 2012b, p. 18) diante da vida. Ao ignorar que o corpo humano é subjetividade, a redução galileana criou uma cisão entre ciência e Homem. Excluiu a vida do saber científico, em virtude da decisão de separar a sensibilidade do conhecimento, e salvar o rigor abstrato da ciência.

De acordo com Henry, em nome da precisão e do rigor, a ciência moderna se revolta contra a vida. O autor defende, contudo, que é preciso

mudar o olhar sobre a corporalidade humana. Entender que não “[...] tenho um corpo” (HENRY, 2012a, p. 238), mas que “[...] eu sou um corpo” (HENRY, 2012a, p. 238). Essa mudança de visão reconhece que o corpo humano não é originariamente um corpo justaposto a outros corpos, mas um Corpo-próprio.

Cisão entre objetividade e subjetividade: o saber objetivo problematizado

A ciência moderna escolhe substituir o corpo sensível pelo corpo científico e, por isso, elimina a subjetividade da ciência. Essa escolha de Galileu é feita com base na premissa da *cisão entre objetividade e subjetividade*. A implicação desse pressuposto é a exclusão da vida, que originariamente é um Corpo-afetivo, cujas propriedades – impressões, emoções, paixões, desejos – são modalidades do ser desse corpo, o qual é *sensibilidade transcendental*.

Essa *sensibilidade transcendental* do corpo é irreduzível a sensações físicas. O corpo é *sensibilidade*, pois, enquanto vida, ele é o poder imanente de se constituir, à medida que se experimenta e se sente em si e por si mesmo, sem mediações exteriores que o constitua. E é transcendental, porque, como poder imanente de se constituir, o Corpo funda os outros poderes de constituição, inclusive o saber demonstrativo. A *sensibilidade transcendental* consiste, portanto, em o Corpo ser a condição de possibilidade de suas modalidades – cheirar, ouvir, correr, emocionar, desejar, cientificizar, filosofar.

Esse poder de autoconstituição imanente *no ser do corpo é subjetividade*, afetividade originária ou “*autoafecção*” (HENRY, 2012b, p. 69). O saber demonstrativo não é *autoafetivo*, pois este estabelece uma distância fenomenológica entre o sujeito e o objeto, para constitui-lo com suas idealidades ou conceitos. Mas a vida do corpo é *autoafecção*, por estar mais próxima de si mesma, sem mediações que a levem a se autoproduzir. E, por isso, ela é o saber originário que habita o mundo como Corpo-*sensibilidade*, um corpo subjetivo.

Por ter a *sensibilidade transcendental* como traço originário e fenomenológico do Corpo, a filosofia da vida é uma ontologia fenomenológica transcendental. E seu objeto é o acontecer da vida em nível originário, que é *afetividade imanente*, pois é ela afetando-se em si, movendo-se a si mesma, conhecendo-se por si, doando-se a si, ao se sentir e experimentar. A vida se produzindo, sem nenhum meio que a produza, nem mesmo a razão demonstrativa. O corpo se basta e é o fenômeno fundador das experiências fenomênicas de mundo do sujeito.

Por isso, não há vida sem corpo, não há homem sem vida. A própria vida humana se fenomenaliza como Corpo. Este não é um simples lugar em que há vida superior, por abrigar um espírito, uma alma inteligente. Mas é a vida humana habitada no mundo e que se diz como Corpo-subjetivo, autoprodutivo, autosciente – que se sabe enquanto se sente. A existência do Homem não é dualista, uma luta de corpo contra o espírito. É da ordem de um Corpo-vivente, que se sente, que se goza e que se sofre, que se autodoa, à medida que se autoafecta.

O saber da ciência é fundado em proposições objetivas, universalmente válidas e reconhecidas como tais por todos (HENRY, 2012b, p. 27). A ciência se define saber, verdadeiro, demonstrativo e oposto “[...] a tudo o que é apenas ‘subjetivo’”. (HENRY, 2012b, p. 27). O vigor do saber científico moderno consiste no poder de apresentar provas acerca de um fenômeno natural e demonstrá-las com base em regras de inferências matemáticas. Se a vitalidade da ciência moderna é demonstrar e provar suas hipóteses, por meio da exatidão matemática, e negar o que é subjetivo, então, ela exclui a vida de seu escopo. Mas se a vida não pode ser cindida do corpo, o corpo é vivente, subjetivo, próprio. Fazer ciência relegando a subjetividade ao lugar da opinião é cair no conhecimento impessoal, morto. Aquele cujo critério é ele mesmo e, por isso, a constitui em representações, desde idealidades. O ônus dessa ciência que ignora a subjetividade é se autoproclamar único saber verdadeiro. Então, conhecer é apenas sinônimo de mostrar algo na condição de “ob-jeto” (HENRY, 2012b, p. 33). É tirar o véu daquilo que está diante para ser demonstrado, conforme as próprias regras do estudioso. Para Henry, o saber científico é mais “uma modalidade” (HENRY, 2012b, p. 36) do saber da consciência. Esse saber acontece mediante o trabalho representativo da inteligência, “[...] de tornar visível” (HENRY, 2012b, p. 31), a verdade do objeto, por meio de conceitos e ideias. A consciência é retirar o véu das coisas. Porém, o autor defende que esse saber da consciência “[...] é sempre ver o que é visto” (HENRY, 2012b, p. 32), o que está posto diante do sujeito. É um saber que se reduziu a demonstrar o que se vê. E o visto é a aparelhagem da objetividade, os próprios horizontes teóricos, determinados pelas idealidades matemáticas.

A objetividade se funda em determinações ideais. E isso leva a ciência a abstrair da própria vida, “[...] do que constitui a humanidade do homem” (HENRY, 2012b, p. 43). De seu próprio Corpo-vivente. Henry pensa a vida como “[...] capacidade de experimentar a si mesma e se sentir” (HENRY, 2012b, p. 27), como *sensibilidade transcendental*. Essa concepção da vida é tributária à “fenomenologia não-intencional” (HENRY, 2006, p. 2), a “[...] ciência da essência dos fenômenos, isto é, da sua fenomenalidade pura.” (HENRY, 2008, p. 2). A fenomenologia não se ocupa do aparecer das coisas através do poder da consciência de torná-las visível ao sujeito. Para ele, o objeto da fenomenologia:

[...] não é, portanto, em última análise, a maneira como as coisas se nos dão, mas a maneira como se dá a própria doação, a maneira como se manifesta a manifestação pura, a maneira como se revela a revelação pura. (HENRY, 2008, p. 2-3).

O objeto da fenomenologia é o ser da fenomenalidade, a “própria doação” (HENRY, 2008, p. 2). Isso significa deixar que o ser do aparecer – a autodoação – teça seu próprio discurso. Se o objeto da fenomenologia é a essência da manifestação, ela busca se aproximar da condição de possibilidade do existir das coisas para o Homem, do seu ser concreto, de seu Corpo-vivente, à medida que se manifesta em si e a si mesmo. Trata-se de uma corrente fenomenológica que reavalia a razão de existir da fenomenologia. Esta não se define pelo seu método, baseado numa “[...] elucidação intencional” (HENRY, 2008, p. 2), numa explicitação de evidências e verdades. Mas sim pelo seu objeto, que é a *fenomenalidade pura*. A doação que se doa a si, que é o ser puro da vida se fenomenalizando ou se manifestando em si e a si mesma. Por isso, segundo Henry, a fenomenologia quando se define pelo seu método, desnaturaliza o seu objeto, pois o toma “como um objeto de pensamento” (HENRY, 2008, p. 2). Ou seja, suscetível de ser concebido ou constituído pelas regras da razão. Definir, pois, a fenomenologia pelo seu método implica reduzir o seu objeto a conteúdos representativos da consciência. A fenomenologia não-intencional reavalia a autodefinição da “fenomenologia intencional” (HENRY, 2006, p. 9) que faz tradição a partir de Edmund Husserl.

A fenomenologia husserliana consiste na ciência, cujo objeto é “[...] o aparecer do ente segundo diversas modalidades” (HENRY, 2006, p. 9). Trata-se de torná-lo visto pela própria consciência, “[...] este fazer ver que revela o objeto” (HENRY, 2008, p. 5). Husserl quis superar a cisão de sujeito e objeto, mas funda a fenomenologia na *intencionalidade*, segundo a qual, a realidade é o aparecer constituído ou representado do objeto *pelo e para* o sujeito.

O problema da fenomenologia intencional é identificar a *fenomenalidade pura* com o “aparecer concebível” (HENRY, 2008, p. 4) dos fenômenos intuídos pela consciência. Todavia, a consciência é uma representação do objeto pelo sujeito, pois é sempre a *consciência de* alguma coisa. Por isso, é uma fenomenologia que não escapou da representação. É carente de uma ontologia capaz de pensar a vida como *fenomenalidade pura* que se fenomenaliza – acontece – como Corpo-vivente que se autodoa.

Se a vida é um poder se sentir e crescer, à medida que se produz por si e nela mesma, a fenomenalidade pura é idêntica à vida fenomenalizando-se como Corpo-subjetivo. Não há consciência, afetos, desejos, estrutura biológica, ciência, cultura, sem o corpo. O seu ser

funda os movimentos corporais mais simples, como correr, andar, cheirar, olhar, mover as mãos. O cientista só move sua mão para apanhar um papel e formular suas hipóteses, porque o saber imanente do Corpo lhe possibilita esses níveis de ação. As pessoas só sentem prazer e dor, porque o Corpo, que são elas, se sente e experimenta, se goza e se sofre. A vida do Corpo não se separa de nenhuma de suas modalidades, mas se presentifica nelas. À medida que as expressões da vida acontecem como modos de ela se autoproduzir e crescer, a vida se efetiva nela mesma. Por isso, o Corpo-subjetivo se diferencia de outros corpos, ele é próprio. Desmitificar, portanto, a premissa da cisão entre objetividade e sensibilidade é olhar a vida como condição da existência do mundo "aparente" e do mundo "objetivo". Isso implica reabilitá-la como *fenomenalidade pura* ou *sensibilidade transcendental*. Para Henry, é pela sensibilidade que "[...] tudo se mantém como tomado em uma Unidade, em relação, por conseguinte, com o restante do que existe" (HENRY, 2012b, p. 55). Negligenciar as demais modalidades da vida, em vista de outra, a ciência, é cair no engano da falsa hierarquia.

A vida imanente do corpo é sensibilidade, "[...] é por essência afetividade" (HENRY, 2012b, p. 69), ou seja, é um poder sentir a si mesma. Já a objetividade "[...] é a maior inimiga da vida" (HENRY, 2012b, p. 70), pois a reduz a uma matéria extensa. Isto é, substitui a subjetividade pelo produto da modalidade científica, adquirido pelas idealidades matemáticas.

A vida, "[...] não é um estado nem uma tonalidade definida e fixa" (HENRY, 2012b, p. 69), como implicitamente quis reduzi-la a ciência moderna a um corpo extenso. A vida é a subjetividade que "[...] se historializa e se essencializa cada vez na Ipseidade de um indivíduo e na forma deste." (HENRY, 2012b, p. 69). Ela se fenomenaliza como Corpo-sensibilidade, a sua imanência é Corpo-próprio, que se sente e se goza, constituindo um sujeito. A implicação do saber que expulsa de seu mundo a subjetividade consiste em negar o acontecimento originário. Agir contra a fenomenalização da vida do sujeito como seu próprio Corpo-subjetivo. Portanto, a ciência moderna se funda na grande contradição da "*autonegação da vida*" (HENRY, 2012b, p. 105).

De um lado, isso supõe que a ciência galileana reduz o saber humano "[...] à oposição entre seu conteúdo objetivo e à efetivação subjetiva que a produz continuamente" (HENRY, 2012b, p. 107). Ao cindir objetividade de sensibilidade, Galileu desenraiza a atividade do saber objetivo do seu *topos* originário, do Corpo-vivente que possibilita calcular e sentir. De outro, implica que a ciência da natureza se reduza a uma "[...] visão do ser natural determinado cientificamente, enquanto único ser realmente existente e 'verdadeiro'" (HENRY, 2012b, p. 108). Trata-se de negar a própria subjetividade, já que sobre a qual não é possível aplicar nenhuma inferência matemática de nenhum modelo

demonstrativo. A ciência moderna se constitui como “[...] a ocultação pelo homem de seu ser próprio.” (HENRY, 2012b, p. 117). É um saber que visa à autonomia epistêmica ante a subjetividade, mas se desenraiza da vida humana concreta, a qual o torna possível. Henry defende que o “[...] homem começa onde começa esse viver definido como sentir-se a si mesmo, como provar-se, e acaba onde ele termina. Ora, esse domínio da fenomenalidade é também o da ética.” (HENRY, 2010, p. 10). Pensar, pois, o existir concreto do Homem, exige ressignificar os saberes da consciência. Exige a disposição para recuperar a tela de fundo dos saberes, o saber primordial do Corpo-sensibilidade. Então, para que os saberes da consciência não se neguem, a sua ressignificação é possível em diálogo com uma ética filosófica do corpo. Ainda que a “[...] fenomenalidade da vida (...) é por natureza invisível (...)” (HENRY, 2010, p. 7) e escape do controle experimental, ela é empírica e interpela aos saberes, com suas leis, permissões e interditos.

A barbárie da ciência na técnica e sua releitura a partir da práxis da vida do Corpo

Segundo Rossi, a ciência moderna rejeita os sentidos como critério de explicação da Natureza e elege os instrumentos como nova fonte do conhecimento. Para o autor, quando os instrumentos entram na ciência, “*Ver, na ciência do nosso tempo, significa, quase que exclusivamente, interpretar sinais gerados por instrumentos.*” (ROSSI, 2001, p. 44).

Ao rejeitar os sentidos, a ciência moderna substitui o saber vivo da subjetividade pelo saber não vivo dos instrumentos. Mas estes ainda são condicionados às regras e aos princípios demonstrativos das mentes matematizadas que os fabricam. Desse modo, quando o conhecimento objetivo se separa da subjetividade, ele se reclusa no domínio da técnica. Em Henry, há dois acontecimentos que indicam a barbárie da ciência na técnica, a saber, a objetivação da ação e a inversão entre a técnica e a economia.

O primeiro fato consiste em que “[...] a ação se tornou objetiva.” (HENRY, 2012b, p. 82). A ação humana torna-se um mecanismo que cria dispositivos para explicar a Natureza. Esse objetivismo da ação está, sobretudo, na bio-evolução, pois esta reduz o funcionamento dos corpos a “[...] turbilhões de átomos, a bombardeio de partículas.” (HENRY, 2012b, p. 82). Não sendo mais a vida a teleologia da técnica, a ação não mais a realiza, já que é instrumentalizada para produzir coisas.

Segundo Henry, “a ação deixa de obedecer às prescrições da vida” (HENRY, 2012b, p. 82) e passa a se produzir “[...] em usinas, barragens,

centrais” (HENRY, 2012b, p. 82). Ela está a serviço da indústria de grandes máquinas. Contudo, não se trata de reduzir a técnica à tese da “ciência aplicada” (DUSEK, 2009, p. 50). Historicamente, a técnica é anterior à ciência, cuja sistematização se deu pela observação e experiência controlada.

Trata-se de pensá-la como rede de “sistemas tecnológicos” (DUSEK, 2009, p. 50), de concebê-la como aparelhagem instrumental produzida e utilizada por diversos atores sociais. Sendo difundida pelas multinacionais e defendida por governos, a técnica é o híbrido da fábrica de instrumentos e do uso difuso de utensílios que atinge a prática de vida das pessoas.

O vínculo entre técnica e ciência é, por exemplo, clarificado na posição do “realismo instrumental” (DUSEK, 2009, p. 36). Este minimiza a distância entre a hipótese científica e a observação da experiência controlada. Nesse caso, a tecnociência se opera pela manipulação de um recorte experimental, que é “[...] um critério de realidade da entidade manipulada” (DUSEK, 2009, p. 37). Isso se elucida com a ideia de que as partículas são consideradas reais, porque são manipuladas em um aparelho de alta resolução.

Ademais, a ciência contemporânea é uma tecnociência, um saber que se entende como ciência autônoma. Mas “[...] dependente de instrumentação tecnológica refinada, na medida em que a descoberta científica tem como base a instrumentação” (DUSEK, 2009, p. 36). Ainda que a técnica seja anterior à ciência, não se pode negar que os avanços da técnica e os da ciência de hoje se retroalimentam, pois a sofisticação de uma significa o avanço da outra.

Contudo, Henry é avesso a esse saber científico autônomo, pois é uma ciência que se autojustifica em si e para si. É uma ciência solitária, incapaz de pensar a si mesma desde a sua condição de possibilidade, a vida humana como Corpo-sensibilidade. Essa ciência é herdeira do realismo cientificista de Galileu. Este é cético com relação ao saber da subjetividade, mas acredita que a estrutura da realidade são caracteres matemáticos. Ao reduzir sua atividade à fábrica de produtos oferecidos à sociedade, esta ciência autônoma tende a ser incompatível com o crescimento da vida. Pois seus procedimentos são desconhecidos e não problematizados, já que basta o pragmatismo de seus resultados. Essa ciência é vítima do objetivismo cujos critérios de seu procedimento servem aos seus próprios programas de pesquisa. Ela age em nome de um progresso cientificista que alega a difusão de bem-estar social imediato, sem compatibilidade com uma ética da corporeidade humana. Essa crítica de Henry à ciência que se autojustifica por si oferece a pista para refletir o lugar do saber científico na ética e o lugar da ética na ciência. Pode-se pensar uma “ciência dos métodos”, que se sabe falha. Aberta a visibilizar seus procedimentos de investigação para a sociedade e revisá-los, com responsabilidade ética. Esta ciência pode ajudar a

organizar a experiência da sociedade, em vista de seu bem-estar. E pode servir à existência humana, ao adotar critérios de programas de pesquisa compatíveis com o crescimento da vida do Corpo.

O segundo fato é a “[...] inversão da relação entre a técnica e a economia” (HENRY, 2012b, p. 90). Ocorre a inversão da finalidade dos bens vitais, na passagem do século XVIII para o XIX. Nessa transição, “[...] a produção de bens de consumo que caracteriza toda sociedade deixou de ser dirigida por ela e para ela, para os ‘valores de uso’, para visar à obtenção e ao aumento do valor de troca, isto é, do dinheiro.” (HENRY, 2012b, p. 83). Para Henry, quando “[...] a produção se tornou econômica, quando se tratou de produzir dinheiro, em lugar dos bens úteis à vida e por ela designados” (HENRY, 2012b, p. 83), a economia deixa de servir ao Corpo-vivente, para servir ao capitalismo. A ação humana perde sua espontaneidade corpórea e é programada por dispositivos que a tornam funcional. Essa redução começa com a era industrial, a qual produz o “[...] efeito da substituição progressiva da ‘força de trabalho’ por energias naturais” (HENRY, 2012b, p. 88). Assim, a atividade dos trabalhadores é apenas “um trabalho de vigilância” (HENRY, 2012b, p. 88). O trabalhador é apenas operador de máquinas. O seu corpo não age segundo a espontaneidade de seus próprios poderes, mas de acordo com a programação da engrenagem mecânica. O efeito das categorias industriais – dispositivos e o dinheiro – para a ação humana é a perda da “Corpopropriação” (HENRY, 2012b, p. 88). Ou seja, as pessoas perderam “acesso e capacidade de ação” (HENRY, 2012b, p. 88). Abstraíram do “trabalho vivo”, que foi reduzido a “[...] tudo o que o homem faz, agora será o robô a fazer” (HENRY, 2012b, p. 88). Ou mesmo ao “[...] ato de apertar um botão de comando.” (HENRY, 2012b, p. 88). O corpo reduz-se a uma força de intervenção mínima do indivíduo na ação objetiva da máquina.

Henry adverte que a técnica reduzida a si mesma “[...] é a natureza sem o homem, a natureza abstrata” (HENRY, 2012b, p. 89). Uma natureza que não propicia ambiente em que a vida se autoproduza e cresça, mas que se degenere lentamente sob o materialismo científico. Trata-se, por exemplo, de “[...] construir mísseis capazes de se autodirigirem, de controlarem a si mesmos antes de decidir o momento de sua própria destruição – e a nossa.” (HENRY, 2012b, p. 90). Entregue a si a técnica é um dos poderes da vida capaz de destruir a si mesma.

Com isso, há duas formas de conceber a técnica moderna. A primeira vê a técnica como “[...] a afirmação progressiva do domínio do homem sobre o universo das coisas.” (HENRY, 2012b, p. 76). A técnica se sobrepõe à vida, ao seu telos, para ser “[...] nada mais que um conjunto de meios cada vez mais numerosos, elaborados e poderosos” (HENRY, 2012b, p. 76). A técnica é uma exímia fabricante de dispositivos objetivistas da ação humana. Contudo, o que a técnica manipula “[...] é

um conjunto de dispositivos que não estão mais vivos e que não são mais a vida” (HENRY, 2012b, p. 83).

A segunda maneira, de Henry, concebe a essência da técnica como “[...] a própria vida” (HENRY, 2012b, p. 78). Trata-se de pensá-la como um “*savoir-faire*” (HENRY, 2012b, p. 78), ou seja, “[...] um saber que consiste no fazer, isto é, um fazer que traz em si próprio saber e o constitui.” (HENRY, 2012b, p. 78). Desse modo, a técnica é uma extensão da vida, e é elevada ao patamar de *práxis*, ao saber originário da vida humana encarnada como Corpo.

Portanto, a técnica deixa de ser reduzida à produção de instrumentos, deixa de ser tecnologia, para ser o modo autêntico da vida de produzir o crescimento de si, a *práxis* do Corpo-vivente. Nessa visão, a tecnologia não é senhora do corpo, mas é o corpo – a técnica que se opera como *práxis originária* – que se apodera da tecnologia. O Corpo é a *práxis* fundante, o acontecer de si em suas modalidades, individualizando-se como ação espontânea.

E quando o saber tecnocientífico regula a ação humana, esta não se radica na sabedoria prática do corpo, o que impede de se repensar a ciência e a técnica a partir da corporeidade. Mas o Corpo-subjetivo é a categoria ética fundamental, pois é a condição de possibilidade da existência humana, o que funda suas diversas modalidades, inclusive a ciência e a tecnologia.

Conclusão

Este artigo problematizou o distanciamento da ciência moderna do Corpo, quando esta se figurou saber objetivo e técnico oposto ao saber subjetivo do Corpo. A crítica não é um novo tribunal de “inquisição” para condenar Galileu, tampouco nega suas descobertas geniais. Mas reabilita a *sensibilidade* como pressuposto para se pensar o Corpo como vida encarnada.

Para se recuperar a sensibilidade, a crítica mostrou que a cisão entre Homem e Ciência, plantada na modernidade, é uma contradição titânica e subjacente ao saber objetivo. De um lado, certos programas de pesquisa alegam a maximização do bem-estar para a sociedade. De outro, desenraizam-se da existência humana concreta e a petrificam no materialismo cientificista, produzido pela objetividade de saberes demonstrativos de objetos.

Este texto sugere repensar o Corpo, não como um ente relegado ao lugar da mera opinião, mas como o saber da vida, cuja natureza é ontológica e fenomenológica. Apoia as contribuições científicas compatíveis com o crescimento da vida. Sugere reler as implicações éticas de programas de pesquisa incompatíveis com a Vida, para conferi-los novo sentido.

Michel Henry propõe um diálogo entre ética existencial e ciência. Não omite a tensão entre ambas, por serem de domínios diferentes. Sugere de esse diálogo ser um esforço filosófico e científico de recuperar o lugar da ciência na ética e o lugar da ética na ciência. O pressuposto da ética e da filosofia do Corpo é a vida humana que habita o mundo como Corpo-subjetivo. Resta saber de onde partiriam os cientistas e aonde querem chegar.

Referências

DUSEK, VAL. *Filosofia da tecnologia*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2009.

FREITAS, A. César de. O método axiomático em matemática. In: *Pensar a ciência*. Lisboa: Gradiva, 1988. p. 107-114.

HENRY, Michel. *As ciências e a ética*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: CEFI, 2010.

_____. *Fenomenologia não-intencional*. Tradução de José Rocha. Lisboa: Lusosofia, 2006.

_____. *Filosofia e Fenomenologia do Corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012a.

_____. *A barbárie*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012b.

_____. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Beira: Lusosofia, 2008.

MARICONDA, Pablo Rubén. Galileu e a ciência moderna. *Cadernos de Ciências Humanas, Especiaria*, v. 9, n.16, p. 267-292, jul./dez. 2006. Disponível em: <http://www.uesc.br/revistas/especiarias/ed16/16_2_galileu_e_a_ciencia_moderna.pdf>. Acesso em: 01 de out. 2015.

ROSA, Carlos Augusto de Proença. *História da ciência: a ciência moderna*. 2. ed. Brasília: FUNAG, 2012.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Tradução de Antonio Angonese. São Paulo: EDUSC, 2001.