

Sob o império da tecnociência: a universidade é um mundo sem vida?

Under the impact of technoscience: is the university a lifeless world?

Debajo del Imperio de la tecnociencia: la universidad es un mundo sin vida?

Wanderley Cardoso de Oliveira
Universidade Federal de São João del Rei
woli@ufsj.edu.br
<https://orcid.org/0000-0001-6467-5910>

Gilberto Aparecido Damiano
Universidade Federal de São João del Rei
damiano@ufsj.edu.br
<https://orcid.org/0000-0002-7762-1038>

RESUMO

Neste artigo, apresentamos leitura que Luc Ferry (França, 1951), em seu livro de 2013, *Heidegger, Les illusions de la technique*, realiza sobre a questão da técnica e do mundo concebido por ela no pensamento do filósofo alemão. Em seguida, a partir da obra, *La barbárie*, de 1987, do também francês, Michel Henry (1922-2002), buscamos compreender como a técnica dá origem a um mundo sem vida. À luz deste fenomenólogo, identificamos a aliança entre a universidade moderna no ocidente e o mundo criado pela técnica. Para encerrar o artigo, propomos a pergunta: será que a universidade, em nossos dias, à medida que se conforma ao império da tecnociência, sem oferecer-lhe resistência, está se configurando, cada vez mais, como um mundo sem vida, sem arte e indiferente às diferenças? Pensamos que sim, mas vemos na arte um caminho de resistência a este império.

Palavras-chave: Arte. Resistência. Tecnociência. Universidade.

ABSTRACT

In this article we present Luc Ferry's (b. France, 1951) reading, in his 2013 book Heidegger, Les illusions de la technique, on the question of technique and of the world it conceives in the German philosophical thought. Then, from the 1987 work of Michel Henry (1922-2002), also of French origin, La barbárie, we try to understand how technique leads to a lifeless world. Under the aegis of this phenomenologist, we identify the link between the Western modern university and the world created by technology. Last but not least, we present the question: is it possible that the present university, as it adheres to the technical empire, does not offer any resistance and is entering all the time into a lifeless world, without any respect to art and indifferent to differences? We think it is, however we see in art a way to resistance toward this empire.

Key words: *Art. Resistance. Technoscience. University.*

RESUMEN

En este artículo, presentamos la lectura que Luc Ferry (Francia, 1951), en su libro de 2013, Heidegger, Les illusions de la technique, realiza sobre la cuestión de la técnica y del mundo concebido por ella en el pensamiento del filósofo alemán. Enseguida, a partir de la obra La barbárie, de 1987, del también francés Michel Henry (1922-2002), buscamos comprender como la técnica da origen a un mundo sin vida. A la luz de este fenomenólogo, identificamos la alianza entre la universidad moderna en el occidente y el mundo criado por la técnica. Para concluir el artículo, proponemos la pregunta: ¿será que la universidad, en los días de hoy, a medida que se conforma al imperio de la tecnología, sin ofrecerle resistencia, está configurándose, cada vez más, como un mundo sin vida, sin arte e indiferente a las diferencias? Pensamos que sí, pero vemos en el arte un camino de resistencia a este imperio.

Palabras clave: *Arte. Resistencia. Universidad. Tecnología.*

Introdução

Nossos objetivos neste texto são, primeiramente, apresentar a leitura que Luc Ferry (França, 1951), em seu livro de 2013, *Heidegger, les illusions de la technique*, realiza sobre a questão da técnica e do mundo concebido por ela no pensamento do filósofo alemão. Em seguida, a partir da obra, *La barbárie*, de 1987, do também francês, Michel Henry (1922-2002), buscamos compreender como a técnica dá origem a um mundo sem vida. Neste tópico, identificamos, à luz deste fenomenólogo, uma aliança entre a universidade moderna no ocidente e o mundo criado pela técnica. Para encerrar, propomos a pergunta: será que a universidade, em nossos dias, à medida que se conforma ao império da tecnociência, sem oferecer-lhe resistência, está se configurando, cada vez mais, como um mundo sem vida, sem arte e indiferente às diferenças? À luz dos objetivos propostos, estruturamos este trabalho em três momentos: 1) Luc Ferry: a técnica e o mundo que ela engendra em Heidegger, 2) Michel Henry: a técnica e o mundo sem vida, e 3) O império da tecnociência e a universidade.

1. Luc Ferry: a técnica e o mundo que ela engendra em Heidegger

Como nos esclarece Ferry (2013), a questão da técnica e do mundo ao qual ela dá origem não é nova. Bem antes de Heidegger, ela possui uma história razoavelmente longa na filosofia ocidental, remontando a Kant (Alemanha, 1724-1804), quando, em sua *Crítica da razão prática*, distingue dois tipos de racionalidade: aquela dos imperativos

categoricos; a outra, dos imperativos hipotéticos. Os dois tipos de imperativos dizem respeito à conduta humana. Contudo, os hipotéticos se referem aos meios e não aos fins desta conduta. Eles podem ser compreendidos pela fórmula “se, então”: “se você quiser fazer isto, *então* empregue este ou aquele meio” (p. 12). No raciocínio hipotético, que Ferry também chama de técnico, os fins jamais estão postos absolutamente e sempre estão na dependência de um “se”. O que nele está em questão é: quais são os meios mais adequados para se alcançar um determinado fim? Por sua vez, o imperativo categórico se refere exclusivamente aos fins, que são postos, não sob a fórmula do “se... então”, mas, categoricamente, por um “é preciso” ou, então, “você deve” (p. 14).

Para os contemporâneos de Heidegger, os também alemães, Adorno (1903-1969) e Horkheimer (1895-1973), o imperativo categórico vincula-se à razão objetiva e o hipotético à razão instrumental. De acordo com a dupla alemã, segundo Ferry (2013), a razão objetiva é aquela que, tal como o imperativo categórico, “fixa *objetivos*, impõe à subjetividade fins éticos ou políticos” (p. 14). Ela equivale à razão prática em Kant. A razão instrumental, por sua vez, é aquela que se concentra nos meios, desconsiderando os fins e funcionando, como dito acima, no esquema: “Se você quer isto, *então* faça aquilo” (p. 15). A razão *objetiva*, como seu nome já indica, se preocupa “com objetivos a realizar”, é a “razão do imperativo categórico kantiano, [...] aquela que estabelece os fins” (p. 15).

Dadas as distinções acima, é com a razão instrumental que caminharíamos para o mundo da técnica, mas ao recuarmos um pouco mais na história da filosofia, veremos que a emergência deste mundo se iniciou, primeiramente, com Descartes (França, 1596-1650) e os Iluministas (Europa, séc. XVIII). Esta época, para Heidegger, já se caracteriza por aquilo que ele chama de a “metafísica da subjetividade”, na qual Ferry (2013) destaca três traços essenciais.

O primeiro é o da “ideologia da tábua rasa” (FERRY, 2013, p. 19), pela qual é preciso romper com todas as tradições e com o que herdamos dela, abolir todos os saberes adquiridos e recomeçar do zero, para tudo reconstruir a partir de um princípio primeiro, que se situa na subjetividade humana. É assim que lemos nas primeiras linhas deste texto fundador da modernidade, *Méditations métaphysiques*, de Descartes (1979, p. 57), a declaração, em tom autobiográfico, de seu projeto:

Há algum tempo, dei-me conta que, desde meus primeiros anos, havia recebido como verdadeiras uma quantidade de falsas opiniões, e que aquilo que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de modo que me era necessário ocupar-me, seriamente, uma vez em minha vida, de me desfazer de

todas as opiniões que, até então, tinha dado crédito, e começar tudo de novo, desde os fundamentos, se quisesse estabelecer alguma coisa de firme e de constante nas ciências.

Sabemos em que isto vai dar: este filósofo que, no dizer de Husserl (1969, p. 23), "procura na subjetividade transcendental a derradeira justificativa de todas as ciências" (p. 23), chega ao *cogito* como o fundamento de todo discurso epistêmico (RICOEUR, 1990), de todo edifício da ciência.

O segundo traço essencial da metafísica da subjetividade é aquele da natureza desencantada. Na Idade Média, o homem percebia a natureza como se ela fosse dotada de uma alma. O mundo, para este homem, estava cheio de mistérios, de forças ocultas e invisíveis, de encantamentos. E é, justamente, este mundo que, a partir de Descartes e com a ciência moderna, aos poucos vai desaparecer. Para os modernos, tudo, tanto na natureza quanto na história, acontece por uma razão. Na trilha de Descartes, chegamos ao princípio da razão suficiente, formulado pela primeira vez por Leibniz (Alemanha, 1646-1716) nos seguintes termos: "*nihil est sine ratione*" (FERRY, 2013, p. 24). Atrelada ao racionalismo mecanicista, a ciência moderna trabalhará no sentido de desencantar o mundo que, doravante, se torna inteiramente explicável. Nada nele poderá "resistir à potência do racional" (p. 24). Nada aí acontece sem uma razão, tudo tem uma causa, só é preciso encontrá-la. A natureza "deixa de ser misteriosa ou sagrada para se tornar um objeto da ciência" (p. 19-20).

O terceiro e último traço deriva do segundo. A "submissão teórica do real ao pensamento humano será acompanhada de uma submissão prática" (FERRY, 2013, p. 26). Se o mundo perdeu sua alma¹, se a natureza foi desencantada, se o que nela existe são fenômenos regidos pelas relações mecânicas de causa e efeito, "então ela pode ser dominada pela vontade dos homens", reduzindo-se, assim, a "um estoque de objetos manipuláveis" (p. 20). Podemos identificar este traço com o nome de a vontade humana. Nele, já está presente, em filigrana, o surgimento do mundo da técnica. Trata-se aqui de dominar completamente a natureza a fim de assegurar a felicidade e a liberdade dos seres humanos.

Como explica Ferry (2013), na metafísica da subjetividade, dois aspectos fundamentais definem o "sujeito humano": um é o entendimento, outro é a vontade. O

¹ Para aprofundar este tema, conferir Atlan (1991, p. 55-108): Desaparecimento da alma do mundo e de seu projeto.

entendimento é nossa “faculdade teórica, aquela que está em jogo na ciência e que aplica o princípio de razão no mundo” (p. 27-28). Por sua vez, a vontade é que forma nosso lado, não mais teórico, mas prático. É em nome dela, ou seja, desta “faculdade prática” (p. 28) que, desde Descartes, o ser humano busca dominar a natureza, submetê-la aos seus objetivos. Na modernidade, entramos, assim, “numa fase da história humana onde o antropocentrismo torna-se absolutamente dominante.” (p. 28). O homem se torna o “mestre de todas as coisas” (p. 31), que só existem para servir aos seus fins (p. 32-33). O mundo se torna um estoque de coisas das quais ele pode se dispor como quiser para a realização de seus objetivos.

Contudo, como salienta Ferry (2013), o reinado absoluto da razão instrumental, que considera apenas os meios, excluindo os fins, ainda não chegou. Na filosofia das Luzes, a razão ainda persegue objetivos, a racionalização do mundo está subordinada a finalidades superiores, tais como a liberdade, a felicidade e o progresso. São essas finalidades que sumirão completamente no reino da técnica.

Se com Descartes e os iluministas assistimos ao advento da metafísica da subjetividade, que fundamenta o mundo da técnica; para Heidegger, é com Nietzsche (Alemanha, 1844-1900) e seu conceito de vontade de potência, que teremos o arremate derradeiro desta metafísica. Diferente do que podemos pensar, como explica Ferry (2013), a vontade de potência não é a vontade que busca o poder para si, que anseia o poder. Ela é “a vontade que se quer a si própria, no sentido que quer sua própria intensificação” (p. 39). Ela não visa nada além de si mesma, não tem nenhum objetivo além de “sua própria força, sua própria intensificação, seu próprio crescimento”² (p. 39). Começamos a ver, por aqui, em que ela subentende a técnica e a razão instrumental que a rege e que também não visa a fim algum, a nenhum objeto exterior. Na técnica, o que conta não são os fins, nem os objetivos, mas tão somente “o crescimento e a produtividade, a dominação pela dominação, a rentabilidade e a produtividade percebidas como fins em si” (p. 40).

Conforme observa Ferry (2013), na época do Iluminismo, a humanidade ainda se encontrava orientada por um projeto, por desígnios grandiosos, por objetivos maiores, para além da vontade humana. A utopia iluminista almejava “a liberdade e a felicidade, a emancipação da humanidade e seu bem-estar” (p. 41). Estávamos, portanto, ainda na razão objetiva. Mas este imenso projeto, em nossa época, caiu na infraestrutura da competição generalizada e da concorrência permanente que a caracteriza. O homem

² A vontade de potência na filosofia de Nietzsche é trabalhada com mais profundidade pelo próprio Ferry (2012).

moderno tornou-se, no dizer de Heidegger, “um funcionário da técnica” (*apud* FERRY, 2013, p. 43), num mundo em que as finalidades da História e da vida humana foram completamente obscurecidas. No mundo de Descartes e aquele dos iluministas, ainda subsistiam grandes finalidades para a humanidade; não era ainda o mundo técnico de hoje. Contudo, como assevera Ferry (2013), à medida que a vontade e a razão são postas como soberanas e o homem como dominador de tudo, entramos

numa lógica que, pouco a pouco, conduzirá à abolição da razão objetiva em proveito da razão instrumental [...]. Em suma, passa-se [...] da época de Descartes àquela de Nietzsche, da vontade que visa ainda a liberdade e a felicidade à vontade que visa apenas sua própria intensidade (p. 49).

Passamos, assim, inevitavelmente, da ciência à tecnociência, divindade de nossos tempos, que, ignorando a vida, nos conduz à barbárie. Mas esta é outra reflexão que, para ser desenvolvida, requer que saiamos de Ferry e de sua leitura de Heidegger para entrarmos nas paisagens filosóficas de outro pensador, o fenomenólogo francês, Michel Henry.

2. Michel Henry: a técnica e o mundo sem vida e sem arte

“Entramos na barbárie” (p. 7), é a primeira frase do livro *La barbárie*, de Michel Henry (1987) que traz, à guisa de prefácio, o texto intitulado “O que jamais se tinha visto”. É assim que iniciamos a leitura desta obra, indagando o título de seu prefácio: o que jamais se tinha visto? Que entramos na barbárie? Frase de abertura da obra? Não é isto, porque, na frase seguinte, o filósofo afirma que “não é a primeira vez que a humanidade mergulha na noite” (p. 7).

Se Ferry (2013), para ver a aurora do mundo da técnica retorna com Heidegger a Descartes; Henry (1987, 2000), na esteira de Husserl (Alemanha, 1859-1938) e de sua grande obra, *Die krisis*, leva-nos ao encontro de Galileu (Itália, 1564-1642).

Como explica Gérard Granel (1976), tradutor francês de *Die krisis*, esta obra pode ser considerada o testamento filosófico de Husserl. Seu principal texto, que também é o título do livro, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, remonta aos anos 1935-1936. É “a ‘última palavra’ de um Husserl já doente, e em breve morto, numa Europa ainda mais doente e às vésperas das convulsões da Segunda Guerra mundial” (GRANEL, 1976, p. III). A questão que assedia o filósofo em seu testamento, diz respeito ao sentido da ciência para a existência humana, na medida em que ela, em sua busca pela

objetividade, exige do pesquisador que “ele coloque escrupulosamente fora do circuito toda tomada de posição axiológica, toda questão sobre a razão e a insensatez da humanidade e das formas de cultura desta humanidade” (HUSSERL, 1976, p. 11). A crise desta ciência reside, para o pai da fenomenologia contemporânea, nesta perda de seu sentido para a vida. Não se trata tanto de uma crise desta ciência, mas de uma crise de seu sentido para nossa existência. A redução metodológica que ela opera, a fim de ser objetiva, faz com que ela nada signifique para nós, uma vez que se divorcia do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), fechando-se em seu mundo da objetividade pura, que se revelará como um mundo inabitado e inabitável. E tudo isso começou, como o próprio Husserl (1976) mostra, com a matematização da natureza operada por Galileu.

Em estrita consonância com Husserl, para Henry (1987), é a partir de Galileu que assistimos ao desenvolvimento, sem precedentes, dos saberes que formam a ciência moderna, compreendida como um tipo de conhecimento “rigoroso, objetivo, incontestável, verdadeiro” (p. 8). Do início da Era Moderna aos dias atuais, tais saberes fizeram imensos progressos, fragmentando-se em inúmeras pesquisas, disciplinas e ciências, cada uma com seu próprio objeto, procedimentos metodológicos e instrumentos conceituais. Nesta enorme multiplicidade de saberes, não há quem seja capaz de dominar todos eles, colocando a própria unidade do saber em questão; pois, se no plano de nosso comportamento cotidiano, frente a um problema particular, podemos fazer apelo a um especialista que o resolve, se isso funciona para uma dor de cabeça ou para o conserto de um eletrodoméstico quebrado, neste “hiperdesenvolvimento de um hipersaber” (p. 10), nenhum deles fornece “uma visão de conjunto da existência humana e de seu destino” (p. 9). Entretanto, são esses saberes, por mais diversificados que sejam, que se colocam como o único saber possível, diante do qual se observa o desmoronamento “dos valores da arte, da ética ou da religião” (p. 10). O que, portanto, jamais tínhamos visto? Exatamente isto: “a explosão científica e a ruína do homem. Eis a nova barbárie, cuja superação, – para Henry (1987) – dessa vez, não é certa” (p. 10).

Como afirma o filósofo, em um texto de 1989, intitulado “O que a ciência não sabe”, atualmente, “Deus é a ciência” (p. 422). A ciência tomou o lugar de Deus, ela detém, agora, todo o saber e todo o poder. Diante da crise e da destruição dos valores e crenças que caracterizam a Modernidade, pelo menos uma crença permanece inabalável: aquela no saber científico como a única forma de saber verdadeiro e objetivo. Portanto, é nele que a ação humana deve se fundar e, por ele, se guiar.

Mas, para Henry (1989), é justamente em relação à ação humana, ou melhor, à ética que este saber único revela suas fraquezas. Atendo-se à ordem das coisas, a ciência não indica nenhuma finalidade para o agir humano. Daí ser preciso reconhecer: “se a humanidade não possuísse nenhum saber senão o da ciência, ela se encontraria em uma completa confusão, não sabendo o que deve fazer e não podendo sabê-lo” (p. 423). O paradoxo no qual nos encontramos é o seguinte: embora mestres “de um saber considerável e que cresce sem cessar segundo progressos evidentes e impressionantes,” temos que admitir “uma completa ignorância quanto aos fins de nossa ação e aos valores que devem defini-los.” (p. 423).

Contudo, persiste a questão: será que “em se tratando do saber, o homem só tem a sua disposição a ciência no sentido moderno?” (HENRY, 1989, p. 423). Mas o que é esta ciência? Qual seu domínio de competência? Ela define todo conhecimento verídico ao qual o homem pode pretender? Para tratar destas interrogações, o filósofo nos leva de volta ao início do século XVII para encontrar Galileu e, em seguida, Descartes. Para Henry (1989), são eles que colocarão os fundamentos explícitos da ciência moderna, que vão “comandar todo o desenvolvimento ulterior do conhecimento tido como ‘científico’ e mais que isto: nossos modos de pensar, de nos relacionar com o mundo que nos envolve e de compreender a natureza” (p. 423-424).

Como explica o fenomenólogo, o “mundo se dá a nós sob a forma de aparências sensíveis variáveis de um indivíduo para o outro e, portanto, contingentes” (1989, p. 424). Ora, é justamente desta camada sensível e variável do mundo que a ciência moderna faz abstração para chegar ao que, para ela, é a essência das coisas, constituída de matéria extensa, cada uma tendo uma forma e, portanto, uma figura. Os corpos podem existir sem as qualidades sensíveis que percebemos neles; mas nenhum corpo existe sem matéria e forma. Enquanto as qualidades sensíveis se dissolvem na subjetividade de cada indivíduo, impedindo-nos de apreendê-las com precisão e de formular sobre elas proposições científicas rigorosas e universais; no que concerne à essência das coisas, podemos obter delas um conhecimento exato, capaz de ser entendido por todo ser racional. Para reafirmar o raciocínio que acabamos de apresentar, Henry (1989) recorre a um trecho do *Saggiatore*, de Galileu, que deixa claro o seguinte:

toda vez que penso numa matéria ou substância corporal, sou, ao mesmo tempo, constrangido, necessariamente, a conceber que ela é delimitada e dotada desta ou daquela figura, que ela é, em relação às outras, grande ou pequena, que está neste ou naquele lugar, que ela se move ou está imóvel [...]. E, por esforço algum de imaginação,

posso separá-la destas 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 que apreendê-las a partir de tais condições. (p. 424).

Logo, à luz das palavras de Galileu, em nossa apreensão das coisas, suas determinações geométricas têm caráter essencial, ao passo que as qualidades sensíveis, caráter inessencial. Henry (1989) não põe em questão o fato de toda ciência se constituir a partir de uma redução, pela qual, na totalidade de tudo que existe, ela delimita o que vai formar o tema explícito de sua pesquisa: as relações inter-humanas na sociologia, os acontecimentos humanos considerados sob o ângulo de sua historicidade na história, o caráter em virtude do qual as produções do espírito se oferecem a nós a título de obra de arte na estética, etc. O que ele questiona é a rejeição massiva e global da ciência galileana e pós-galileana “do caráter sensível do mundo em que vivemos, caráter que faz dele um mundo humano, o mundo-da-vida, o *Lebenswelt*” (p. 424). Ao rejeitar as qualidades sensíveis das coisas, o que esta ciência elimina não é apenas o aspecto exterior do mundo que nos rodeia. Ela elimina, segundo Henry (1989), “nossa própria vida” (p. 424). Esta é, em última análise, a medida exata da redução operada por Galileu que abrirá o espaço da modernidade.

Mas o que Henry (1989) entende por “nossa vida”, a vida humana? Para ele, as coisas não têm vida, porque elas não sentem a si mesmas, não se sentem tristes ou alegres, agitadas ou serenas, quentes ou frias. Só o que sente a si mesmo pode explicar tais coisas. E é isto o que o filósofo chama de vida, ou seja, o que se experimenta a si mesmo imediatamente, interiormente. Como ele afirma, “não a vida biológica, mas a vida no sentido que cada um dá a esta palavra, declarando, por exemplo: a vida é breve, a vida é triste, ou ainda, como Maupassant, ‘a vida não é nem tão boa nem tão ruim como se diz’” (p. 424). Para Henry é esta vida que a ciência rejeita em suas pesquisas, quando coloca de lado toda qualidade sensível do mundo.

Temos, assim, a vida subjetiva de um lado e a realidade física do outro. Deste lado, as coisas que podem ser rigorosamente conhecidas; daquele, as aparências ilusórias deste. De um lado, a ciência com o universo material que ela toma como seu tema, do outro, nossa vida fenomenológica. Entre elas, não há conflito, nem confusão, mas uma separação de domínios tão bem fundada, que faz com que nossa vida invisível se mantenha completamente fora do mundo no qual a ciência se estabelece e encontra tudo o que pode conhecer. Uma vez erguida esta fronteira entre elas, se, por exemplo, o que está em

questão são as cores e os sons, a ciência pode até aceitar que são impressões que experimentamos ou vivenciamos; mas, em nós, elas são consideradas como aparências subjetivas e ilusórias de uma realidade que, de fato, para a ciência, é “constituída de movimentos materiais da qual a física – dos sons, das cores – propõe justamente a teoria rigorosa, que ela exhibe em sua verdade” (HENRY, 1989, p. 424).

Desde que iniciou seu projeto único de conhecimento objetivo da natureza, esta ciência, ao fazer abstração da sensibilidade, circunscreveu para si um campo, no qual as qualidades sensíveis das coisas, tais como se dão a nós, jamais serão consideradas ou levadas em conta. Para ela, em sua pretensão de redução do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) ao mundo de suas idealidades físico-matemáticas, tais qualidades não povoam nossa vida interior, não estão em nós, na nossa vida subjetiva, aí elas são meras impressões. Na realidade, elas pertencem ao mundo objetivo, no qual podem ser objetivamente conhecidas.

A ideologia cientificista que esta concepção de ciência frequentemente suscita, levada às últimas consequências, permite a Henry (1989) um raciocínio assustador: “Se esta vida subjetiva [...] é apenas aparência ilusória, [...] também somos apenas uma ilusão [...]. A negação teórica da subjetividade implica na destruição prática da humanidade ou, pelo menos, a torna possível” (p. 425). Nesta perspectiva, quando a exacerbação deste domínio do conhecimento científico, deste hipersaber, na ideologia que ele engendra, o coloca como “o único domínio de ser verdadeiramente existente”, lançando para o campo do não ser ou da ilusão o domínio “em que se mantém a vida e sua cultura,” aí, então, para o autor de *La barbarie*, “o filósofo tem o dever de intervir”, não para pôr em causa o saber científico, mas a “ideologia que se associa a ele e segundo a qual ele consiste no único saber possível, aquele que deve eliminar todos os outros” (1987, p. 43).

O dever da filosofia, diante desta ciência que, segundo Merleau-Ponty (1964, p. 9), “manipula as coisas e renuncia a habitá-las”, é despertá-la de seu sonho de um conhecimento soberano e de uma objetividade absoluta, contestá-la em sua visão de mundo que, despido de suas qualidades sensíveis, se vê reduzido ao seu esqueleto físico-matemático, apresentado como modelo absoluto da realidade ou visão universal de mundo. Neste ideal científico, próximo a Michel Henry, Merleau-Ponty (1991, p. 218) afirma que, desde então, é “apenas à ciência que se deve perguntar a verdade” sobre tudo. É, justamente, a esta pretensão de posse exclusiva do verdadeiro, que cabe à filosofia resistir.

Abaixo do esqueleto do mundo, que a ciência nos apresenta como sendo a verdade do mundo-da-vida, está a própria vida, a qual ela, ao fazer abstração da sensibilidade, também abstrai. Mas o *Lebenswelt*, enquanto mundo sensível, reside fora do mundo físico, reside na própria vida. E este mundo sensível que é real para o filósofo e “não o universo das idealidades que a ciência põe em seu lugar em suas construções e em suas teorias” (HENRY, 1987, p. 46). O mundo científico é, por isso, abstrato, no sentido que ele elimina a sensibilidade. O mundo da sensibilidade é “o mundo real da vida”, do qual “o mundo científico é apenas uma abstração” (p. 65). Ao ignorar a vida e isolar-se num mundo em que os interesses próprios da vida são desconsiderados, “a ciência se coloca numa solidão quase inconcebível. Esta solidão da ciência é a técnica” (p. 70). A solidão de um mundo sem cores, sabores, texturas e sons; mundo inumano, “desprovido de toda qualidade sensível [...], mundo invivível: [...] mundo *impossível*” (p. 155).

Na análise que Michel Henry (1987) faz da técnica, ela não ignora, em seu sentido primordial, a vida. Técnica, como ele a define, designa um saber-fazer, contudo, não um saber-fazer particular, mas “o saber-fazer como tal, ou seja, um saber que consiste no fazer, quer dizer, um fazer que traz nele seu próprio saber e o constitui” (p. 80). Tal saber, incluído no fazer e coincidindo com ele, é a essência de todo saber-fazer, ou seja, de toda técnica. Nesta perspectiva, este saber-fazer

habita cada forma de atividade, notadamente aquela que se diz ‘instintiva’: a frequência primitiva da Terra pelo homem, a possibilidade de se manter sobre seu solo, de andar, de trabalhar, o comportamento erótico, o exercício dos sentidos e dos movimentos em geral, os diversos poderes da subjetividade, aquele da imaginação, da memória, etc. Em todas essas atividades nada de mais acontece senão que a realização da vida, sua autorrealização e seu autocrescimento, sua cultura (p. 89).

A *technè*, em tais termos, é, portanto, a expressão da própria vida, expressão implementada dos poderes do corpo subjetivo. Sabemos mover os olhos e com isso, podemos olhar, sabemos mover as mãos e assim podemos pegar as coisas, manuseá-las. Para Henry (1989), estes saberes, embora elementares, são fundamentais e tornam possíveis todos os outros: “como ler o tratado de física ou de biologia mais sofisticado se não sabemos, primeiramente, como virar as páginas com nossas mãos, como percorrer o texto movendo os olhos” (p. 426).

Suscitada pelas próprias exigências da vida, essa *technè*, que precede o saber científico “como sua condição despercebida e, contudo, incontornável”, é que nos permitiu,

desde a nossa origem, “viver e sobreviver [...] sobre a terra” (p. 426). Portanto, bem antes da ciência inaugurada por Galileu no século XVII. Mas, para o filósofo, é a partir daí que, à medida que a ação humana “deixa de obedecer às prescrições da vida”, se instala a “reviravolta ontológica” (1987, p. 86) que nos conduzirá ao império da tecnociência. Com Marx, Henry (1987) situa no fim do século XVIII e no século XIX, tal reviravolta. Foi nesta época que, para o filósofo,

a produção dos bens de consumo que caracteriza toda a sociedade deixou de ser dirigida [...] pelos “valores de uso”, para visar daí por diante a obtenção e o crescimento do valor de troca, quer dizer, do dinheiro. Quando a produção se tornou econômica, quando se tratou de produzir dinheiro, ou seja, a realidade econômica, no lugar e em vez dos bens úteis à vida e designados por ela, a face do mundo, de fato, mudou (p. 87).

Daí por diante, as técnicas deixaram de ser instrumentos que prolongam os poderes do corpo subjetivo e “se tornaram o dispositivo [...] mecânico, que funciona por si mesmo na máquina, aquela da indústria, da cibernética” (HENY, 1987, p. 88). A ação se torna possível, doravante, a partir de um saber que não é mais aquele da vida, mas o da ciência a serviço de interesses econômicos.

Quando a teleologia vital se inverte numa teleologia propriamente econômica, a revolução técnica, expulsando a vida e se tornando um processo objetivo, se completa colocando-se, daí por diante, como seu próprio fim ou *telos*. E é esta técnica que, para Henry (1987), na velocidade de um foguete interplanetário, “avança [...], sem saber de onde vem, para onde vai, nem por que” (p. 99). Completamente alheia à vida, sentencia o filósofo, “ela se tornou uma transcendência absoluta, [...] sem razão e sem luz” (p. 99).

3. O Império da Tecnociência e a Universidade

Assim, de uma só vez, vemos excluídas do império da técnica a cultura, como “autorrealização da vida”, e a arte, como “a cultura da sensibilidade.” (HENRY, 1989, p. 220). No mundo criado pela técnica, quando avaliamos a relação da ciência com a cultura, tomando a arte como critério, somos “tomados – segundo Henry (1987) – de vertigem” diante do nada ao qual nos deparamos.

De fato, – continua o filósofo – a arte é uma atividade da sensibilidade, a realização de seus poderes, ao passo que, com a eliminação das qualidades sensíveis da natureza, a ciência moderna define seu campo próprio e define a si própria pela exclusão desta [...]

sensibilidade. Assim, ciência e arte caem fora uma da outra pelo efeito de uma heterogeneidade tão radical de seus respectivos domínios que o próprio pensamento de uma possível relação entre os dois se revela, ao menos pelo momento, impossível (p. 44).

A ciência que conhece apenas objetividades, despindo as coisas de suas qualidades sensíveis: cheiro, sabor, cor, textura..., só deixa entrar em seu domínio aquilo que pode ser medido, pesado, calculado, matematizado. O domínio da arte, que dá voz à sensibilidade, queda assim como completamente estranho ao da ciência. Ao espaço para o qual a ciência dirige seu olhar, a arte jamais aparecerá. É o espaço que excluiu a vida como condição para o saber verdadeiro, objetivo, rigoroso e imparcial que ela pretensamente produz. “A ‘neutralidade’ deste saber é aquela deste espaço” e aquilo que ele pressupõe, conclui Henry (1987), é o “que precipita o mundo moderno na técnica” (p. 222). E, neste mundo, provavelmente, também a universidade.

A universidade, em suas atividades de pesquisa, ensino e extensão, à medida que se conforma e, até mesmo, advoga para o saber que produz e distribui: a universalidade, a objetividade e a neutralidade como características que o definem, ela pressupõe, consente e reproduz nela própria exatamente o espaço galileano imprescindível a este saber. O que implica, por mais contraditório que pareça, a “expulsão deliberada e sistemática para fora dela de toda cultura” (HENRY, 1987, p. 222), compreendida como “autorrealização da vida” e, especialmente, da arte, como “a cultura da sensibilidade” (p. 220). Nesta medida, a universidade, que Henry (1987) caracteriza como “moderna e democrática”, deixa-se definir plenamente, e sem nenhuma resistência, como “universidade galileana” (p. 222).

No interior desta instituição alinhada ao princípio galileano, as disciplinas literárias e artísticas têm cada vez menos espaços, financiamentos e são, até mesmo, suprimidas em proveito das disciplinas tidas como “científicas” (p. 224). No horizonte do saber que aí se produz, uma formação literária ou artística aos cientistas seria um absurdo, uma perda de tempo. A subjugação da universidade pelo saber tecnocientífico, ao exigir “a expulsão da cultura para fora do lugar previsto para seu desenvolvimento”, resulta na “destruição pura e simples de uma Universidade dedicada à cultura” (p. 236), em proveito desta outra, feita de “servidores cegos” da tecnociência (p. 239).

Se retomarmos a pergunta de Husserl, pelo sentido da ciência em seu tempo para a existência humana, e a referimos à universidade docilmente adaptada ao império da tecnociência e à sua racionalidade a serviço do poder econômico e político, o que nos cabe responder? Talvez, que ela não tenha sentido algum. Por muito tempo, desde o ideal das

luzes e do progresso, fomos educados para acreditar que a pesquisa racional e crítica da verdade nos conduziria à felicidade. Mas, como procuramos argumentar, este ideal de educação pelas luzes como caminho para a verdade científica e a virtude moral, em nossos dias, desembocou na tecnociência e fracassou, diante (1) dos limites postos ao saber científico, desde Galileu, para assegurar sua objetividade, rigor, universalidade e operacionalidade, (2) e da submissão deste saber a interesses políticos e econômicos.

A razão instrumental, que rege a tecnociência e grassa na universidade, não se pergunta pelos fins últimos de sua atividade. Tais fins não lhe compete considerar, são de outro domínio, postos por outras instâncias, cabe-lhe considerar, inventar, descobrir, construir os meios operacionais mais eficientes para atingi-los (CASTORIADIS, 1978). Se os fins são justos ou injustos, humanos ou desumanos, isto não lhe compete refletir. Se o objetivo proposto a ela é a aniquilação de milhões de pessoas, o problema que ela tem que resolver é: como fazer isto da melhor forma possível, com o maior número de pessoas e em menos tempo? É assim que Dartigues (1973, p. 73), em estreita consonância com Henry, relembra-nos de Auschwitz, “testemunho suficiente, pouco tempo depois da morte de Husserl” dos limites desta razão.

Considerações Finais

Outrora, a academia de Platão³ expulsou os poetas e os pintores. A universidade galileana de hoje tolera as artes, desde que se submetam aos ditames da tecnociência, ou se acomodem às margens do trono desta rainha. O problema que enfrentamos é: como se situar e resistir ao rolo compressor da ideologia tecnocientífica na universidade? Não se trata de demonizar a tecnociência e nem de ver seus servidores como partícipes de um complô mundial de desumanização do mundo. O saber aplicável, eficaz e operacional que a tecnociência produz nos trouxe e traz muitos benefícios. Ele não é o problema. Mais de três séculos após a revolução científica, o balanço não é tão negativo. As invenções técnicas – da eletricidade aos computadores, da química às vacinas e aos antibióticos, da máquina a vapor aos eletrodomésticos – sem dúvida tornaram nossas vidas menos árduas.

³ “Só entre quem for geômetra” é o que estava escrito no portal da academia de Platão. Para Lyotard (1995), “pode-se compreender o mundo inteligível de Platão como o conjunto das construções a partir das quais a ciência explica o mundo sensível” (p. 56.). A ciência *sobe* para o inteligível e *explica* o sensível a partir de seu arcabouço teórico, abstrato e despido de toda qualidade sensível. A fenomenologia, tal como apresentada neste artigo, *desce* para o sensível e o *descreve* em sua espessura, sua carnalidade, com todos os seus atributos sensíveis. Nesta perspectiva, o movimento realizado pela fenomenologia está na contramão do platonismo, levando em conta o modo como Lyotard nos propõe compreendê-lo.

Os efeitos liberadores das ciências e das técnicas não podem ser simplesmente ignorados. Não queremos voltar aos horrores produzidos outrora por séculos de obscurantismos, superstições e fanatismos religiosos, “com a benção dos padres, dos mestres de escola e da universidade” (ATLAN, 1991, p. 207).

Embora, especialmente, no século XX, nas mãos dos poderes político, militar e econômico, a tecnociência tenha mostrado também o mal que é capaz de causar ao ser humano; ainda assim, não é ela que está em questão, mas a ideologia que a acompanha, colocando-a como a única forma de saber ou o saber único, ao qual todo outro deve ser conduzido sob a condição de ser tido como sonho, fantasia, ilusão ou racionalidade equivocada e, mesmo, mentirosa.

Dentre outras coisas que já pontuamos, se consideramos apenas o mundo sem vida, insensível e inumano que esta ideologia gera, já temos motivos suficientes para nos convencer que, nos moldes do imperativo categórico kantiano, precisamos resistir, denunciar e criar alternativas a ela. Diante desta ideologia, que montou fortaleza e fundou império na universidade ocidental, os desafios que enfrentamos são (1) os de encontrar caminhos pelos quais possamos continuar nos beneficiando dos avanços e invenções da tecnociência; contudo, (2) resistindo e combatendo sua pretensão de ser a única fonte de verdade e de poder e, ao mesmo tempo, (3) fecundando os canteiros nos quais saberes sensíveis, aqueles que provêm do mundo-da-vida e a ele nos remetem, possam nascer, crescer e frutificar.

Sabemos, portanto, quais são os desafios, mas *como* enfrentá-los? Não existe *uma* resposta para esta pergunta. Elas são várias e passam pelo cotidiano de nossas vidas (na universidade). A explicitação e a denúncia da ideologia cientificista, como procuramos fazer aqui, não basta. O inconformismo, que não gera resistência e não aponta alternativas para além da hegemônica, também, é insuficiente.

Acima do mundo-da-vida, o universo⁴ *da ciência* se apresenta como sua única e verdadeira expressão. Cabe-nos, diante da universidade a serviço deste universo, tornar presente também a universidade comprometida com o mundo-da-vida, irreduzível a este universo. Diante da universalidade homogeneizante e indiferenciada da linguagem lógico-

⁴ Em consonância com Husserl, como explica Merleau-Ponty (1945), *universo* é uma “totalidade acabada, explícita, onde as relações são de determinação recíproca” (p. 85). Distingue-se do *mundo*, que é “multiplicidade aberta e indefinida, onde as relações são de implicação recíproca” (p. 85). A ciência reduz o mundo a universo, que é o próprio mundo “cortado de suas origens constitutivas e tornado evidente, porque se as esquece” (p. 51).

matemática, apresentar as singularidades diferenciadas das narrativas míticas, literárias, religiosas; diante do esqueleto descarnado da linguagem algorítmica, expor os corpos carnudos das singularidades das artes; diante do cálculo exato e direto, fazer valer também a parábola alusiva e a metáfora indireta; à pretensa onisciência e onipotência científica contrapor a douta ignorância e a ironia da filosofia. Diante das bombas, que caem sobre inocentes em guerras sem fim, e do silêncio dos donos poder, mostrar a dor e os corpos destroçados de mulheres, crianças e animais de *Guernica* de Pablo Picasso.

Referências

- ATLAN, Henry. **Tout, non, peut-être**: education et vérité. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- DESCARTES, René. **Méditations métaphysiques**, objections et réponses suivies de quatre lettres. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- CASTORIADIS, Cornelius. La conception occidentale de la technique. In: **Les carrefours du labyrinthe.1**. Paris: Seuil, 1978. p. 296-301.
- DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Tradução de Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado, 1973.
- FERRY, Luc. **Heidegger**: les illusions de la technique. Paris: Le Figaro, Le Point, 2013. (Collection Sagesses d’hier et d’aujourd’hui, vol. 17).
- _____. **Nietzsche**, la mort de Dieu. Paris: Le Figaro, Le Point, 2012. (Collection Sagesses d’hier et d’aujourd’hui, vol. 14).
- GRANEL, Gérard. Préface. In: HUSSERL, Edmund. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**. Paris: Gallimard, 1976. p. I-IX.
- HENRY, Michel. **La barbarie**. Paris: Bernard Grasset, 1987.
- _____. La critique husserlienne de la réduction galiléenne dans la *krisis*. In: **Incarnation**, une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000, p. 152-156.
- _____. Ce que la Science ne sait pas. **La recherche**. Paris, s.n., v. 20, n. 208, p. 422-426, mars, 1989.
- HUSSERL, Edmund. **Méditations Cartésiennes**. Paris: Vrin, 1969.
- _____. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**. Paris: Gallimard, 1976.
- LYOTARD, Jean-François. **La phénoménologie**. Douzième édition. Paris: PUF, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

____. **L'oeil et l'esprit.** Préface de Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1964.

____. **Éloge de la philosophie et autres essais.** Paris: Gallimard, 1991.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre.** Paris: Seuil, 1990.

Revisores de línguas e ABNT/APA: *Geraldo Mateus de Sá, Veronica Diana Mejuto*

Submetido em 18/03/2019

Aprovado em 07/03/2020

Licença *Creative Commons* – Atribuição NãoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)