

AS CIÊNCIAS E A ÉTICA

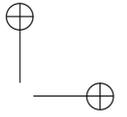
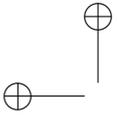


Michel Henry

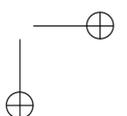
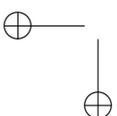
Tradutor: Florinda Martins

2010

www.lusosofia.net



Texto de estudo no âmbito do Projecto de
Investigação “O que pode um corpo?”, CEFi -
Centro de Estudos de Filosofia da
Universidade Católica Portuguesa - Lisboa, e
publicado pela LUSOSOFIA com autorização
da tradutora, a Doutora Florinda Martins





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2010

FICHA TÉCNICA

Título: *As Ciências e a Ética*

Autor: Michel Henry

Tradutor: Florinda Martins

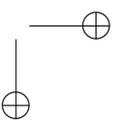
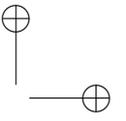
Colecção: Textos Clássicos LUSOSOFIA

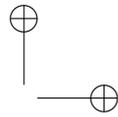
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José Maria Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2010





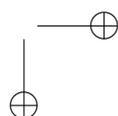
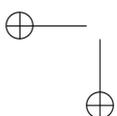
As Ciências e a Ética *

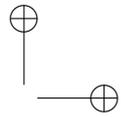
Michel Henry

Vou procurar não tratar este imenso assunto mas submeter a debate uma tese que pode, numa primeira abordagem, parecer negativa, e que diz que ciência e ética constituem dois domínios profundamente diferentes.

Provavelmente nem sempre foi assim. Penso que o saber e a acção formaram uma unidade harmoniosa durante muito tempo, mas que essa unidade foi rompida na aurora da modernidade, no momento em que Galileu cumpre o acto proto-fundador da ciência moderna e de uma nova era da qual somos, conscientes ou não, herdeiros, na medida em que partilhamos largamente os seus credos. Esse acto consistiu na prática de uma redução (à qual dei o nome de “redução galileana” cuja génese é esta: o mundo em que vivemos e o qual se trata de compreender é constituído por corpos materiais extensos, situados uns ao lado dos outros, com formas e figuras determinadas. Ora, para além das propriedades que acabo de enunciar, acontece que esses corpos possuem igualmente outras tais como a cor, o odor, o sabor... Dir-se-á que essas características são completamente inessenciais porque esses corpos materiais poderiam muito bem existir sem elas. Mas de onde podem provir essas propriedades contingentes, desinteressantes? Elas assentam

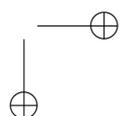
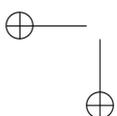
*Michel Henry, *Conferência de Nice*, 1992. Texto inédito, transcrito de suporte digital por Roland Vaschalde. Tradução de Florinda Martins. Direitos de tradução gentilmente cedidos por Anne Henry, para o grupo de investigação “O que pode um corpo?”, CEFi - Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa - Lisboa.

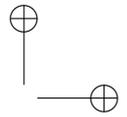




no facto de sermos também organismos vivos, animais, e seriam diferentes, até mesmo inexistentes, se essa organização biológica não fosse o que é. Por conseguinte se queremos verdadeiramente conhecer o mundo, teremos que dar conta dessas formas materiais e não ficarmos, como até então o fizera a Escolástica, nessas qualidades além do mais bem passageiras, totalmente variáveis de um para outro indivíduo, incapazes de fundar uma proposição científica universalmente válida. Apenas as propriedades dos corpos são necessárias e permitem superar o simples discurso do tipo: “acontece que fico triste quando o céu está encoberto...” Porque enquanto precisamos apenas de um conhecimento subjectivo, isto é completamente incerto, para alcançarmos as qualidades sensíveis, para conhecermos as formas e as figuras dos corpos materiais, pelo contrário, dispomos de um conhecimento racional, rigoroso, que enuncia propriedades universais e, enquanto tais, científicas: a geometria. Será preciso então pôr de parte os sentidos e o conhecimento sensível e aplicar a geometria ao conhecimento dos corpos materiais e, desse modo, será possível criar uma ciência. E foi com efeito o que se fez, alcançando os progressos que hoje conhecemos.

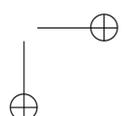
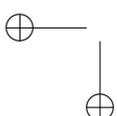
A essa redução galileana podemos atribuir dois significados: ou simplesmente metodológico, dizendo, sem mais, que para se conhecer o universo material não se deve ter em conta as qualidades sensíveis nem as sensações ou então ontológicas e afirma-se que a realidade são os corpos materiais. Tudo o resto, as qualidades sensíveis, tudo o que em geral é subjectivo, constitui um mundo de aparências puramente ilusórias, totalmente contingentes e ligadas à nossa constituição de organismo vivo. É preciso compreender o alcance desta redução quando se lhe atribui um alcance ontológico. Isso significa, por exemplo, que se considero um homem que toma uma mulher em seus braços e a abraça, a série subjectiva de sensações eróticas, desejos, temores, é uma história fantasmática, já que na realidade de nada mais se trata do que um simples bombardeamento de partículas...

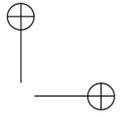
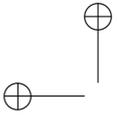




De notar que alguns anos depois de Galileu aparece um génio ainda mais notável que se chama Descartes. Ora Descartes vai repetir, palavra por palavra, a redução galileana por exemplo no famoso pedaço de cera: este não se pode definir pelas suas qualidades sensíveis (cor, odor...) mas apenas como algo extenso. Mais ainda, Descartes é capaz de atribuir uma expressão matemática aos conhecimentos geométricos da *res extensa* e da física moderna, nascendo a abordagem físico-matemática da realidade material. Mas o mais notável é que ao fazer isso, tornando-se um dos co-fundadores da ciência moderna, efectiva também de imediato uma contra-redução, retomando tudo o que Galileu tinha posto entre parêntesis: impressões, sensações, emoções... Não apenas lhes confere direito a ser, quando tudo o que era subjectivo fora desconsiderado, mas torna-as mais preciosas: isso é o mais certo, é mesmo a única coisa que o é verdadeiramente, aquela que constitui a origem de tudo o resto, e o solo sobre o qual repousa. Mais ainda, o próprio conhecimento geométrico que se apresentava tão evidente será recusado em virtude de serem todas as formas do ver, do ver sensível dos nossos olhos até ao que é contemplado pela inteligência (a essência do círculo ou que $2 + 3 = 5$) que irão estar doravante sujeitas à dúvida ao tratar-se de pôr em evidência o absolutamente certo, ou seja precisamente, a experiência subjectiva.

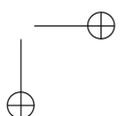
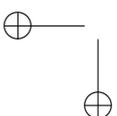
Tudo isso está contido num texto muito breve, o qual ainda hoje atrai a atenção de eminentes sábios cartesianos: o artigo 26 das *Paixões da Alma* em que Descartes considera o exemplo do sonho: evidentemente que todos os elementos oníricos são falaciosos, irreais, mas se, no sonho eu vivenciar um sentimento do medo, pois bem, esse medo existe tal como o provo. E assim como o seu ser começa onde ele se experiencia e termina ao deixar de se experienciar, o mesmo se passa com o ser do homem que se define por essa subjectividade absoluta, única certeza irrecusável, fundamento único de verdade. Quando já nem mesmo há mundo, nem sensibilidade, nem inteligibilidade, esse medo é um absoluto e isso

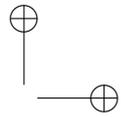




vale também para cada uma das, por ele, chamadas “modalidades da alma”. Tipo de revelação que da minha parte chamei “a vida”, “transcendental” para a diferenciar do que a biologia também assim nomeia. Ainda que eu duvide que, para a biologia, haja algo como a vida. Monod diz por exemplo: “Na biologia não há vida, apenas algoritmos.” Quanto a mim emprego este termo para designar a vida fenomenológica, isto é, “o que se vivencia a si mesmo”, pelo simples motivo de que a nossa vida é tão-só isso e nada mais. Ela não é somente e apenas um sentir, o sentir de tudo o que sentimos, mas antes um “sentir-se a si mesmo”, nessa imediação absoluta e patética, tal como esse medo por exemplo, e que faz com que tudo o que assim se experiencia seja habitado pela certeza de ser, seja vivo.

Então viver quer dizer provar-se. Dir-me-eis então, por que não empregar o termo “consciência”? Haveria a matéria, a vida e depois a consciência e teríamos a classificação habitual dos fenómenos. Pois bem, primeiro porque o conceito de consciência é vítima de uma pesada imprecisão no interior da própria filosofia da consciência, por exemplo em Kant, ele é objecto de uma elucidação de todo insuficiente. Mas sobretudo porque, tal como aparece em Husserl, é de todo redutor quando resume todos os pensamentos desse género na famosa fórmula: “toda a consciência é consciência de alguma coisa.” Por exemplo, tenho consciência desta mesa, de estar entre vós, etc. Ora a consciência assim definida é pensada enquanto relação sujeito / objecto, enquanto relação entre um ver e o que é visto e o homem enquanto um ser cognitivo, conhecedor de objectos. E nesse espaço de luz, nessa relação de conhecimento, ela permanece no nível da percepção elementar ou dá lugar a um extraordinário trabalho de desenvolvimento científico; em todo o caso, o que somos não está aí, a vida está ausente, visto que com Descartes percebemos que era preciso abstrair a dimensão da visibilidade do mundo para que algo como a vida, isto é a pura vivência de si, fosse possível.

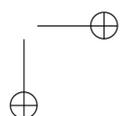
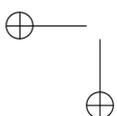


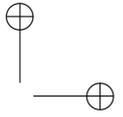
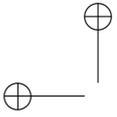


A vida mantém-se por conseguinte sempre aquém do espectáculo, ela é literalmente invisível ainda que seja o que há de mais certo. E essa certeza irreduzível diz respeito ao facto de se dar de uma determinada forma, que é completamente estranha à ideia do mundo e das coisas do mundo, à noção heideggeriana de ser-no-mundo, e que é a sua vivência, a provação de si. Qual a essência dessa prova? É uma espécie de *pathos*, o que quer dizer que para a compreendermos é preciso referir-nos à experiência da dor que Descartes pensava como pura experiência dada sobre a modalidade da afectividade. Tanto para o medo como para qualquer modalidade da vida, incluindo o próprio ver – porque também o ver nunca é visto mas experienciado –, fora do olhar, nessa espécie de antemundo que é a vida, o facto de sentir-se a si mesmo, nesta indistinção primitiva em que ainda não há objectos, em que ainda não há distância racional nem também possibilidade de um ver.

Neste nosso encontro¹, sou obrigado a falar da vida porque vou procurar mostrar que ela circunscreve o domínio da ética e que ela é um saber extraordinário, totalmente diferente do saber no sentido habitual do termo porque ela é um conhecimento absoluto. Com efeito, enquanto o saber ordinário ou científico progride, se insere numa história, nesse outro conhecimento tudo é dado de uma só vez, fora do tempo. A dor é o que é, na pura prova de si, sem que haja qualquer sucessão de aparências, à maneira de como se constitui o objecto husserliano, que é uma síntese de dados temporais, ou do objecto da teoria científica que seria o resultado de uma elucidação progressiva, de uma complexa elaboração. Ela dá-se de imediato, integral e perfeitamente. A fenomenalidade própria da vida, isto é, esse nosso padecimento nela, que nos constitui, explica que ela não seja visível, sem dúvida porque, na realidade, é por natureza invisível. E faço questão de observar que, quanto mais sábias são as pessoas mais se incomodam com discursos como este! As

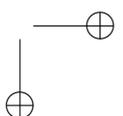
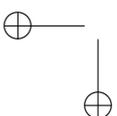
¹ Michel Henry falava para um público de cientistas de diferentes áreas da Universidade de Nice.

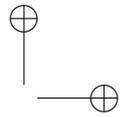




peças que não sabem grande coisa compreendem tudo de imediato. Sabem o que é a vida e o que se quer dizer quando se diz: “a vida está cada vez mais difícil”, “a vida é breve”, “a vida é uma coisa terrível” ou como Maupassant “a vida não é como a pintura, nem tão boa nem tão má”, ou como Kierkegaard “a verdade é aquilo pelo qual se quer viver e morrer” ou como Mestre Eckhart “não se sabe por que se vive mas a vida é o que há de mais desejável e todos querem viver”.

Portanto, a vida é mal vista! E o primeiro filósofo de génio a reintroduzir a vida num mundo de pensamentos que não a reconheçam, Schopenhauer, apresenta-a como o essencial, ainda que ou porque estranha à esfera da representação. Ele irá mesmo dizer que todo o nosso mundo de representações, e nisso é precursor de Freud, está condicionado por esse querer-viver que é uma força. Mas: uma força cega. E por que diz ele que ela é cega? Porque ela não é vista! Em verdade ele projecta sobre a vida a incapacidade de por ele definir a fenomenalidade que determina todo o saber. Pelo que, historicamente, ele está na origem de toda a tradição estética dos fins do século XIX princípios do século XX em todos os domínios da cultura e, no plano do pensamento propriamente dito, de uma sequência não desprovida de importância: Schopenhauer-Nietzsche-Freud... Mas a vida não é, de modo algum, cega! Apenas se não vê! Mas de modo nenhum é cega pois sabe perfeitamente o que quer, não se enganando nunca mesmo quando se trata de cumprir coisas tão extraordinárias as quais o saber é incapaz de realizar, tal como erguer-se, andar, pegar com as mãos... E aliás, reparem que cada vez que a teoria quis confiar essas tarefas ao saber, o pensamento ocidental ruiu e pensadores, não um qualquer pensador, como Malebranche ou Leibniz, muniram-se de concepções extravagantes para dizer, por exemplo, que aquando do meu querer-erguer-me, Deus ergue-me, ou que isso se desenrola assim no plano material e por uma espécie de paralelismo, graças à benevolência da onipotência de Deus, igualmente no plano da

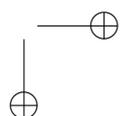
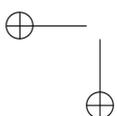


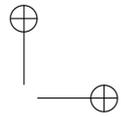


consciência... A partir daí o pensamento racional roda em círculos sem deles poder sair. Enquanto a vida conhece isso. Ela é capaz de fazer tudo isso sem hesitação, sem tempo, numa absoluta imediação. Ela é uma espécie de arqui-inteligibilidade, de saber infalível, ao qual terei de voltar, que tem leis próprias, totalmente diferentes das que elaboram tanto o conhecimento ordinário como o científico. Ao nível da vida há fenómenos, leis, comportamentos que simplesmente não seriam possíveis se o experimentar-se da vida já não se tivesse efectivado. Tal é o caso, por exemplo, do ressentimento ilustrado pela fábula de La Fontaine “A raposa e as uvas”. Não consegue alcançá-las, o animal decide que estão verdes. Isso só se compreende ao nível da subjectividade, da vida: a raposa deseja as uvas, quer apanhá-las, não consegue, e porque o seu “eu quero, eu desejo” se transforma em si mesmo em um “eu não posso” então diz: *não me interessam, estão verdes*. É uma lei importante porque creio que o ressentimento explica uma grande parte dos acontecimentos passados no nosso século e só ao nível da vida podem ser compreendidos.

Mas se entendermos este termo vida num sentido transcendental, como em Husserl, há ainda outras leis bem mais fundamentais. São evidentemente as leis do *pathos*, da afectividade que estipulam, por exemplo, que a vida obedece forçosamente ao que os psicólogos chamariam, do exterior, uma dicotomia afectiva, a uma divisão das nossas experiências em Sofrer / Fruir que são as duas modalidades fundamentais da nossa existência, em permanente oscilação.

É acrescento que este domínio da vida é autónomo no sentido em que tudo o que se passa, neste nível, pressupõe constantemente o “sentir-se a si mesmo” original sem o qual tudo o resto permaneceria incompreensível. Por consequência, não se podem tratar estes problemas como pertencendo a um nível de aparências nem de ilusões que seria preciso legar a uma subestrutura fundadora do tipo psíquico ou químico para poder dar conta deles. O que assim

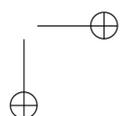
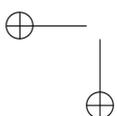


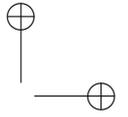


está posto em questão é, então, a interpretação ontológica da redução galileana que atrás evoquei e que é a da nossa modernidade ao considerar o humano, com tudo o que pensa e experiencia, determinado por elementos que lhe são estranhos: partículas microfísicas.

Em oposição a isso e para mostrar a autonomia da vida subjetiva, tomarei alguns exemplos, aparentemente entre os mais favoráveis à tese do reducionismo radical, aqueles que justamente Galileu pôs de parte: as qualidades sensíveis, as cores, os odores, os sabores, todas essas coisas cuja explicação psico-químico-biológica parece evidente. Para isso refiro-me de novo a Descartes que é também um dos fundadores da ciência moderna, nomeadamente da teoria física das cores. Ao vermelho corresponde um certo estado físico, químico ou molecular, não sei, ignoro de todo... Para Descartes as ideias sensíveis: o vermelho, o quente, etc. são inatas, só podem existir na alma e em nenhum outro lado, isto é no auto-sentir imanente, radical, imediato. Então de onde provêm? Foi Deus quem as introduziu e sem elas nenhuma experiência sensível seria possível. Então dizeis-me: de acordo, mas isso é pura teologia! Na verdade isso parece teologia, mas não é. Para mostrar o que quero dizer, vou supor a existência de uma inteligência científica que conhece perfeitamente o estado das coisas materiais, dos seus componentes físico-químicos. Pois bem digo-vos que essa inteligência infinita, para a qual tendeis, seria absolutamente incapaz de, a partir dos seus conhecimentos, imaginar algo como o vermelho. E assim, por aí adiante, para cada uma das nossas ideias. Há uma barreira ontológica de tal modo radical que se torna quase impensável.

O que quero dizer é que há coisas que estão para lá dessa fronteira: a subjectividade do humano, uma subjectividade autónoma que define até a sua especificidade, a sua *humanitas*. 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.



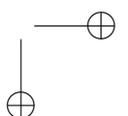
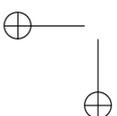


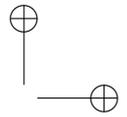
A ética responde à questão: “Que devemos fazer?” Mas esta questão, por mais vasta que seja, requer uma condição e que é, justamente, que possamos fazer alguma coisa. Ela dirige-se por conseguinte apenas aos vivos no sentido em que defini a vida. Porque a acção pertence ao domínio do viver, apenas é possível pelo meu corpo que não é um objecto do mundo mas um corpo vivo, subjectivo, um “eu posso”. A situação desse poder é a mesma que a do medo ou que a da ideia de vermelho: a de uma realidade na posse de si e que, por isso, pode exercer-se. E se eu sou esse poder, então compreende-se que eu possa desenvolver-me, agir enquanto corpo vivo. Alguns pensadores geniais, Maine de Biran, Schopenhauer ou Marx, compreenderam isto. E quando este último fala de “acção” e de “trabalho real”, ele fala do trabalho subjectivo vivo tal como o defini: “eu sou” é uma força de trabalho vivo e porque esta força é subjectiva é que todo o problema da economia se põe.²

Por conseguinte só a vida pode agir, pode pôr-se a questão “Que fazer?”. É uma questão própria da subjectividade. “Que fazer?” Quem vai responder-lhe? Quem o sabe? A vida e mais ninguém! Alguém pode mostrar-me uma instância que possa responder-lhe sem recorrer à vida... É a vida quem sabe o que é preciso fazer e é o que ela faz desde que existe à face da Terra: trabalhar o solo, satisfazer as suas necessidades através de todas as actividades que transformam o mundo a ponto de não haver verdadeiramente universo material independentemente desta praxis subjectiva,³ excepto, como dizia ironicamente Marx, algum atol virgem do Pacífico... Por conseguinte o mundo existe apenas nesta praxis que é a sua transformação potencial, que se actualiza sem cessar e que faz algo que *vale* para a vida. Porque como diz Nietzsche na natureza não há valores. Só para a vida há valores. Não apenas

² Michel Henry desenvolve esta tese nas obras, *Marx*, I, II, Gallimard, 1976. [NT]

³ Ver a propósito “La matière vivante ou la victoire de Berkeley” de François Lavigne, in *Michel Henry, L’Age d’Homme*, 2009, pp. 196-206.





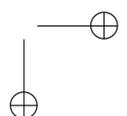
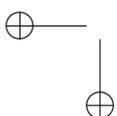
só a vida pode agir, mas também só ela põe os valores e só para ela os põe. Por conseguinte ela é o único princípio de avaliação, isto é, de orientação da acção, quer se trate dos valores que correspondem às suas necessidades materiais quer aos valores de outra ordem.⁴ Também só ela pode transmutar as coisas que são em si mesmas estranhas a qualquer valor concebível ou possível e valorá-las imediatamente. Essas coisas inertes, não só ela as transforma em experiências sensíveis, mas também lhes atribui, de súbito, um valor. Não somos nós que, numa ética reflexiva, pomos a *posteriori* valores: o mundo está à partida saturado deles; ele é tido como vantajoso, bom, mau, perigoso, etc.

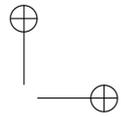
Mas se, na verdade, a vida é o único princípio de avaliação, criador de valores, para quê essa avaliação? Não poderá ela ser má? É preciso que o princípio de avaliação se auto-justifique e seja tido como bom. E por que será boa? Simplesmente porque se vive como tal, porque experienciarse, provar-se, é essa coisa maravilhosa de que falava o místico, Mestre Eckhart. Provar-se, sempre e de novo, no acréscimo de si, porquanto a vida não é apenas um *conatus* para perseverar no seu ser, mas um esforço constante de intensificação: isso mesmo é o que está no coração de toda a ética.

Todavia dir-me-eis, a vida pode proceder a uma contra avaliação, tal como no caso da raposa e das uvas. É verdade e isso mostra que o problema da ética é extremamente complexo, que ele requer saberes e interrogações específicas e difíceis. Nesse caso, esta contra avaliação vem do facto de a vida, e não apenas no sentido biológico, poder ficar doente, tal como acontece hoje e por isso o mundo vai mal. Mas esse é um assunto que não podemos tratar aqui.⁵

⁴ A este propósito ler o trabalho “Affectivité et révélation: Michel Henry, lecteur de Max Scheler” de Carole Talon-Hugon in *Michel Henry, L’Age d’Homme*, 2009, pp. 302-310.

⁵ Para este assunto remetemos o leitor para as obras de M. Henry *La Barbarie*, Grasset, 1987; PUF, 2001, e para o romance *O amor de olhos fechados*, edição portuguesa, Principia, Tradução de MaHelena Brasília.



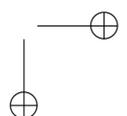
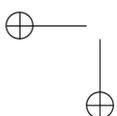


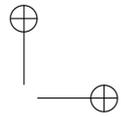
Volto ao exame da nossa modernidade e à questão da relação ciência-ética: e para dizer que não há. O que nem é uma crítica à ciência nem à ética, mas a simples constatação de elas dizerem respeito a diferentes domínios. O mundo moderno é, por conseguinte, o de Galileu, é um mundo que é no fundo, reducionista, materialista, que crê que o único saber válido é a física e as ciências que lhe estão ligadas. É um mundo que obedece a essa ideologia que identifica saber com ciência, que nega a existência de outro tipo de conhecimento, enquanto eu, ao contrário, me esforço por mostrar que há outros saberes, como o saber pelo qual a visão é visão, o sofrimento é sofrimento... e que nada deve à ciência.

No plano do pensamento, esta ideologia tem consequências importantes, visto que, na Universidade por exemplo, ela determina a sua organização e a influência desta ou daquela disciplina. Dizia-me alguém, antes desta conferência, que os cognitivistas tinham obtido seis milhões do Centro Nacional de Investigação Científica enquanto que, àquela a que me parece que pertença, prometeram um “afia-lápis”...⁶ Mas, para lá desta anedota, quero chamar a vossa atenção para um ponto essencial que é que este universo galileano não é tão somente um universo teórico que apenas afectaria a nossa representação do mundo. Porque tal como dizia Marx, representar o mundo de uma ou de outra forma, isso não tem a mesma importância do que a sua transformação. Ora justamente acredito que o universo galileano, partindo de uma postulação teórica desemboca em enormes consequências práticas das quais ainda não temos a exacta medida.

No plano da acção, por exemplo, operam-se mudanças inauditas. A acção mudou de natureza como nunca antes na história da humanidade. Subjectiva, ela era o corpo vivo, padecente, fatigado dos trabalhadores comprometidos numa relação com o mundo difícil de pensar. Ela tinha lugar em nós, ela éramos nós, era este corpo

⁶ Michel Henry fazia parte de uma equipa do C.N.R.S. e sempre se referiu com humor a esta situação de prioridades orçamentais.

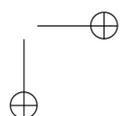
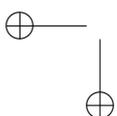


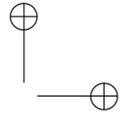


vivo com o qual nos identificávamos, esse poder que desenvolvemos pelo nosso esforço. Hoje ela tem lugar no plano material. A acção humana cede o lugar a dispositivos objectivos, que pomos a funcionar mas que, muito rapidamente, deixamos a funcionar sozinhos, feitos autómatos. A transformação tornou-se cada vez mais objectiva até às máquinas do século XIX e às hipermáquinas de hoje.

E o saber que preside a estas transformações muda também ele radicalmente. Até agora confundia-se com a subjectividade. A técnica era o próprio corpo vivo, isto é um saber fazer, o instrumento era o prolongamento imediato do poder subjectivo que determinava as leis de fabrico. Presentemente ele é de uma outra ordem, sem relação com o corpo vivo, é o saber das ciências naturais e tem *ipso facto* modificado a natureza da acção que vai determinar. Mas então se, como vimos, a vida é o lugar da ética a acção escapa-se-lhe. A acção tem agora a sua origem na técnica, processos de transformação material do universo separado do homem e organizado por um saber galileano que se abstraiu da vida.

Ora, na realidade trata-se de um processo de auto-transformação material na qual ninguém decide, que é ditado pela ciência porque a ciência nada nos pode dizer, a ciência é muda. É a ciência que faz com que um certo estado tecnológico gere necessariamente um outro, que técnicas pelo seu desenvolvimento ou pelas suas combinações produzam necessariamente outras ... Este auto-desenvolvimento não cessa de incluir nele nem de utilizar o saber científico, mas não se pode dizer que esse saber tenha prescrito a construção desta ou daquela máquina. O que se passa aos olhos de todos é que a técnica, enquanto sistema autónomo, não é mais uma simples aplicação de um saber científico mas, pelo contrário, é o que requer continuamente da ciência os conhecimentos de que tem necessidade para prosseguir um desenvolvimento cujos fins se tornaram estranhos ao humano.





Esta mudança de plano de actividade explica que o que até agora agia à face da Terra, tendencialmente, nada mais nela tem a fazer. O mesmo acontece com o sistema económico, que saiu da vida (pode-se mostrar que mesmo aquando da sua inversão, no capitalismo, permanece nela enraizado e só nela se compreende) e que, por essa razão, está condenado à morte por um desenvolvimento técnico que ignora a noção de produção fundada na utilidade, para um vivo que é ao mesmo tempo o que produz e o que consome.

Então o problema da ética, que se põe apenas àqueles que agem, que fazem algo, destina-se, cada vez menos, aos humanos dado que, justamente, são, tendencialmente excluídos dos processos de acção, reduzidos à apatia da condição de desempregados. De modo que a questão que subsiste poderá ser: “que fazer para os humanos que nada mais têm que fazer?” Talvez esse seja o último domínio ético para os humanos. Mas para a ciência ou antes para os cientistas, dado que a ciência não é uma pessoa, o problema ético está, no fundo, muito circunscrito e penso ser possível formulá-lo claramente: deve a ciência estar à disposição de um sistema de autodesenvolvimento estranho ao humano? A questão da ética põe-se hoje, e pela primeira vez, à ciência com a qual até agora não tinha qualquer relação.

