

ERIC WEIL E O (NÃO)SENTIDO DE UM MUNDO MOLDADO PELA CIÊNCIA¹

Judikael Castelo Branco^{2,3}
judikael79@hotmail.com

Resumo: Este artigo analisa, com base na obra de Eric Weil, as condições históricas para o surgimento e a evolução da ciência moderna, refletindo sobre o seu sentido para a nossa civilização. Dividido em três partes distintas, o texto começa investigando as circunstâncias históricas que deram origem à ciência moderna e o seu progresso até se tornar a base do “sonho cartesiano”. Em seguida, examina o paradoxo inerente à concepção moderna de ciência, destacando sua suposta “neutralidade axiológica”. Esse paradoxo é evidente quando a liberdade da ciência em relação a considerações de valor é ela mesma considerada um valor fundamental. Nesse contexto, deve-se reconhecer, simultaneamente, a importância da ciência para o controle da natureza e da história, e a sua insuficiência para lidar com a questão do sentido desse domínio. Por fim, o texto aborda as reações comuns ao desafio do sentido da ciência: o *cientificismo* e o *negacionismo científico*. Este último argumento é desenvolvido no quadro da relação entre filosofia e ciência.

Palavras-chave: Ciência, Modernidade, Sentido, Valor, Filosofia.

¹ Recebido: 02-03-2024/ Aceito: 14-04-2024/ Publicado on-line: 30-06-2024.

² É professor na Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas, Tocantins, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4551-2531>.

Introdução

A filosofia de Eric Weil se constitui principalmente como um esforço para compreender as condições fundamentais da modernidade⁴. Nesse sentido, não surpreende que, embora não seja propriamente um “filósofo da ciência”, ele tenha dedicado uma parte significativa de sua produção intelectual à ciência moderna. Se, por um lado, o interesse de Weil na compreensão da modernidade seria uma justificativa suficiente para sua reflexão sobre o papel da ciência na civilização moderna; por outro, não podemos negligenciar o fato de que esse mesmo interesse é ainda mais bem compreendido ao considerarmos as relações de Weil com Ernst Cassirer e Alexandre Koyré⁵.

Segundo Gilbert Kirscher (1999, p. 121), no que concerne à ciência, podemos distinguir em Weil dois tipos de abordagem filosófica. Em uma primeira, “epistemológica”, o filósofo procura considerar a questão a partir unicamente do ponto de vista da própria ciência, centrando-se em seus princípios, conceitos, métodos etc. Na segunda, ele a examina a partir de um ponto de vista *exterior*, no qual a “ciência é compreendida como uma maneira possível pela qual o homem se relaciona com a realidade, reportando-se ao mundo e a si mesmo; ela desempenha um papel, quer dizer, tem uma função na organização e na compreensão humanas do mundo, na civilização” (Kirscher, 1999, p. 122).

Da mesma maneira, devemos distinguir dois diferentes

⁴ Sobre a modernidade no pensamento weiliano, veja-se os trabalhos de Christian Bouchindhomme (1990), Gilbert Kirscher (1992, p. 75-112) e Etienne Ganty (1997).

⁵ As relações de Weil com Ernst Cassirer e com Alexandre Koyré são trabalhadas por Alain Deligne (2022).

registros na obra de Weil, nomeadamente, um registro *lógico-sistemático*, exposto em especial na *Lógica da filosofia*, e outro mais orientado para a *dimensão histórica* do problema⁶. No que diz respeito ao primeiro registro, temos na *Lógica*, precisamente na categoria *condição* – “primeira e decisiva categoria da modernidade propriamente dita” (Kirscher, 1992, p. 108), expressão discursiva da “atitude mais difundida (...) a mais natural” (Weil, 2012, p. 558) para o homem de hoje – a abordagem do sentido do discurso da ciência moderna, no qual a linguagem se revela como linguagem técnico-científica, ou seja, “o pensamento técnico liberto de todo entrave” (Weil, 2012, p. 294)⁷. Trata-se da linguagem da luta contra a natureza, da sociedade (livre) do trabalho: “linguagem do homem-trabalhador, do homem-condição condicionada, do homem fator-natural entre outros fatores naturais” (Bobongaud, 2011, p. 82). Em suma, é uma linguagem puramente formal e instrumental, que não *compreende*, mas *serve*. Ela encerra a existência humana no cárcere da instrumentalidade e só apreende a estrutura lógica do mundo de forma superficial, enquanto só se aproxima dele através do cálculo e das

⁶ Lembrando as palavras de Alexandre Kojève, para quem Weil é antes de tudo “um bom hegeliano” (Kojève, 1990, p. 33), a separação entre essas duas abordagens é sempre apenas parcial, uma vez que o *sistemático* e o *histórico* só podem separar-se com radicalidade na esfera especulativa. Kirscher resume bem a questão: “Para ser compreendida filosoficamente, a ciência deve ser compreendida em sua história, que não é apenas história da ciência, mas *história da civilização* dessa ciência. A abordagem weiliana é tanto filosófica quanto histórica. Ela analisa o advento da ciência moderna, um acontecimento constitutivo de nossa civilização, a ser compreendido a partir de suas condições históricas, mas também como uma escolha fundante, que não resultou necessariamente de suas condições: um evento contingente, um ato de liberdade determinando-se por uma nova forma do sentido – talvez a figura da ausência de sentido” (Kirscher, 1999, p. 122-123).

⁷ Sobre a categoria da *Condição*, remetemos aos trabalhos de Gilbert Kirscher (1989, p. 267-272), Francis Guibal, (2011, p. 121-128), Jean-Baptiste Sanou (2008, p. 79-95) e William Kluback (1987, p. 85-94).

unidades de medida.

A linguagem da condição age sobre tudo e transforma tudo, em um mundo de constante mudança, em contínuo progresso. É a linguagem do interesse e da utilidade, da produção, que reduz a vida do homem ao plano da eficácia. Nessa linguagem:

Os termos, portanto, mudam de sentido, visto que são conservados apenas para a sua função. O *objeto* já não é o que decide a discussão, ele é o que o homem forma ou transforma por seu trabalho. A ciência é verdadeira se permite produzir o que antes não existia. A natureza é tão somente o conjunto das condições do trabalho, o desejo é apenas o resultado e a expressão – ambos modificáveis – da tradição, *Deus*, a forma ingênua sob a qual o homem não esclarecido vê a própria forma da condição, de um lado, as regras organizadoras do trabalho, de outro (Weil, 2012, p. 293).

Reflexões que Weil retoma em textos como *A filosofia é científica?* (Weil, 2021b) e *De la nature* (1999)⁸.

No que tange à preocupação com a *dimensão histórica*, um segundo enfoque se caracteriza pela análise do papel desempenhado pela ciência na civilização moderna. Nesse sentido, a ciência moderna é examinada à luz das condições históricas particulares que possibilitaram “a escolha de uma maneira específica possível, e contingente, de se relacionar como o mundo” (Kirscher, 1999, p. 122), escolha que se deu dentro de uma dada civilização e que foi feita por ela. O artigo *A ciência e a civilização ou o sentido do insensato* ilustra bem

⁸ Nesse texto, as transformações que orbitam a ciência aparecem resumidas nestes termos: “O homem não tem mais seu lugar em um todo ordenado, orgânico, em um mundo orientado e sensato, ele se situa em uma comunidade sócio-técnico-política de trabalhadores, tendo de lidar com esta ou aquela parte do que existe, onde ele a confronta e se vê confrontado por ela” (Weil, 1999, p. 38). Veja-se também o artigo de Sequoya Yiauek (2022).

esse segundo registro⁹.

Para dizer de forma precisa, para Weil, a ciência moderna deve ser compreendida do ponto de vista da civilização dentro da qual ela nasceu e se desenvolveu até o ponto de ocupar um lugar e uma importância cada vez mais “intrusivas”. O escopo deste artigo é considerar, com base na produção intelectual weiliana, as condições históricas que viabilizaram o advento da ciência moderna e refletir sobre o interesse ou o sentido dessa mesma ciência para nossa cultura.

Para tanto, este texto se divide em três partes distintas. *In primis*, ele investiga as condições históricas para o advento da ciência moderna e o seu desenvolvimento até se tornar o alicerce da realização do “sonho cartesiano”. Na segunda parte, o mesmo problema é retomado a partir do paradoxo inerente à concepção moderna de ciência, que é idealmente caracterizada por sua “neutralidade axiológica”. O caráter paradoxal emerge quando a liberdade da ciência diante de considerações de valor é elevada à condição de valor fundamental da própria ciência. Reconhecendo a importância da ciência para o domínio sobre a natureza e a história, é necessário também reconhecer que ela não oferece, por si só, sentido para esse domínio. Por fim, a ciência é vista a partir das reações comuns diante do desafio do (não)sentido que ela representa: o *cientificismo* e o *negacionismo científico*. Este último

⁹ Publicado originalmente em 1965, na revista estadunidense *Daedalus*, depois retomado no primeiro volume de *Essais et conférences*, de 1970. Nessa coletânea, a disposição dos escritos segue uma ordem sistemática, atenta aos argumentos tratados nos textos e não à ordem cronológica das publicações; e manifesta, assim, uma das características essenciais do filosofar weiliano. No quadro proposto pelo filósofo, o referido artigo é apresentado nas últimas páginas do volume, depois de escritos de 1967 e 1968, e precedendo apenas “De la réalité”, também de 1965. Dessa maneira, a ciência é posta como resultado incontornável do processo de formação da modernidade, ao mesmo tempo que constitui uma condição imprescindível para esse mesmo processo.

passo é desenvolvido dentro do enquadramento conceitual de Weil para a relação entre filosofia e ciência.

1. As condições e as contradições que assinalam a realização do sonho cartesiano

Em *A ciência e a civilização ou o sentido do insensato*, Eric Weil inicia sua análise a partir de duas observações fundamentais. Na primeira, enunciada na forma de uma verdade lapalissada, o filósofo enfatiza que a ciência “domina o nosso mundo” (Weil, 2021a, p. 53), isto é, que ela molda nossa vida. No entanto, no passo seguinte, a evidência dessa afirmação é tomada em seu caráter problemático, pois não é a ciência que age dessa maneira, mas “a nossa forma particular de ciência” (Weil, 2021a, p. 53). Dito de outro modo, se considerarmos que todo sistema cultural, mesmo o mais primitivo, transmite saberes, verdades, regras de conduta, moral e técnicas, além de ser visto como depositário e difusor de uma “ciência”, o papel desempenhado por esta última na civilização moderna confere à nossa questão um caráter singular (cf. Kirscher, 1999, p. 122).

Na segunda observação, Weil ressalta uma ambiguidade intrínseca à própria compreensão moderna de ciência. Trata-se, mais precisamente, da confusão comum presente na opinião popular acerca da natureza e do impacto da ciência. Se, como dissemos há pouco, a ciência molda o nosso mundo, isso ocorre devido à combinação, na modernidade, do antigo ideal de uma ciência qualitativa com sua aplicação prática e os efeitos resultantes dessa aplicação em nossa vida. Em suma, para Weil, a ciência moderna pode ser bem compreendida quando tomada em contraste com a noção de

magia¹⁰. Com efeito, enquanto os magos prometiam intervir diretamente na natureza, foram os homens de ciência que cumpriram essas promessas, possibilitando-nos voar, explorar as profundezas das águas e até mesmo ouvir a voz dos mortos¹¹.

A pergunta central gira, portanto, em torno das conquistas da ciência moderna. Afinal, como alcançamos, partindo de uma ciência “desinteressada”, a concretização do antigo sonho de Descartes, no qual o homem se tornaria dono e mestre da natureza? A cifra dessa questão está, no entender de Weil, na contradição que se insere no fato de que a realização do sonho cartesiano acompanhou os esforços em compreender a natureza por si mesma, isto é, na renúncia a visões *antropomórficas*¹².

¹⁰ Como o autor demonstra, por exemplo, em *Ciência e magia* (Weil, 2020a).

¹¹ Essa ideia está presente tanto em *A ciência e a civilização ou o sentido do insensato* (Weil, 2021a, p. 54) quanto em *Ciência e magia*. Neste último, ele afirma: “Não foram Platão, Euclides e Arquimedes, nem mesmo Galileu ou Newton ou Cauchy que prometeram aos homens que um dia eles voariam ou que viveriam sob as águas ou que se fariam ouvir sobre toda a Terra ou que veriam a milhares e milhares de quilômetros de distância, que lhes bastaria apertar um botão para desencadear forças de uma grandeza inimaginável, que olhariam um coração bater, que escutariam a voz dos mortos, que teriam flores e frutos no inverno e fariam gelo no verão, que a duração da sua vida seria duplicada: foram os mágicos que fizeram essas promessas, os narradores das histórias das Mil e uma noites, os mágicos da Renascença, os Cagliostros, os iniciados, os bruxos” (Weil, 2020a, p. 261).

¹² Ou seja, “a ciência é boa porque nos proporciona riquezas, poder e conforto; e ao mesmo tempo ela constitui o mais nobre dos ideais perseguidos pelo homem. A ciência é o principal suporte de nossa vida econômica, social e política; e o homem de ciência é o herdeiro dos sábios dos bons e velhos tempos ao qual se volta a opinião popular, muitas vezes da maneira mais tocante, na esperança de receber dele as respostas para as questões que não têm nada a ver com a sua competência particular, simplesmente por ser considerado objetivo, desinteressado, imparcial e sábio” (Weil, 2021a, p. 55). O que é elucidado também pelas afirmações de Georges Canguilhem sobre Descartes: “Descartes nunca deixou de afirmar que a ciência que tinha a ambição de dar ao mesmo tempo o exemplo e o modelo à humanidade era uma ciência ‘útil à vida’. Certas passagens dos *Princípios* parecem deixar mesmo entender que a utilidade da física cartesiana dispensaria uma interrogação sobre sua objetividade (1, p. 123). No entanto, isto não deve dar o direito de assimilar o pensamento de Descartes a estas filosofias que em nossos dias tentaram, com diversas finalidades e de diversas maneiras, reduzir todos os valores do julgamento ao valor Pragmático. Descartes diz expressa e frequentemente que a eficácia das artes tem por condição a verdade do conhecimento, observando

O desafio do filósofo é, então, compreender a ideia bifurcada de ciência que, na sua visão, caracteriza a modernidade. Para tanto, Weil propõe a identificação dos traços históricos fundantes da ciência moderna. Uma pesquisa que, não respondendo inteiramente à questão, pode nos ajudar a colocá-la do modo mais adequado. Nesse esforço, ele distingue pelo menos três diferentes correntes presentes na aurora de uma nova concepção de ciência.

Em primeiro lugar, o autor aponta para a noção de “ciência desinteressada”, que busca compreender sem qualquer pretensão de intervir no curso da natureza e rejeita completamente a ideia de experimentação¹³. Na descrição de Weil, “a análise que ela praticava era conceitual, em outros termos, metafísica; não colocava (...) a natureza em questão, impondo-lhe condições precisas das quais o interrogador pode tirar indicações mesuráveis” (Weil, 2021a, p. 56). Trata-se da ciência como *théoria*, pura visão, desprovida de interesses práticos. Weil traz como indicativo dessa atitude a primazia da “teoria” mesmo em autores reconhecidos por suas descobertas e invenções no campo prático, como Galileu, Descartes, Newton e Huyghens. Não se esquece, porém, de destacar a exceção representada por ninguém menos que Leonardo da Vinci, que se orgulhava de suas invenções na mesma medida em que não se identificava como um homem inclinado à

mesmo que o desenvolvimento de uma arte rudimentar é o sinal de que suas regras utilizam inconscientemente verdades (1, p. 1-8, 1, p. 22-27). E ainda que não haja consagrado especialmente um tratado em sua obra ao problema técnico, não nos é proibido pensar que a reflexão filosófica sobre a natureza e o valor da atividade técnica não seja em Descartes acidental e secundária. Após Leonardo da Vinci e Bacon e assim como eles, Descartes reabilita o trabalho, a construção das máquinas e a acomodação por eles da natureza à humanidade, do desprezo no qual tinham sido mantidos pelo pensamento filosófico dos antigos, exceção feita aos atomistas” (Canguilhem, 1982, p. 117).

¹³ Veja-se, por exemplo, o que é estabelecido pelos estudos de Jean-Marie Breuvert (1989).

teoria (Weil, 2021a, p. 56-57).

Em segundo lugar, uma corrente igualmente influente, cujos sinais podem ser encontrados já na Idade Média, se manifesta “na invenção de meios para colocar em ação energia não humana e métodos para usar melhor a força animal, meios e métodos de uma eficácia nunca atingida na Antiguidade” (Weil, 2021a, p. 57). Se, por um lado, o desconhecimento dos nomes da maioria desses inventores comprova a primazia da teoria sobre a inovação prática; por outro lado – como teremos oportunidade de observar –, a influência desses inventos para o desenvolvimento de uma moderna concepção de ciência é tão inegável quanto a sua própria existência.

Por fim, uma última tendência – mencionada por Weil apenas em nota e sob a justificativa de evitar possíveis reprovações por tê-la negligenciado – é a atitude fundamentada na fé: “A Bíblia considera o mundo, natural e histórico, como um *cosmo*, mas um *cosmo* que não é diretamente compreensível, como o é para a teoria grega: ele é coerente e sensato porque resulta de um plano divino” (Weil, 2021a, p. 58, nota 1). Trata-se de um *mundo sensato*, mas apenas para uma atitude de fé que crê na existência de um sentido. Para Weil, a situação moderna resulta, em grande medida, da refutação de uma mediação divina entre os fatos do mundo e um sentido para ele¹⁴.

Em que pese a relevância dessa última corrente, para nosso filósofo, o essencial para o que nos interessa aqui é a

¹⁴ A passagem da atitude de fé para o mundo das condições encontra uma bela síntese em Francis Guibal (2011, p. 121-122).

compreensão de que a primeira tendência, que prioriza a teoria, e a segunda, focada na prática, começam a influenciar-se mutuamente a partir da Renascença. Na verdade, nesse período, os homens da ciência teórica passaram a ter conhecimento das invenções dos engenheiros e a tomá-las, progressivamente, como objeto de investigação. Weil descreve a lentidão desse processo, o que ele deixa claro ao evocar o caso da máquina a vapor, que “funcionou perfeitamente por mais de uma geração até que uma teoria correspondente a ela fosse elaborada” (Weil, 2021a, p. 59). No entanto, o fato crucial é que, a partir de determinado ponto, “as duas correntes começaram (...) a convergir”, isto é, “a prática começou a agir sobre a teoria construindo o que, uma vez criado, tornava-se problema para a ciência” (Weil, 2021a, p. 59). Por seu turno, a ciência, resolvendo esses problemas, “oferecia ao engenheiro a possibilidade de calcular, antes mesmo de começar a fabricar suas máquinas, os efeitos que poderia esperar delas e as condições que lhe garantiriam um funcionamento seguro e remunerativo” (Weil, 2021a, p. 59).

Para Weil, é também imprescindível examinar as razões que fizeram com que a confluência dessas duas correntes, iniciada no século XVII, se tornasse um fenômeno universal no final do século XVIII. Por que, afinal, essa fusão não ocorreu antes? Enquanto grande conhecedor do pensamento renascentista, Weil assevera que “a relação entre teoria matemática e prática empírica só se torna um fator historicamente importante graças à excepcional situação política que se pôs primeiro na Itália e que, depois, se estendeu a toda Europa

ocidental” (Weil, 2021a, p. 59)¹⁵. Isto é, essas relações só se tornaram particularmente relevantes quando as questões técnicas passaram a desempenhar um papel decisivo na luta incessante entre Estados independentes dotados de forças equivalentes. Nesse contexto, “os príncipes tinham sede de poder e descobriram que poderiam procurá-lo pelo conhecimento” (Weil, 2021a, p. 60).

A ciência posta a serviço dos príncipes era ainda a ciência desinteressada, pura, embora uma mudança radical já estivesse em curso. Para Weil, a atitude de Newton encapsula bem essa nova visão. Com efeito, é significativo que Newton não procure entender a gravidade “em si mesma”, mas apenas descrever sua ação por meio de um relato matemático adequado dos fenômenos observados (Weil, 2021a, p. 61)¹⁶. Assim, prescinde-se daquelas perguntas que seriam fundamentais do ponto de vista “metafísico”. Uma atitude característica de todos os grandes “pensadores-criadores” da física moderna, já presente em Kepler e Galileu, ainda que, àquela altura, não fosse possível conceber um pensamento científico inteiramente livre de traços antropocêntricos e antropomórficos.

O verdadeiro contexto dessa transformação se mostra na mudança de atitude diante da religião. De fato, enquanto para muitos a religião aparecia desacreditada, “para quem

¹⁵ Com efeito, o Renascimento, especialmente o Renascimento italiano, foi o primeiro grande foco de estudo de Eric Weil, como evidenciado por suas dissertações sobre Pomponazzi e Pico della Mirandola (cf. Weil, 1985), a primeira orientada por Ernst Cassirer e a segunda por Alexandre Koyré.

¹⁶ Sobre essa referência a Newton, talvez seja interessante informar que, muito provavelmente, tenha sido de Weil o verbete “Newton” da 15ª edição da Enciclopédia *Brockhaus* (cf. Deligne, 2022, p. 679).

tinha interesses puramente intelectuais e nenhuma vocação para o martírio” (Weil, 2021a, p. 61), ela representava o único refúgio. Isso se dava justamente porque esses buscavam uma ciência livre de qualquer consideração de valor, idealmente distante dos conflitos teológicos e políticos. Weil descreve essas circunstâncias nos seguintes termos:

Era um retorno à *théoria* grega do cosmo, que Kepler, como tantos outros, tentava conservar, mas que a nova “física” de Bruno e a nova “cosmologia” de Descartes destruiriam e substituiriam pelo silêncio infinito do espaço homogêneo e não orientado e de partículas inumeráveis e intercambiáveis (Weil, 2021a, p. 61).

A compreensão dessas diversas correntes, e sobretudo da interação entre elas, o que elas têm de *contraditório* e de *complementar*, permite compreender “como se criou a nossa própria situação” bem como “as atitudes comuns de nosso tempo” (Weil, 2021a, p. 62). Em resumo, a opinião geral reconhece que nada pode ser feito sem a ciência desinteressada, embora o que de fato nos importa sejam os resultados práticos de suas realizações.

2. O valor por trás de uma ciência “axiologicamente neutra”

Não foi por acaso que, dentro do contexto dessa concepção moderna de ciência, a *física* tenha se tornado o arquétipo de toda atividade verdadeiramente científica. E isso ocorreu não apenas devido à clareza de seu método e de sua linguagem, mas sobretudo por sua “objetividade”. “Modernamente”, todas as “ciências”, incluindo as biológicas, sociais e históricas, buscam essa “objetividade”, ou seja, almejam

serem *livres de toda consideração de valor*. No entanto, em sua substância, essa aspiração não é “axiologicamente neutra”:

Elas aspiram à objetividade porque esta é a única via para alcançar o domínio que a física já atingiu em seu terreno próprio. E o domínio que elas se esforçam para obter é o controle da história: tornamo-nos cada vez mais capazes de analisar as conjunturas econômicas, sociais e estratégicas, de prever suas consequências, de descobrir as condições necessárias para o sucesso, numa palavra, de dirigir o curso dos acontecimentos (Weil, 2021a, p. 62-63).

Parte da complexidade da questão reside no fato de que a noção de uma ciência pura, *livre de considerações de valor*, e a ideia de domínio humano sobre a natureza surgiram juntas. Para Weil, uma parte do problema é, portanto, determinar se essa dualidade fundamental, composta de um lado pelo ideal de conhecimento desinteressado e, de outro, pela preocupação com os resultados práticos, “cinde” a nossa civilização ou, ao contrário, confere-lhe sua unidade¹⁷. Em outras palavras, nossa civilização precisa ainda escolher entre Platão e Saint-Simon, ou a fissura entre “saber” e “poder” marca uma etapa já superada de nosso desenvolvimento? Algo que fica especialmente claro quando o filósofo observa que:

Dedicamos hoje mais tempo e mais dinheiro à pesquisa fundamental do que em todas as épocas do passado conhecidas; mas as instâncias que concedem os recursos e, assim, dão aos homens de ciência o tempo e os meios para a pesquisa – governos, aglomerados

¹⁷ “Vamos tentar esclarecer em que consiste essa dualidade. Podemos simplificá-la, observando-a do ponto de vista do engenheiro, ou seja, do ponto de vista da civilização que usa a ciência como um meio: dizendo com exatidão, o conhecimento científico fornece apenas os meios para atingir fins que ele não precisa conhecer. Os fins perseguidos pela civilização, pelos homens dessa civilização, são decisões e escolhas inspiradas por seus desejos e guiadas por seus valores” (Kirscher, 1999, p. 127).

industriais, fundações – podem simplesmente ter descoberto que esse tipo de trabalho leva, por vias que ninguém consegue prever com exatidão, a resultados altamente lucrativos quando comparados ao capital investido (Weil, 2021a, p. 65).

Seria, então, o destino da ciência reduzir-se à condição de instrumento essencial para o domínio do homem sobre a natureza e a história? Neste ponto, parece ser essa a nova versão do problema. Mas, se fosse apenas isso, as interpretações da ciência articuladas pelo pragmatismo e pelo instrumentalismo estariam plenamente justificadas e a questão estaria resolvida. Entretanto, mais do que uma solução definitiva, o que temos agora é a possibilidade de uma reformulação ainda mais radical do problema, pois, ao menos na visão weiliana, a verdadeira questão é determinar se, ao seguir o movimento descrito acima, nossa civilização se torna de fato “mais sensata” ou ainda “mais esquizofrênica” (Weil, 2021a, p. 66). Nesse segundo caso, tratar-se-ia, portanto, do domínio pelo mero amor ao domínio, sem nenhuma instância capaz de dar sentido ao *sonho [cartesiano] realizado*.

O “mal-estar na civilização” é um sinal incontornável de que essas preocupações não são meras especulações. O caráter “esquizofrênico” realçado por Weil ressalta, na questão que nos interessa aqui, o fato de que foi precisamente uma ciência que considera a natureza nada mais do que aquilo que ela mesma afirma ser¹⁸. Ou seja, essa ciência não aponta para nenhuma ordem superior ou divina, o que possibilitou a ação humana sobre condições que, antes de modernidade, jamais foram consideradas modificáveis. É dessa maneira

¹⁸ Veja-se a respeito o artigo de Judikael Castelo Branco (2022).

que a “personalidade” dessa civilização se divide entre sede de saber e desejo de poder.

A questão agora é se essa condição é ou não desejável. Uma pergunta que nos põe diante do problema da determinação das noções de bem e de mal, ou da definição de valores. É claramente uma questão que não pode ser respondida apenas com base nos fatos e que a ciência, quando restrita aos limites de sua própria linguagem, isto é, quando voltada exclusivamente ao domínio dos fatos, não pode sequer formular.

A proposta de Weil é, então, abordar o problema do sentido ou do valor da ciência para a civilização moderna dentro do âmbito propriamente filosófico. Seu ponto de partida não se limita simplesmente ao que foi estabelecido por G. E. Moore, de que os juízos de valor não são científicos; ao invés disso, é necessário reconhecer as insuficiências subjacentes à própria expressão “ciência desinteressada”. Com efeito, a ciência moderna, sem dispor de nenhum “meio científico” para isso, considera “desinteresse” e “objetividade” como valores. Para Weil, o que entra em questão aqui é justamente a tese da completa separação entre “fatos” e “valores”.

O “fato” fundamental, que naturalmente escapa das análises científicas, é que a ciência, independentemente da representação que se lhe dê, está sempre inserida em um sistema de “valores”. Em outras palavras, ela compõe, juntamente com religião, ideologia política etc., o quadro dentro do qual os indivíduos, incluindo os cientistas, tomam suas decisões. Logicamente, diferentes quadros caracterizam diferentes civilizações ou culturas, o fato é que, nessas distintas

molduras, esses valores não existem simplesmente justapostos, mas profundamente imbricados, relacionados segundo regras mais ou menos coerentes. Em termos weilianos, isso significa que:

Os fatos dependem da ciência e das questões postas pelo cientista, porque é este último que decide que fatos considerará “importantes”, quer dizer, como fatos científicos; desse modo, os fatos dependem da mente na qual as questões são formuladas, dos axiomas do homem de ciência; e escolha desses axiomas é precisamente uma escolha, em outros termos, um juízo de valor. É certamente verdade que os valores não são deduzidos dos fatos, mas parece agora que os fatos só se tornam “importantes” através dos valores (Weil, 2021a, p. 71).

Mas se a ciência não pode provar “cientificamente” a validade de seus valores, aliás, se não se pode demonstrar “cientificamente” o valor da própria ciência, seria então o caso de recorrer outra vez à “prova” pragmática que se assenta no papel da ciência moderna para o nosso domínio sobre a natureza e a história? Para Weil, esse recurso fracassa por duas razões principais. Em primeiro lugar, a ideia de poder só poderia provar algo se o poder fosse considerado, de antemão, desejável. Nesse sentido, ele constituiria “um valor fundamental, precisamente um desses axiomas cujo valor está em questão” (Weil, 2021a, p. 72). Em segundo lugar, para aceitar uma justificativa como essa, é preciso pressupor que “o valor da coerência, sem o qual nenhuma prova válida pode ser concebida”, continua o filósofo, “tenha sido previamente reconhecido como tal” (Weil, 2021a, p. 72). Enfim, tudo o que se pode afirmar é que “a ciência e a coerência são incapazes de justificar os valores fundamentais, em particular a si

mesmas, e de demonstrar sua própria necessidade” (Weil, 2021a, p. 73).

No pensamento de Eric Weil, fica fortemente sublinhada a importância da compreensão adequada do problema por meio de uma visão capaz de apreendê-lo com uma abordagem ao mesmo tempo mais ampla e mais profunda, quer dizer, com amplitude e profundidade incomuns tanto ao olhar do “homem de ciência” quanto ao do “homem comum”. Aqui, destacam-se novamente os limites da suposição de uma separação radical entre fatos e valores, uma vez que o homem não vive apenas em meio a uma infinidade de fatos amalgamados, ou nas condições de uma total entropia axiológica (Weil, 2021a, p. 75), as quais tornariam completamente impossível qualquer escolha razoável. Ao contrário, como o filósofo afirma, “nascemos em um mundo, não em uma multiplicidade de fatos e de valores sem conexões entre si” (Weil, 2021a, p. 75).

Nesse contexto, a ciência emerge como uma atividade humana que, como tudo o que é feito pelo homem, também se baseia em certos valores, os quais, no caso da ciência, ela mesma – pelos limites constitutivos de seu método e linguagem – não pode demonstrar ou discutir. A partir deste ponto, Weil se esforça para elucidar a inversão que ele mesmo está buscando. Por um lado, é inegável que a ciência desempenhou um papel fundamental na formação da civilização moderna; por outro lado, é igualmente verdadeiro que nossa concepção de ciência tem suas raízes fixadas em um mundo que se tornou o que é na história, um mundo que se formou também pelas sucessivas autointerpretações dos homens. Dessa maneira, vale para a ciência moderna o que valia

para a ciência antiga: o mundo é sempre compreendido de alguma forma antes de se tornar objeto de investigação científica. Isso significa que toda investigação dessa natureza pressupõe uma orientação prévia, uma forma de compreensão do mundo que antecede a atividade científica.

Em última instância, o argumento de Weil evidencia um paradoxo inerente à interpretação convencional da ciência moderna. Com efeito, desde Weber a ciência tem sido entendida principalmente a partir de sua suposta neutralidade axiológica, ou seja, de sua capacidade de se manter livre de considerações de valor. No entanto, e é neste ponto que Weil insiste, essa exclusão de juízos de valor não representa um valor fundamental para a prática científica?

A contradição, porém, se dá em um nível ainda mais profundo quando consideramos que, na modernidade, essa ciência, livre dos juízos de valor, tornou-se uma parte essencial do mundo e da vida dos homens, vida que segue sendo orientada por valores. Dito de outro modo, a ciência, nosso modelo hegemônico de conhecimento, em seu “desinteresse”, tornou-nos “mestres e possuidores da natureza” (e da história); o problema surge quando compreendemos que ela, “o principal suporte de nossa vida econômica, social e política” (Weil, 2021a, p. 55), não oferece nenhum meio para nos orientar sobre o que devemos fazer com esse domínio alcançado, nem mesmo para julgar “se ele é bom ou ruim” (Weil, 2021a, p. 76).

Trata-se, naturalmente, de uma questão demasiadamente importante para ser ignorada. De fato, não faltam respostas aos desafios que ela apresenta ao homem moderno, “que é antes de tudo e em todos os momentos, um indivíduo

às voltas com a própria liberdade” (Barale, 1989, p. 37). Em última análise, ao abordarmos a questão dentro deste contexto, podemos identificar na obra weiliana pelo menos duas reações distintas que, segundo a fórmula aristotélica bem conhecida, servem como extremos entre os quais uma infinidade de posições mais ou menos nuançadas se põem: o *cientificismo* e o *negacionismo*.

3. Sobre o sentido do não sentido: entre cientificismo e negacionismo científico

Grosso modo, a ciência está presente na reflexão weiliana também como uma forma de discurso pretensamente coerente e característico do homem moderno. Evidentemente, trata-se, assim, de um “ideal” de ciência muito mais do que da descrição das condições constitutivas das diferentes ciências que, na realidade, existem para nós. O ponto de partida é o fato de que, para retomar uma fórmula já utilizada, a ciência molda o nosso mundo. Em outras palavras, ela desempenha um papel preponderante na formação da cultura moderna, sendo uma parte fundamental do quadro referencial teórico e prático a partir do qual o homem moderno se confronta com o mundo.

Como acenamos há pouco, o problema reside no fato de que o discurso da ciência, considerado por muitos como o único realmente verdadeiro, ou seja, o único a partir do qual o mundo e vida dos homens supostamente encontram significado, não informa, nem tem a intenção de informar, um sentido para suas próprias realizações.

Em Weil, a filosofia se define, antes de tudo, como “ciência do sentido” (Weil, 2021a, p. 593). Logo, considerando

os interesses específicos desse autor, ela não pode prescindir do esforço para compreender a ciência como instância crucial na construção do sentido da modernidade. Dessa maneira, não é fortuito que a reflexão weiliana retorne em diferentes momentos ao tema da relação entre filosofia e ciência, tanto para compreender a natureza e a tarefa da primeira, quanto para entender os paradoxos inerentes à segunda.

É justamente no contexto da relação entre filosofia e ciência que Weil definirá – em termos tão somente “ideais” – esta última como:

Um sistema de proposições desenvolvido segundo certas regras – de um lado, *sistema* significa aqui que cada proposição da ciência deve ser compatível com todas as outras (ausência de *contradição* ainda que *contradição* não tenha necessariamente o sentido que Aristóteles lhe dá), e, de outro lado, que cada dado encontrado pode ser descrito pela ciência ao incorporá-lo no seu conjunto às custas de um alargamento de sua base (integralidade) (Weil, 2021b, p. 4).

A partir dessa caracterização, tornam-se patentes alguns pontos de divergência entre ciência e filosofia, uma vez que, a princípio, esta última não dispõe de domínio ou de método próprios. Transcurando por razões de coerência elementos igualmente interessantes na exposição weiliana, devemos sublinhar aqui o papel crucial do método como fator verdadeiramente distintivo entre essas duas atividades humanas.

No que concerne à filosofia em Weil, seu “método” emerge como um resultado inevitável da “ambição filosófica” de “falar de tudo” (Weil, 2021b, p. 4). Por isso, se nos for possível falar de “regras” em seu terreno, “essas decorrem da lógica mais comum, mais geral (quer dizer, não da lógica generalizada pela formalização, mas daquela comum a todos),

a lógica do diálogo” (Weil, 2021b, p. 4). De onde conclui:

Podemos dizer com certeza que o que caracteriza a filosofia é precisamente o fato de ela se ater a essa forma mais comum da lógica, enquanto as ciências modernas (modernas porque se subtraíram à dominação da filosofia), se esforçam, sob a influência da matemática, não em partir da contradição presente na discussão viva na qual os homens comuns se opõem, mas para excluir de antemão a possibilidade da contradição (da contradição aristotélica) e assim tornar possível um tipo de procedimento que avança com segurança em um puro monólogo (Weil, 2021b, p. 4).

A diferença fundamental pode finalmente ser vista. Ela repousa precisamente naquilo que caracteriza o *diálogo* como método por excelência da filosofia, em contraste com o *monólogo* próprio das ciências modernas.

Se acima pudemos nos beneficiar de uma primeira definição-aproximação-do-ideal de ciência, podemos agora realizar o mesmo exercício com a filosofia. De fato, em *O futuro da filosofia*, um de seus últimos trabalhos, Weil a descreve a partir de sua tarefa da seguinte maneira:

[a filosofia] põe em questão todos os valores, tudo o que é caro aos homens ou porque foi caro aos seus ancestrais ou porque os seduz pela novidade do que é inédito: a filosofia examina tanto a tradição quanto a revolução, os pensamentos dos bem-intencionados e aqueles dos que derrubam e quebram as mesas do seu tempo. A filosofia reconhece toda certeza moral, estética e social – ela as arrasta para o seu tribunal, ou melhor, faz todas elas entrarem na dança que as reúne ao opô-las –, porque todas são atos dos homens que as vivem e porque nenhuma delas goza, aos olhos da filosofia, de um direito preeminente que dispense da obrigação de exhibir as próprias credenciais, as próprias garantias (Weil, 2020b, p. 9-10).

Em suma, a filosofia não dispõe de certezas. Aliás, ela é,

de certa forma, o posto do que comumente entendemos como a revelação de um segredo último, uma profecia ou o anúncio de uma salvação absoluta (Weil, 2020b, p. 10). Por isso, ela se faz no *diálogo*¹⁹.

A ciência, ao contrário, pode contar com algumas certezas, pelo menos com aquelas abrangidas pela concepção de “evidência científica”. Eis a raiz do monólogo, pois quem dispõe de evidências não precisa mais dialogar, pode simplesmente “viver na certeza”, “a forma normal da vida para todos nós” (Weil, 2020b, p. 7).

Podemos, então, retomar nosso problema. Diante da ausência de um sentido imediato e de valores últimos prontamente disponíveis, o indivíduo moderno pode sempre apelar a certezas, em seu caso, a certezas da ciência. Weil fala de *cientificismo* – como “uma ideologia não científica” (Weil, 2021a, p. 76) – precisamente quando, nessa atitude, a ciência passa a ser tomada como medida universal para avaliar tudo, inclusive os valores. É nesse sentido que vale a pena insistir sobre uma distinção fundamental, pois, quando um homem de ciência se pronuncia acerca de questões relevantes na esfera dos valores, por exemplo, ele o faz não como cientista, mas como membro de alguma instituição religiosa ou política, ou mesmo como simples sujeito moral, quer dizer, como

¹⁹ Raymond Aron analisa criticamente a proposta de Weil. Considerando especialmente a interpretação weiliana das condições para uma teoria política, o francês se pergunta se o objetivo da análise de Weil seria a reconstrução de “diálogos intemporais” (Aron, 1972, p. 49). Estaríamos, assim, diante de uma “filosofia irênica” (Aron, 1972, p. 52). O que não se sustenta, como Aron também reconhece, a partir da compreensão daquele que seria, em Weil, o mal fundamental de nossa época. Resumindo o pensamento weiliano, Aron registra o seguinte: “O que é insuportável à mente, hoje, é que a humanidade se recuse a tomar consciência de sua unidade necessária e que os próprios filósofos cheguem a optar pela violência enquanto o sentido de sua opção é a não-violência, a educação dos homens para a razão” (Aron, 1972, p. 54).

alguém inserido em uma comunidade moral particular, ainda que, devido à sua formação, ele talvez venha a ser mais consequente ou possa ter mais clareza do que a maioria de seus pares.

A situação revela-se especialmente paradoxal, uma vez que o cientificismo postula que apenas “o que pode ser estabelecido cientificamente é verdadeiro, objetivo e válido em todos os lugares e para todas as pessoas (exceto para os loucos), enquanto o resto do discurso humano não tem nada a ver com a verdade, ainda que esse resto constitua, de fato, a parte maior e mais importante para os seres humanos enquanto tais” (Weil, 2021a, p. 77).

As ambiguidades dessa atitude podem ser facilmente intuídas a partir dos argumentos de Weil sobre a insuficiência da linguagem científica no que se refere à formulação de questões que envolvem valores ou preferências. Para dizer com outras palavras do autor, na civilização dita moderna, “o conhecimento científico e a técnica que ele gerou nos mostram como proceder se quisermos obter um resultado qualquer; mas não nos mostram quais resultados são desejáveis” (Weil, 2020b, p. 7).

Na visão de Weil, a superação do cientificismo implica no reconhecimento da ciência como uma entre as várias atividades humanas. Essas atividades ocorrem em um mundo que o homem compreende antes mesmo de tentar conhecê-lo mediante métodos científicos. É precisamente nesse mundo que a prática científica pode surgir. É nesse sentido que Weil destaca o fato de que “nós compreendemos o mundo antes de questioná-lo: a compreensão, uma compreensão *antropocêntrica*, é mais antiga e mais profunda que a

ciência”, de onde conclui: “é um desejo absurdo querer reduzir a compreensão à ciência” (Weil, 2021a, p. 78).

Em um registro distinto – mas absolutamente necessário para quem deseja interpretar a obra weiliana –, enquanto interdição do diálogo, o *cientificismo* pode ser tomado, então, como uma representação moderna da violência. Trata-se, em síntese, de uma atitude que obstrui a própria formulação da questão do sentido, quer dizer, uma atitude na qual o problema da liberdade e, por conseguinte, das determinações do pensar e do agir humano, não podem ser ponderados.

Por fim, é interessante observar como Weil, ainda na década de 1970, alerta para o ressurgimento de outro extremo – que na realidade nunca esteve totalmente ausente e que, de tempos em tempos, a depender das condições históricas, retorna ao proscênio dos debates sociais, culturais e políticos –: o *negacionismo*. Para bem dizer, é importante aqui observar dois pontos. *In primis*, em *O futuro da filosofia*, Weil trata especificamente de uma atitude de rejeição à filosofia, não à ciência. Em segundo lugar, o vocábulo “negacionismo” não aparece ali sob a pena de Weil. No entanto, em nossa interpretação, o que Weil afirma sobre a negação da busca do sentido na filosofia pode ser aplicado à recusa do (não)sentido que caracteriza o discurso da ciência moderna. Nesse segundo aspecto, é comum referir-se a essa atitude como “negacionismo científico”, portanto, não percebemos nenhum desvio hermenêutico ao adotarmos esse termo nesta exposição.

Ele se manifesta não apenas como uma reação natural à ausência de sentido imediato que caracteriza o moderno “mundo desencantado”, mas também como expressão das

esperanças frustradas depositadas no “mito do progresso”, o qual foi em grande medida alimentado pelas ciências e pelas técnicas:

Ocorre então uma reviravolta completa: em vez do cientificismo, observamos hoje, sempre com mais frequência e nos meios mais diversos, um tipo de anticientificismo: a ciência e a tecnologia racionais, em vez de nos enriquecer, nos tiraram aquilo que os nossos ancestrais possuíam, aquela certeza dos valores, aquele saber mais profundo do que qualquer conhecimento calculista e que nos diz onde se encontram o bem e o mal, o que é preciso procurar e o que devemos evitar se quisermos levar uma vida sensata porque feliz, feliz porque sensata. Nós nos perguntamos em que nos podem servir todas as nossas riquezas, todo esse nosso poder atual e futuro, se ignoramos como usá-los. Nós conhecemos os fatos: eles estão aí, mudos, à nossa disposição, ao nosso serviço, esperando o que decidimos fazer com eles. Estão prontos para nos enriquecer. Mas nós já estamos sufocando nas nossas riquezas, possuímos riquezas demais, elas nos possuem, e não é a acumulação de novos “bens”, um termo tão irônico nesta perspectiva, que nos tirará do nosso desespero. Pois se trata justamente de desespero, da destruição daquela esperança ingênua no progresso científico e técnico que, seguindo uma tradição que era onipotente até ontem, nós fizemos nossa (Weil, 2020b, p. 8).

Como toda forma de “negação”, para ter alguma substância, essa atitude depende fundamentalmente daquilo que ela rejeita, nesse caso, a ciência moderna e o mundo que esta ciência molda. No entanto, aquele que nega a ciência e a filosofia também precisa encontrar orientação na vida. Como qualquer outro indivíduo, ele deve enfrentar problemas das mais variadas ordens, incluindo aqueles que envolvem questões relacionadas a valores. Ora, também para o negacionista a forma de vida pautada na certeza é a mais natural. Mas se a filosofia não lhe oferece nenhuma e as certezas da ciência

não lhe são suficientes, que tipo de certeza ele procura? Em outras palavras, onde ele encontrará o sentido a partir do qual será capaz de orientar seu pensamento e sua ação? Não é raro, e fenômenos hodiernos revestem essa afirmação de uma triste atualidade, que os negacionistas encontrem sentido no próprio sentimento ou, em certos casos, também na linguagem do mito. Se ele precisa de um “fundamento” para seu pensar e seu agir, esse não se mostrará no “discurso discursivo”, racional, científico, mas em uma verdade que se revela de forma imediata, percebida no instante particular (Weil, 2020b, p. 8):

Entramos assim no domínio do multiforme. A aparição da *vontade pura*, que deseja só a si mesma, o anúncio da vida superior por vir e do homem que substituirá o ser mesquinho, anônimo, inautêntico e alienado que conhecemos, o *evangelho da pureza da violência* ou, ao contrário, a renúncia a tudo o que o homem comum considera desejável e a existência na indigência, ou ainda as duas coisas ao mesmo tempo, violência e renúncia purificadoras – tudo isso e qualquer outra coisa pode se tornar e de fato se torna valor e sentido absolutos aos olhos e ao coração dos crentes: o chamado, a pregação, a invocação, o oráculo, numa palavra, a linguagem livre de todas as restrições de uma razão tirânica, instrumental, ideológica, inconsciente do inconsciente que a põe em marcha, como dissemos, é essa nova linguagem que desvela, para nós, o que é sentido autêntico. Aceitemos a existência desses abismos que a razão queria esconder de nós, e a filosofia dos homens chamados racionais queria esquecer: cedamos à sua atração, ao mesmo tempo e indissoluvelmente, assustadora e asseguradora de uma felicidade total (Weil, 2020b, p. 8-9; grifos meus).

Dessa maneira, as ambiguidades e as limitações de uma concepção de ciência que faz da sua neutralidade axiológica um valor fundamental, mostram-se totalmente patentes

quando consideradas à luz dos extremos representados pelo *cientificismo* e pelo *negacionismo*. Estes últimos constituem, de fato, tentativas de resposta, originadas de direções opostas, à questão do sentido em uma civilização moldada pela ciência moderna. Em última instância, são respostas disponíveis a um indivíduo constantemente confrontado com o problema da determinação de sua liberdade. Se esse problema não é novo – ao contrário, ele é tão antigo quanto o próprio ser humano –, na era moderna, ele assume dimensões singulares, uma vez que o progresso da ciência e da técnica estendeu para as massas as condições de liberdade que, nas sociedades antigas, estavam restritas a certos estratos sociais²⁰.

À guisa de conclusão

Eric Weil integra, assim, o extenso elenco dos pensadores que, no século passado, se empenharam em abordar de maneira crítica o papel da ciência em nossa sociedade. Contudo, em nenhum momento sua reflexão se confunde com alguma sugestão de regresso a épocas passadas, presumivelmente melhores que a atual²¹.

²⁰ Como observou também Thorstein Veblen, no seu famoso, mas já não tão lido, *The Theory of the Leisure Class*, muito criticado por Eric Weil no texto *Em defesa das humanidades* (Weil, 2021a, p. 125-130). É interessante notar que, em geral, Weil aceita todas as premissas de Veblen, chegando, porém, a conclusões opostas.

²¹ “Tornou-se moda não acreditar mais no progresso. Por que se chegou a isso é uma questão difícil à qual, no momento, não tentaremos responder. Mas talvez possamos notar que, entre os depreciadores do progresso, poucos são levados, por seu desprezo por ele, à rejeição das suas contribuições para as comodidades da vida. Com certeza, a eletricidade, a água encanada, a possibilidade de viajar ou de visitar museus, de passear pelas ruas sem o perigo de nos cair na cabeça o conteúdo de todo tipo de recipientes domésticos, a certeza de se encontrar, em determinados lugares, o que se necessita ou simplesmente tudo aquilo que se deseja – nenhuma destas comodidades nos leva à felicidade no sentido mais profundo (ou mais elevado) do termo. Contudo, todas estas pequenas coisas nos põem na situação daquele rico que dizia que o dinheiro não torna o homem feliz, mas que só quem tem muito dinheiro pode escolher a sua infelicidade preferida” (Weil, 2021a, p. 40-41).

Nesse campo, suas preocupações se dirigem, fundamentalmente, em duas diferentes direções. *In primis*, trata-se de saber “como devemos fazer para não produzir cada vez mais personalidades laceradas” (Weil, 2021a, p. 80), reflexos da divisão moderna entre mundo dos fatos e mundo dos valores. Em segundo lugar, pensar as condições do domínio que, graças à ciência, nós exercemos sobre a natureza e sobre a história. Numa palavra, saber como evitar “que os inebriados pelo novo poder exerçam, em nosso nome, o domínio adquirido sobre a natureza e sobre a história para nos dominarem em nome da dominação” (Weil, 2021a, p. 80).

Ao abordar a ciência, Weil se esforça para manter-se nos limites do “espaço tenso do conceito”, o que exige, na sua perspectiva, pensar o problema da ciência para além de suas estruturas, bem como refletir sobre o problema do poder para além de suas categorias.

Nesse esforço, fatos e valores podem finalmente ser *compreendidos*, isto é, *tomados juntos em suas contradições* (cf. Weil, 2012, p. 599). Enquanto esse empenho é compartilhado pela tradição filosófica que se estende de Platão a Kant e a Hegel, a filosofia contemporânea, nomeadamente a filosofia analítica, parece estar mais preocupada em tornar-se “séria”, científica, adotando “os critérios formais da ciência” como seus únicos critérios (Weil, 2021a, p. 83)²². O risco inerente a esse

²² “Não têm faltado à filosofia hostilidade e desprezo: com frequência se diz que ela pode ser tudo o que quiser, mas que jamais será ciência ou científica. Aliás, se ela quiser se tornar algo do gênero, precisará passar por uma *reformatio in capite et membris*, possível apenas se renunciar às suas pretensões exageradas e irrealizáveis, e entrar para a escola das ciências modernas, autênticas e verdadeiras. Não surpreende que muitos filósofos tenham escutado essas pregações com humildade e muito boa vontade, e mesmo que tenham se tornado ‘científicos’ e respeitáveis; mas, como resultado, aqueles que se ocupam com as ciências ‘reais’ dizem que são eles mesmos os mais qualificados para se interessarem pelas questões, pelos métodos e pelos limites das suas próprias ciências, e que os filósofos

gesto é que, ao concentrar-se exclusivamente na coerência de um domínio particular, como o da lógica matemática, esse tipo de reflexão pode acabar por relegar ao arbítrio “tudo que não pode ser apreendido pelo único método que ele considera legítimo” (Weil, 2021a, p. 80), mesmo reconhecendo que o que fica de fora tenha um imenso papel na vida humana.

A coerência procurada por Weil é de uma natureza diferente, refere-se ao mundo habitado por homens dotados de pensamentos e sentimentos, “não simples objetos justificáveis da psicologia, da fisiologia, da economia política e das ciências sociais” (Weil, 2021a, p. 85). Essa coerência, jamais assegurada ou presumida, deve ser buscada na “história viva”, uma busca que constitui a tarefa por excelência da filosofia enquanto “ciência do sentido”²³. Para Weil, trata-se de uma busca que representa, no máximo, um programa cuja necessidade não pode ser provada. Logo, escolher tal programa seria sempre uma opção arbitrária; nas palavras de Weil, “uma escolha última, entre a violência e a razão” (Weil, 2021a, p. 85).

que se tornaram respeitáveis podem apenas lhes contar o que há muito tempo eles mesmos já sabiam ou que já tinham reconhecido como insuficiente” (Weil, 2021b, p. 3).

²³ Para elucidar uma expressão que utilizamos neste texto em duas diferentes ocasiões, trazemos a definição de Weil para filosofia enquanto “ciência do sentido”: “A filosofia se define (...) como ciência do sentido. Ela é ciência não porque explora um domínio limitado e ‘objetivamente’ uno (...), mas porque ela constitui o sentido na qualidade de coerência de todas as atitudes reais, e porque assim ela constitui a si mesma no sentido. Ela é ciência porque é essencialmente o sistema, no qual entre todo sentido concreto (...) e que nunca é fechado, porque o sistema filosófico em sua forma lógica é apenas o sentido formal do sentido concreto: a filosofia que se constitui como liberdade na *forma* do sentido, não freia a liberdade de criação concreta de sentido (...)” (Weil, 2012, p. 594).

Abstract: Based on the work of Eric Weil, this article analyzes the historical conditions for the emergence and evolution of modern science, reflecting on its meaning for our civilization. Divided into three distinct parts, the text begins by investigating the historical circumstances that gave rise to modern science and its progress until it became the basis of the “Cartesian dream”. It then examines the paradox inherent in the modern conception of science, highlighting its supposed “axiological neutrality”. This paradox is evident when the freedom of science from value considerations is itself considered a fundamental value. In this context, one must simultaneously recognize the importance of science in controlling nature and history and its insufficiency in dealing with the question of the meaning of this domain. Finally, the text addresses the common reactions to the challenge of the meaning of science: scientism and scientific denialism. The latter argument is developed within the framework of the relationship between philosophy and science.

Keywords: Science, Modernity, Meaning, Value, Philosophy.

Referências bibliográficas

ARON, R. *Études politiques*. Paris: Gallimard, 1972.

BARALE, M. Eric Weil: morale e politica. In: *Atti della giornata di studi presso l’Istituto Italiano per gli Studi filosofici*. Urbino: Quattro Venti, 1989. p. 27-58.

BOBONGAUD, S. G. *La dimension politique du langage*. Essai sur Eric Weil. Rome: G&BP, 2011.

BOUCHINDHOMME, C. Eric Weil: une philosophie face à la modernité. *Critique*, v. 515, p. 302-317, 1990.

BREUVART, J. M. Notion et idée de science chez E. Weil. *Archives de Philosophie*, v. 52, p. 589-609, 1989.

CANGUILHEM, G. Descartes e a técnica. Trad. L. F. Silveira. *Trans/Form/Ação*, v. 5, p. 111-122, 1982.

CASTELO BRANCO, J. Do que estamos falando quando falamos do valor da ciência. Reflexões a partir de Eric Weil. *Em Construção*, n. 10, p. 234-244, 2021.

DELIGNE, A. *L'itinéraire philosophique du jeune Eric Weil*. Hambourg-Berlin-Paris. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2022.

GANTY, E. *Penser la modernité: Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1997.

GUIBAL, F. *Le sens de la réalité: Logique et existence selon Eric Weil*. Paris: Le Félin, 2011.

KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

KIRSCHER, E. *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

KLUBACK, W. *Eric Weil: A fresh look at philosophy*. New York: University Press of America, 1987.

KOJÈVE, A. *Le concept, le temps et le discours: Introduction au système du savoir*. Paris: Gallimard, 1990.

SANOUE, J. B. *Violence et sagesse dans la philosophie d'Eric Weil*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2008.

WEIL, E. *La philosophie de Pietro Pomponazzi; Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*. Edité par E. Naert et M. Lejbowicz. Paris: Vrin, 1985.

WEIL, E. *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Trad. L. Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.

WEIL, E. *Ciência e magia*. Trad. J. Castelo Branco e E. Costeski. *Sofia*, v. 9, n. 1, p. 257-265, 2020a.

WEIL, E. *O futuro da filosofia*. Trad. J. Castelo Branco. *Veritas*, v. 65, n. 1, p. 1-12, 2020b.

WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização e tradução de Judikael Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021a.

WEIL, E. *A filosofia é científica?* Trad. J. Castelo Branco. *Filosofia Unisinos*, v. 22, n. 2, p. 1-11, 2021b.

YIAUEK, S. *Natureza e cosmos na filosofia de Eric Weil*. In: PERINE, M. et al. (Orgs.). *Filosofia e realidade em Eric Weil*. São Paulo: EDUC, 2022. p. 115-127.