

Do que estamos falando quando falamos do valor da ciência

Reflexões a partir de Eric Weil

*What are we talking about when we are talking
of the value of science*

Reflections from Eric Weil

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco

e-mail: judikael79@hotmail.com

Recebido em: 14/04/2021

Aceito em: 11/10/2021

Resumo

O artigo analisa o papel da ciência na construção da nossa cultura a partir da obra de Eric Weil, particularmente de *La Science et la civilisation moderne* ou *le sens de l'insensé*. O objetivo é iluminar questões fundamentais quer no que tange a elementos constitutivos do tema, quer em circunstâncias históricas recentes, como o atual negacionismo. Para tanto, dividimos nosso trabalho em três partes: o *status quaestionis* da consideração da ciência moderna; algumas observações de cunho historiográfico, e nossas considerações finais.

Palavras-chave: Eric Weil, Ciência, Valor, Modernidade.

Abstract

*The article analyzes the role of science in the construction of our culture from the work by Eric Weil, particularly *La Science et la civilization moderne* or *le sens de l'insensé*. The aim is to illuminate key issues, whether related to the elementary constituents of the theme, whether in recent historical circumstances, such as the current denialism. To do this, we have divided our work into three parts: the *status quaestionis* from the consideration of modern science; some historiographic observations, and our final considerations.*

Keywords: Eric Weil, Science, Value, Modernity.

Este artigo trata, como o título indica, do valor da ciência a partir das reflexões de Eric Weil. Concretamente, pensamos o papel fundamental da ciência na construção da nossa civilização ou da nossa cultura tomando como instrumento principal de interpretação o texto *La science et la civilisation moderne* ou *le sens de l'insensé* (WEIL, 1991, p. 268-296)¹. Weil não é um “filósofo da ciência”, no entanto, manifesta, de forma muito coerente com a preocupação geral da sua obra, um grande interesse pelo discurso científico na modernidade (cf. WEIL, 2021). Logo, o horizonte que emoldura nosso tema é, de modo geral, a caracterização de Weil do projeto moderno, isto é, da realização do sonho cartesiano do domínio humano sobre a natureza.² É a concretização desse projeto que sustenta o modelo da nossa sociedade que, na sua modernidade, faz da luta racional contra a natureza seu único valor. Seguindo o método do filósofo, que “retoma” o mesmo problema em diversos níveis, nossa reflexão considera os termos propostos primeiramente a partir do valor da ciência para a sociedade moderna, ou seja, do seu papel no domínio sobre a natureza.³ Depois, em outro nível argumentativo, aborda a relação da ciência com a questão fundamental dos valores ao redor dos quais o ser humano se orienta. Vota-se, em outra chave, não só ao “mundo desencantado”, mas a outro tema de inspiração weberiana: a “nostalgia da existência sensata”. O termo “valor”, portanto, aparece em diferentes registros, segundo o nível da retomada e se estende desde o lugar da ciência na construção de uma sociedade regida em função da dominação sobre a natureza (traduzida em progresso material), passando por sua pretensa “neutralidade axiológica”, para chegar à relação das ciências modernas com a pergunta pelo sentido e a criação de um mundo sensato.

Há de se dizer, porém, que o título escolhido por nós manifesta uma pretensão maior do que o objetivo do nosso esforço. Com efeito, nosso escopo é tão-somente trazer à luz certas questões, a nosso ver fundamentais à compreensão do problema quer no que tange a alguns elementos constitutivos do tema, quer em circunstâncias históricas recentes, como o atual negacionismo que testemunhamos. Logicamente, mantendo-nos ligados à leitura de Weil, esse mesmo negacionismo é tomado aqui como uma figura moderna da violência. Para tanto, dividimos nosso trabalho em três partes: primeiro, uma apresentação da *status quaestionis* da consideração da ciência moderna; depois, algumas observações de cunho historiográfico para a compreensão da passagem da acepção clássica àquela atual da ciência e, por fim, nossas considerações finais.

Grosso modo, até bem pouco tempo, os termos em torno do “valor da ciência” se impunham quase evidentes à consideração geral. Hoje, esse já não parece ser o caso, observando sobretudo os efeitos sociais do negacionismo que, para falarmos com Kant, recentemente se fez ouvir de novo com uma voz distinta e à qual tantas mentes se inclinaram. Logo, a questão que nos colocamos já não se restringe ao caráter puramente formal que ela teria, por exemplo, em boa parte da segunda metade do século passado, quando, ao menos no Ocidente, a imensa maioria das pessoas professava, praticamente sem contestações ou constrangimentos, uma confiança quase-religiosa nas promessas do progresso científico (cf. WEIL, 2003b, p. 28; 2020, p. 261). No entanto, a nossa abordagem quer partir de uma consideração mais fundamental, podemos dizer inclusive que procuramos uma leitura mais radical do que a simples percepção geral da importância da ciência para a sociedade moderna ou mesmo da nossa própria experiência atual com o negacionismo. Numa palavra, partimos do fato de que a ciência fez da nossa cultura o que ela é. Ao afirmar isso, acompanhamos, por exemplo, a perspectiva de Hannah Arendt (1998) quando ressalta a qualidade da ciência “criadora da modernidade”, tirando esse título de qualquer filosofia, pois, finalmente, *são os eventos que mudam o mundo, não as ideias*.

A primeira dificuldade, então, é como definir os limites do problema, visto que, na formulação que propomos, a análise do valor da ciência nos levaria, inevitavelmente, à análise da cultura ocidental como um todo, o que, ao fim e ao cabo, é sempre um esforço fadado ao insucesso. O que podemos de fato fazer – nossa esperança é que ao final esse procedimento se mostre ao menos razoável – é pensar o papel que a ciência tem entre aqueles que vivem na civilização que ela modelou, quer dizer, entre aqueles que ela tornou “senhores e donos da natureza”. Evidentemente, ao resgatarmos, desde o início, as expressões que sintetizam o sonho cartesiano, estamos nos referindo aqui à ciência moderna, à nossa forma particular de “fazer” ciência,

1 Uma abordagem distinta da ciência em Weil pode ser encontrada em Jean Breuvert (1989) e Judikael Castelo Branco (2020).

2 Para a modernidade em Weil, cf. Castelo Branco 2014; 2021.

3 Sobre o conceito de retomada em Weil, cf. Canivez, 2013.

à nossa atitude científica própria de quem desistiu de compreender o *cosmos* para conhecer os fenômenos, ou, para dizer o mesmo de outra forma, de quem abriu mão de buscar contemplar uma ordem através de um mundo transparente para entender o funcionamento dos mecanismos de uma realidade opaca. Trata-se, é bem verdade, de uma descrição exagerada, talvez caricata, mas tomemos o exagero simplesmente como recurso expositivo. Contudo, e eis um dos traços mais candentes do nosso problema, essa ciência, saudada por Max Weber como “desinteressada”, se tornou o suporte da nossa vida econômica, social e política. Seria esse, portanto, o seu valor? É mesmo disso que estamos falando quando nos referimos ao valor da ciência?

Absolutamente. O máximo que essas observações iniciais revelam é o caráter complexo das raízes da ciência moderna. Com efeito, as rápidas referências que fizemos ao ideal do “desinteresse” ou da neutralidade axiológica (usando os termos de Weber) não se coadunam sem dificuldade às considerações acerca do papel imprescindível da ciência nas estruturas que sustentam a nossa vida econômica, social e política. No que concerne ao esforço em compreender esses distintos aspectos constitutivos da ciência moderna, podemos recorrer à descrição que encontramos em Eric Weil (1991, p. 270), para quem a nossa ciência se assemelha a Jano, precisamente porquanto de um lado mantém a ideia de uma ciência teórica, pura, enquanto, de outro, destaca o papel central da sua aplicação técnica.

Como se sabe, nas suas raízes mais antigas, a ciência não se concebeu como mero instrumento de dominação, quer dizer, como aparato para nos tornar senhores e donos da natureza. Podemos mesmo dizer que na sua acepção clássica ela se recusava a intervir no curso natural, antes buscava compreendê-lo, contemplá-lo (WEIL, 1999, p. 15-29). Numa palavra, a ciência era *theoria*, não *praxis*, como fica evidente, por exemplo, nas figuras de Arquimedes ou de Protágoras. No entanto, e aqui está o núcleo duro do nosso problema, é errado considerar que essa atitude tenha desaparecido junto com a sociedade que lhe deu origem. Como demonstração, Weil observa que a fama de Galileu não se deu por suas realizações em engenharia, mas por descobertas que, a princípio, não tinham necessariamente nenhum valor prático. Com efeito, a astronomia e a gravidade não apresentavam inicialmente qualquer promessa utilitária. Nosso filósofo (1991, p. 271) destaca ainda o caráter emblemático de Galileu ao compará-lo a Leonardo da Vinci quando este “falava da mecânica como a mais útil das ciências, não estava e, posse de uma teoria da mecânica e não parece estar à procura de uma teoria desse gênero”, ou que “a mecânica é o paraíso das ciências matemáticas, porque com ela colhemos o fruto daquela, é seu raciocínio que importa, não a sua apreciação da matemática”. Mas mesmo Descartes e Newton, que criaram instrumentos de inquestionável utilidade, não os concebiam em função da sua utilidade extra-científica.

A passagem da concepção clássica de ciência àquela propriamente moderna, aparece, em Koyré, descrita nos seguintes termos:

O homem moderno procura dominar a natureza, enquanto o homem medieval ou antigo se esforça, principalmente, por contemplá-la. Portanto, deve explicar-se por esse desejo de dominar, de agir, a tendência mecanicista da física clássica – a física de Galileu, de Descartes, de Hobbes, *scientia activa, operativa*, que devia tornar o homem “senhor e dono da natureza”; deve-se considerá-la como resultante tão somente dessa atitude, como aplicação à natureza das categorias de pensamento do homem *faber*. A ciência de Descartes – a *fortiori*, a de Galileu – nada mais é (como se tem dito) do que a ciência do artesão ou do engenheiro (KOYRÉ, 1973, p. 166-167).

No entanto, a distinção entre uma acepção clássica de ciência e outra propriamente moderna é por demais conhecida e pouco nos ajuda uma descrição exaustiva de seus respectivos ideais, métodos, naturezas e funções sociais. Antes, cabe-nos perguntar precisamente pela razão do eclipse daquela que até agora chamamos de ciência teórica. A resposta a essa pergunta se encontra necessariamente com a interrogação acerca das razões em torno do surgimento de uma segunda face em nosso Jano. Em outros termos, trata-se de pensar a aurora da ciência moderna, o que, como se sabe, se dá em grande medida pelas repercussões ao redor das descobertas revolucionárias da Idade Média. Para esboçar o quadro no qual essas mesmas descobertas se

colocam, vale lembrar que a descoberta das Américas e a Reforma protestante representaram, no começo da modernidade, a ampliação do espaço e a alienação do mundo no interior do homem, mas que não foi menos importante a invenção do telescópio e a revelação de limites além da Terra. Do mesmo modo foram fundamentais as invenções que puseram em ação energia não humana, os métodos que otimizaram o uso da força animal e as transformações que dizem respeito aos transportes.

Esse elenco, exemplar, não exaustivo, quer apenas destacar o contexto no qual a aplicação prática passou, gradativamente, a valer ao lado da teoria no domínio do conhecimento. Mas é ainda mais importante o fato de que, nesse novo contexto, uma passa a agir sobre a outra. De fato, os homens de ciência, ou os cientistas se preferirmos, logo alcançam novos conhecimentos a partir das invenções de construtores e engenheiros, quer dizer, as máquinas se tornam objeto de estudo científico. Logo, não é por acaso que Galileu tantas vezes recorra ao canhão como ilustração nas demonstrações do próprio trabalho, nem que a balística se torne um dos principais temas das primeiras pesquisas científicas na Modernidade. Para os primeiros filósofos modernos, essas criações começam a merecer análises científicas, quase tanto quanto os objetos naturais. “A situação permanecerá imutável durante muito tempo: a máquina a vapor funcionará perfeitamente por mais de uma geração antes que a teoria correspondente seja construída” (WEIL, 1991, p. 273). A partir de um determinado momento, porém, e, como veremos, não apenas pelas condições intelectuais, a prática começa a agir sobre a teoria construindo o que, uma vez criado, se torna problema para a ciência, e esta última, por sua vez, resolvendo esses problemas, oferece ao engenheiro a chance de calcular, antes mesmo de começar a fabricação de suas máquinas, os efeitos que se pode esperar delas e as condições que garantem a sua eficiência.

A análise desse processo exige, no que diz respeito à sua história, a consideração de dois fatores fundamentais no quadro que o tornou possível: o contexto político e o papel do discurso religioso.

Em primeiro lugar, essa nova relação entre conhecimento teórico e sua implicação prática deve ser abordada no terreno político. Trata-se, aqui, de compreender as estruturas por trás da fusão iniciada, em certos fatores, já no século XVII, mas universalizada definitivamente só no fim do século XVIII. O resultado, sabemos, foi que a indústria moderna e a ciência que ela pressupõe e para a qual ela serviu de amparo, realizaram o sonho de Descartes: nós nos tornamos de fato senhores e donos da natureza. O que precisamos considerar agora é que essa “fusão” entre técnicos e engenheiros, de um lado, e cientistas, de outro, isto é, entre prática empírica e teoria matemática, foi possível graças à situação política vista antes na Itália, mas que depois se estendeu por toda a Europa Ocidental. Dito com outras palavras, essa amalgamação foi uma exigência decorrente de um contexto político formado por uma teia de Estados independentes, com condições semelhantes no que tange à riqueza e ao poder e com um interesse prioritário na defesa de suas próprias fronteiras e, quando possível, preocupados em aumentá-las. É precisamente no quadro que se forma como luta incessante entre iguais que a técnica passa a desempenhar um papel capital (cf. WEIL, 1991, p. 274). Não é por acaso, portanto, que as primeiras escolas técnicas – como se deu também no Brasil no século XIX – dependam dos governos, quer para formar engenheiros de minas, na Alemanha, quer para criar oficiais de artilharia, como na França. O avanço nesse domínio se dá, então, porque os príncipes precisam de técnicos e de dinheiro, de máquinas, de novas rotas e de canais. No que concerne à ciência moderna, a relação entre conhecimento e poder não só pode ser vista sob diferentes ângulos – como filósofos do século passado não se cansaram de demonstrar –, mas deve ser reconhecida já no momento do seu surgimento e como condição de possibilidade para a sua estruturação.

No entanto, se essa ciência à disposição dos interesses políticos dos príncipes já estava presente na Europa desde os séculos XVI e XVII, resta-nos perguntar pelo que, afinal, possibilitou o seu aparecimento. O caso de Newton é mais uma vez exemplar aqui. Como é fácil notar, ele não estava preocupado com o que é a gravidade em si mesma, algo que, para o pensamento metafísico seria não só uma pergunta natural, mas a única questão verdadeiramente determinante. Newton, por seu lado, se pergunta apenas como descrever a gravidade na sua ação e como elaborar uma fórmula matemática adequada aos fenômenos que observa. O mesmo se vê no pensamento de todos os grandes criadores da física moderna, inclusive quando observamos o quanto era difícil para Kepler e para Galileu, por exemplo, eliminarem certos traços de antropocentrismo

e de antropomorfismo dos próprios trabalhos.

Colocadas as coisas nesses termos, a ciência desinteressada, livre de toda consideração de valor, se mantém ainda como uma ideia, mas num sentido totalmente desconhecido na Antiguidade.⁴ Com efeito, em uma redução que arrisca simplificar demais as coisas, podemos dizer finalmente que, segundo os filósofos antigos, a ciência leva a uma visão do universo que satisfaz as tendências humanas, permitindo a elevação à beleza, à beleza absoluta do espetáculo do *cosmos*.

Um segundo fator essencial à compreensão desse processo é papel do discurso religioso. Numa palavra, trata-se de uma retomada da questão acerca do que, enfim, tornou possível uma mudança tão radical na passagem da aceção clássica de ciência à compreensão moderna da mesma. Aqui, por muitas razões, o campo religioso que sempre havia estado no centro de conflitos teológicos e políticos, se torna também o abrigo daqueles que querem conservar um interesse puramente intelectual no exercício científico.

Logo, é o discurso religioso que parece sustentar uma espécie de retorno à *théoria* grega do *cosmos*, que Kepler tentou manter, mas que a nova filosofia de Bruno e a nova “cosmologia” de Descartes destruíram e substituíram pelo silêncio infinito do espaço homogêneo e não orientado e de particularidades incontáveis e permutáveis de matéria (WEIL, 1991, p. 275).

No processo de Galileu, talvez possamos ver na posição dos seus perseguidores, entre coisas muitos piores, um medo inconsciente, não de sua cosmologia particular, mas de uma ciência que elimina todos os valores estranhos à ciência matematizada.

Essas observações não têm apenas um interesse historiográfico, antes, elas nos permitem compreender como a nossa situação foi criada e como nasceram certas atitudes comuns do nosso tempo, inclusive alguns de seus aspectos contraditórios. Convivemos com o Jano que criamos e que, por sua vez, criou o nosso mundo. Com efeito, é parte da nossa consciência média que nada pode ser feito sem a ciência desinteressada, embora sejam os seus resultados práticos, nas palavras de Weil, as promessas dos homens de ciência, aquilo que realmente nos interessa. E por último, os ideais de precisão matemática e de auxílio às necessidades dos homens estão fundidos já desde a época de Descartes.

Um dos temas mais recorrentes nos textos de Weil sobre a ciência moderna é o papel da física como o arquétipo da verdadeira ciência (WEIL, 2012a, p. 295-302); com efeito, o autor destaca que embora a precisão das análises matemáticas ainda não reine nas ciências biológicas, sociais e históricas, estas tendem a assumir paulatinamente o caráter das ciências ditas exatas, isto é, livres de considerações axiológicas. Em outras palavras, elas aspiram à objetividade, entendida agora como o único caminho para se atingir o mesmo domínio que a física alcançou no seu próprio terreno. Porém, no caso dessas ciências em particular, o domínio procurado é o “controle” da história: de fato, não há como negar que nós nos tornamos cada vez mais capazes de analisar conjunturas econômicas e sociais, de determinar estratégias, de prever as suas consequências e, finalmente, de descobrir as condições necessárias para controlar os rumos dos acontecimentos.

Nesse caso, não surpreende que a opinião geral se veja confirmada pelos resultados alcançados ou por aqueles previstos. No entanto, talvez seja o caso de nos perguntarmos se não há um otimismo exagerado na convicção de que tudo pode melhorar, de que, pelas conquistas da ciência, todos os males podem ser vencidos, a pobreza eliminada e as doenças superadas. Com efeito, o nosso presente nos impõe essa questão a partir de um ângulo inteiramente inesperado se considerarmos o quadro geral que trouxemos no início deste texto e que, a nosso ver, caracterizava as condições médias da segunda metade do último século. Hoje,

4 É uma leitura compartilhada por muitos intelectuais da geração de Weil, como fica claro, por exemplo, nas palavras de Sartre em entrevista com Jean-Claude Garot: “Há cem anos podia-se acreditar nas investigações desinteressadas da ciência; era a concepção burguesa. Essa é hoje uma ideologia ultrapassada: sabe-se que a ciência, a um prazo mais ou menos longo, tem uma utilização prática; por consequência, é impossível encontrar um saber que seja saber estritamente não prático” (SARTRE, 1971, p. 11-12).

temos de admitir que boa parte da humanidade simplesmente não compartilha dessa convicção ou ao menos dessa esperança. No entanto, essa espécie de ceticismo contemporâneo em relação à ciência não se encontra apenas naquela parcela da população ainda sem acesso às benesses da tecnologia; o que realmente precisa ser compreendido é a sua recusa entre aqueles que desfrutaram das conquistas que a ciência tornou possível. Porém, e está precisamente aqui a originalidade do pensamento weiliano, isso que acabamos de intitular de “ceticismo contemporâneo” não se assemelha, por exemplo, às críticas à “razão instrumental” dos autores da Escola de Frankfurt, nem mesmo à crítica de Joseph Ratzinger (2005) à “razão estreita”; antes, trata-se propriamente de uma recusa da razão, sem a mínima pretensão de uma nova articulação de sentido para o mundo e para a vida. Em palavras weilianas, nós nos defrontamos definitivamente com a “violência pura” (WEIL, 1987, p. 30)⁵, “violência desinteressada” (WEIL, 1987, p. 29), ou ainda, com a proclamação do “evangelho da violência” (Weil, 1982, p. 51).

Retornaremos no fim da nossa reflexão a essa questão, com certeza uma das mais candentes para o nosso tema. No entanto, por ora, cabe apenas ressaltar que, de um lado, essa situação não desfaz o fato de que a ciência pura e a ideia de dominação universal do homem sobre a natureza se nos apresentam juntas e que é improvável que essa aliança algum dia se desfça, e, de outro lado, isso demonstra que a relação entre elas continua como uma aliança, isto é, que elas não se tornaram um conjunto unificado compartilhando os mesmos valores fundamentais e as mesmas perspectivas. Por uma parte, a ciência continua pura, enquanto, por outra parte, a tecnologia se serve da pesquisa desinteressada e muitas vezes a inspira mantendo seu interesse fundamental pelos resultados práticos. O cientista e o engenheiro, sem se identificarem nem se confundirem um com o outro, estão em plena colaboração. E está aí, ao menos na leitura de Eric Weil, a origem do nosso problema: saber se nossa cultura é dividida por essa dualidade de perspectivas, ou, ao contrário, se ela encontra sua unidade na interdependência introduzida pela história. Para simplificar, a fissura entre teoria e prática equivale a um abismo intransponível, ou o fato de que elas são tomadas juntas constitui uma unidade fundamental da nossa cultura? A ciência está destinada a ser um instrumento indispensável para a conquista do domínio total sobre a natureza e a história? Tudo se passa como se ela devesse desempenhar esse papel, e como se as interpretações instrumentalistas da ciência estivessem justificadas. Seria então o caso de nos perguntarmos se nessas circunstâncias a nossa cultura se tornaria mais sensata ou se, ao contrário, não ficaria ainda mais esquizofrênica. Em outros termos, estamos entre a possibilidade de encontramos um sentido, quer dizer, um significado e uma direção para o nosso domínio sobre a natureza e, no outro extremo, a dominação por amor à dominação, um amor incapaz de nos dizer, com a objetividade almejada pela ciência e livre de toda consideração de valor, algo sobre como orientar o exercício dessa dominação.

Essas considerações nos põem diante de uma situação limite. Ainda que normalmente não tomemos decisões desconsiderando os fatos, não é comum também decidir algo olhando só para eles, a menos que alguém o faça de modo inconsciente, como quem diz que o sucesso, independentemente do que isso signifique, é bom e que isso não precisa ser demonstrado. A ciência moderna é objetiva e, considerada em si mesma, teoria pura. Ela rejeita tanto o antropomorfismo quanto o antropocentrismo, herda a ideia grega de verdade como sistema de discurso coerente, mas com uma importante diferença, pois ela não guarda a ideia de que o conhecimento do mundo leve o homem ao conhecimento de si mesmo ou lhe indique o melhor modo de viver, porque “a ciência moderna não admite a existência de um mundo sensato e que possa ser compreendido à maneira de Platão e de todos aqueles filósofos gregos que pensavam compreender o *cosmos*” (WEIL, 1991, p. 280). A natureza, para a física moderna, é apenas o que a ciência nos diz que ela é, assim como as ciências “humanas” descrevem universos históricos cujas estruturas podem ser descobertas sem veicular um sentido que, para o historiador ou para o economista, sirva para viver as suas próprias vidas. O significado que essas estruturas têm para quem vive dentro delas é só um fato para as ciências sociais. Se esse é um aspecto fundamental da ciência moderna, noutro, igualmente essencial, ela tornou possível a ação sobre condições até então consideradas imutáveis. Não que em si mesma a ciência busque isso – ainda que haja homens de

5 Sobre o significado do termo “violência pura”, podemos sempre recorrer à excelente síntese de Roland Caillois (1978, p. 2): “Violência não mais brutal, mas ‘pura’, que se opõe, como possibilidade efetiva do homem, ao discurso filosófico. ‘Pura’ porque se sabe violência não fora mas contra a filosofia”.

ciência que o procurem explicitamente –, em si, a ciência procura o saber, embora combinações históricas tenham feito com que a ciência desinteressada se tornasse interessante enquanto instrumento de poder. Não há nada de fortuito nisso. Nossa cultura desenvolveu uma personalidade dividida, repartida entre sua sede de verdade objetiva e seu desejo de poder.

Esse “cisma” não é consequência de alguma falha de nossa tecnologia ou das ciências sociais aplicadas, mas resultado do fato de que a forma de ciência mais desinteressada e mais pura recusa se pronunciar sobre questões que, por sua própria natureza, não são “objetivas”, porque tratam de modelos de vida.

A questão mostra ainda mais claramente os seus contornos quando abordamos o antigo problema do bem e do mal, ou, o que aqui tem o mesmo valor, do desejável e do seu contrário. Como sabemos, os fatos são incapazes de resolver esse problema, e a ciência sequer pode formulá-lo em sua linguagem. Será preciso, então, retornar aos “conceitos primeiros” e reintroduzir algumas distinções filosóficas clássicas? O que queremos dizer quando afirmamos que a ciência é livre de toda consideração de valor? A expressão não é satisfatória porque o pesquisador acha seus trabalhos interessantes. O equívoco subjacente é facilmente revelado: desde sempre se diz que o interesse tem a ver com algo “válido em si”, ou com o que serve para alcançar algum fim desejado, portanto, com valor. Dizer de algo que ele é em si mesmo digno de interesse ou desejável, é enunciar um juízo de valor, dizer que um determinado fato é necessário para se obter um fim desejável, é enunciar um juízo de fato. Não posso produzir provas científicas de meus juízos de valor, mas posso e devo fornecê-las quando falo de fatos e de suas relações.

Desde a época de Hume sabemos que não há caminho que leve do fato ao valor. A ciência trata exclusivamente de fatos, na mesma medida em que só ela é apta para distinguir o que é fato do que não é. Logo, sabemos, os julgamentos de valor não são científicos nem pode sê-lo, uma tese muitas vezes formulada.

No entanto, um olhar mais atento nos mostra que certas ciências, como a sociologia e a psicologia, tratam de valores. Na verdade, nelas, os valores se tornam objetos analisados como fatos e estudados da mesma forma que as constituições ou as flutuações dos preços dos itens da cesta básica, as técnicas militares ou ainda os rituais religiosos, embora a pesquisa acerca dos valores de um determinado povo ou de um período considerado decisivo para a sua forma de vida apresente dificuldades específicas.

Por mais limitada que seja, essa observação nos traz um dado importantíssimo: os valores são estudados enquanto fatos. Mas, diferentemente dos fatos, os valores não nos interessam de forma isolada, mas fundamentalmente enquanto compõem sistemas de valores, de regras mais ou menos coerentes, às vezes explícitas, outras vezes não. Os diferentes valores de uma cultura ou de uma civilização, de uma religião ou de um partido político, estão sempre conectados no mundo da vida daqueles que aderem a eles. Seu papel é dar direção e significado à vida de um grupo. Como diz Eric Weil.

A coordenação entre os valores é indispensável à formação das decisões do grupo e de seus membros. Valores isolados dão lugar não a escolhas justificadas, mas a opiniões arbitrárias. Os valores formam sistemas, e isso significa que dentro de cada domínio de valor, um debate lógico e, conseqüentemente, solucionável, é possível e que as regras de tal discussão podem ser formuladas (WEIL, 1991, p. 283).

Indivíduos que aderem ao mesmo conjunto de valores podem não apenas formular seus problemas de escolha, mas resolvê-los, evidenciando que uma ou outra ação contradizem esta ou aquela parte do sistema, ou que a introdução de um determinado valor novo destruiria a coerência do conjunto no seu todo. Tomados assim, são os sistemas de valor que possibilitam discursos e debates racionais. Mas essa possibilidade só existe para quem aceita os axiomas e os valores fundamentais de uma cultura, uma moral, uma estética, uma ciência, uma técnica etc. Numa palavra, não há debate entre sistemas que não compartilham axiomas comuns, e a ciência, mesmo na sua definição mais formal como discurso coerente, não pode nos fazer escolher entre diferentes conjuntos de valor.

Resta-nos agora aplicar tudo isso à ciência objetiva e à sua exigência de coerência. O desinteresse e a objetividade, por exemplo, são valores, embora a ciência não disponha de meios para demonstrar que eles devam ser reconhecidos, porque a própria ideia de prova pressupõe que esses valores tenham sido previamente reconhecidos enquanto tais. Tudo o que podemos dizer é que esses valores desempenham um papel fundamental na nossa cultura. Ora, o que dissemos inverte e completa a tese da separação absoluta entre fatos e valores. Os fatos dependem da ciência e das questões que o cientista põe, pois é este que decide que fatos ele vai considerar “importantes”, quer dizer, como fatos científicos; os fatos dependem, portanto, do “espírito” no qual as questões são postas, dos axiomas do homem da ciência, e a escolha desses axiomas é sempre um juízo de valor.

É verdade que os valores não se deduzem dos fatos, mas os fatos se tornam importantes através de valores. Nenhum fato, no sentido que tomamos até agora, existe onde não há ciência objetiva desinteressada. Toda tentativa de provar cientificamente o valor da ciência não passa de um *circulus in probando* (WEIL, 1991, p. 284).

A este ponto pode ser tentador retomar a ideia de dominação sobre a natureza e sobre a história como justificativa do valor da coerência. Esse esforço, porém, está condenado ao fracasso. Em primeiro lugar, porque a ideia de poder sobre a qual essa demonstração se fundaria só prova algo se o poder for considerado desejável. Nesse sentido, o poder constituiria um dos valores básicos. Em segundo lugar, se essa justificativa se dá como *valor*, ela pressupõe que o valor de coerência, sem a qual nenhuma prova seria concebível, tenha sido reconhecido como tal.

Podemos apenas dizer que a coerência é um valor fundamental na nossa cultura. Ela não é o valor fundamental, pois se o fosse, o problema de uma ruptura não se daria. Mas ela o é ao menos para toda discussão “razoável” do problema da ruptura, pois sem ela toda discussão seria impossível. Entretanto, e isso é também um fato, e, por isso, contingente, outras pessoas escolheram coisas diferentes, e nós mesmos podemos sempre mudar de opinião.

A razão (a coerência) pode ser considerada como um valor negativo: Nietzsche e Heidegger, para não mencionar precursores do espírito muito mais potentes como Lutero, ou indivíduo mais desagradáveis como Hitler e seus ‘pensadores’ escolheram, nós descobrimos que a ciência e a coerência são incapazes de justificar os valores fundamentais, em particular, elas são incapazes de justificar a si mesmas e de provar sua própria necessidade (WEIL, 1991, p. 285).

Seria essa a verdadeira razão pela qual consideramos a ciência como um fator de ruptura em nossa cultura? Uma coisa é certa: uma civilização só pode pôr questões sobre a sua coerência e sobre a sua unidade se tiver aderido aos valores da consistência e da facticidade científica. Se podemos mostrar que não há justificativas científicas que possamos dar aos valores, pode parecer que o próprio pensamento científico minou seus fundamentos. Max Weber aceitou as consequências dessa análise ao afirmar que os valores dizem respeito ao reino dos pregadores e dos profetas, não ao da ciência. Ao fim e ao cabo, ele pensava poder explicar os pressupostos e as exigências da escolha pela ciência, mas, ao mesmo tempo, considerava ilegítima a tentativa de provar que essa escolha fosse a melhor. “Tal proibidade intelectual e tal coragem (...) nos obrigam a admirá-lo. Mas mesmo os grandes homens são falíveis, e o problema é tão sério que devemos considerar a possibilidade de que ele tenha se enganado” (WEIL, 1991, p. 286).

Para Weil, devemos constatar que Weber não apenas parte, à maneira de Kant, da oposição entre o domínio dos valores, reservado à liberdade, e aquele dos fatos, próprio da natureza. É preciso notar também que ele toma essa distinção não de Kant, mas de certos neokantianos, e isso é importante, pois Kant insistiu, sobretudo nos seus últimos escritos, sobre a necessidade moral de uma união ou reunião dos dois reinos; a vida, a ação, a ciência, seriam inconcebíveis se o sentido não existisse e se a realidade fosse desprovida de

valor (cf. WEIL, 2012b, p. 55-104). O resultado desse raciocínio às vezes parece desconcertante, mas sempre muito claro:

Enquanto a ciência, que não comporta nenhuma consideração de valor, é um empreendimento humano, ela só é possível num mundo estruturado e sensato, não num mundo dos valores, mas num mundo real, pleno de sentido para o homem se este escolher buscar no mundo um sentido. Nenhuma escolha seria imaginável se fomos lançados num magma de fatos, assim como não poderia haver escolha onde as condições fosse aquelas de uma total entropia axiológica” (WEIL, 1991, p. 287).

Para Weil, é precisamente isso que não é visto por Weber. Nós estamos num mundo, não numa multiplicidade de fatos e de valores desconexos. Só os valores existentes podem ser rejeitados, transformados ou reavaliados, porque toda ação contra os velhos valores em favor de novos se faz a partir dos valores que existem.

A ciência, considerada como uma forma de atividade humana fundada sobre certos valores, não nos dá um mundo, ela tem suas raízes num mundo que se tornou o que é na história ou, se preferirmos a linguagem filosófica, através das auto-interpretações sucessivas dos homens, [auto-interpretações] que, por sua vez, podem ser compreendidas” (WEIL, 1991, p. 287).

Os sistemas coerentes de valor são indispensáveis a uma interpretação coerente que permita compreender a história e as atitudes humanas. Mas estas atitudes concretamente presentes na história não são mais coerentes do que a gravidade na natureza. Nós não escolhemos nossos valores antes de ter começado a viver. O mundo é sempre compreendido antes de ser questionado; ele só pode se tornar um tema de reflexão e de questionamento se partirmos de uma orientação anterior, *a compreensão do mundo precede a ciência*.

Não basta destacar que a ciência é livre da consideração de valor e que ela repousa sobre valores. É preciso sempre sublinhar que a ciência modelou nosso mundo natural e social e continua a fazê-lo, isto é, que sem a ciência “desinteressada”, o domínio sobre a natureza e sobre a história seria impossível. No entanto, devemos sempre observar também que a ciência não dispõe de meios para nos dizer o que fazer com esse domínio, nem como avaliá-lo. Ver na ciência o padrão universal segundo o qual medir os valores é uma ideologia não-científica, quer dizer, quando um cientista responde a uma questão do domínio dos valores, ele não o faz como cientista, mas como crente, como cidadão, como sujeito moral.

Por fim, a oposição entre fatos e valores é, ela mesma, um fato que é preciso elucidar. Essa oposição não pode nos impedir de formular as questões que talvez nos ajudem a sair das situações nas quais o domínio sobre a natureza não pode nos guiar, quer dizer, no universo daqueles problemas que a ciência não pode resolver e que comumente tocam as coisas que realmente importam para nós – os nossos valores. Uma leitura possível a partir da oposição levantada é aquela que reserva todos os problemas dessa natureza inteiramente ao domínio do arbitrário, justamente porque tudo o que não é arbitrário pertence à esfera da ciência. Veja-se, porém, que o caráter arbitrário dessa afirmação é convenientemente não tematizado. Essa atitude tão comum no período em que Weil desenvolve a própria reflexão pode ser chamada de cientificismo e estabelece que só o que pode ser tomado cientificamente é verdadeiro, objetivo e válido; logo, o resto do discurso humano não se relaciona com a verdade, ainda que constitua a parte maior e mais importante para os homens, inclusive para os cientistas.

Devemos sempre lembrar que a ciência não pretende controlar nossas escolhas e nossas decisões, e por isso mesmo o que o cientificismo exige da ciência como modo de prova e de justificativa, ela não pode dar. A ciência é uma atividade humana num mundo que o homem compreende antes de tentar conhecer cientificamente, um mundo no qual ele vive antes de criar ciências e métodos. Repitamos: *a compreensão é anterior à ciência e muito mais profunda do que ela* (cf. WEIL, 2021).

“A ciência se tornou um fator de ruptura na nossa cultura ao divorciar as humanidades clássicas e a história consideradas como arte e a ciência da natureza, um divórcio que em certos casos leva a desconfianças e ao desprezo recíprocos e ao isolamento voluntário dos dois campos” (WEIL, 1991, p. 290). Numa palavra, é justamente esta separação radical entre a ciência, de um lado, e o reino dos valores, de outro, que subjaz às figuras modernas da violência em torno dos extremos do cientificismo e do negacionismo.

Ao fim e ao cabo, o que está em questão é a possibilidade de se pensar um sentido para o mundo, mais precisamente para um mundo no qual a ciência desempenha um papel essencial, mas sempre *um* papel determinado por mais determinante que ele seja.

Voltando ao nosso ponto inicial, a ciência moderna modelou a nossa civilização ao nos tornar donos e senhores da natureza, o que transformou radicalmente nossa relação com o mundo e nossa compreensão dos alicerces sobre os quais organizamos nossa vida coletiva. Os elementos constitutivos desse quadro e os problemas que gravitam em torno dele se tornaram dramaticamente patentes na pandemia que enfrentamos. Nesse contexto, com efeito, o negacionismo, o ataque à ciência, se mostrou não apenas como uma posição de crítica a um modelo epistemológico específico, mas como um ato de violência sem qualquer esboço alternativo de uma proposta de sentido. A “violência pura” assume, infelizmente, uma nova figura.

Disso não há saída na postura de quem, resignadamente, espera encontrar algum bom senso onde não há nada além de mostras de recusa da razão. Temos de reencontrar o *diálogo* como registro político fundamental da linguagem, única “virtude” capaz de sustentar um espaço de *discussão* no qual os problemas possam ser verdadeiramente elaborados, articulados em função de soluções possíveis.⁶ Nesse diálogo e nessa discussão, a ciência ocupa um lugar de distinção porquanto nos ajuda a entender os limites e as possibilidades técnicas para as soluções visadas. O horizonte desses registros políticos da linguagem que são o diálogo e a discussão está para além da técnica, além do arbítrio e, evidentemente, além da violência, ele está na razoabilidade – no sentido kantiano do termo – de cada discurso que se propõe como sensato. Enfim, não é por acaso que o negacionismo veio junto com a recentíssima crise das democracias ocidentais, em tudo isso está em jogo não apenas o valor da ciência, mas o valor dos fundamentos da nossa civilização.

Weil traduz o desafio numa ilustração duas vezes retomada em sua obra: na *Lógica da filosofia*, ele diz que “o pensamento deve estar bem avançado para que alguém possa declarar que saca seu revólver assim que ouve a palavra ‘civilização’” (WEIL, 2012a, p. 92), depois, num texto publicado postumamente intitulado *La culture*, ele registrou que “Um chefe da SS declarou um dia numa reunião pública: ‘quando e ouço a palavra cultura, saco meu revólver’” (WEIL, 2003b, p. 8). A arma empunhada interrompe a discussão, o diálogo se vê sob a mira da pistola; nesse cenário, ainda não cabe à ciência formular os problemas, mas, numa civilização que ela modelou, sua parte na discussão sobre as possíveis soluções é irrenunciável. Negar esse discurso é minar parte dos alicerces sobre os quais construímos o mundo moderno.

Eric Weil, como ficou claro, ao tratar da ciência moderna, enfrenta particularmente o problema do cientificismo, enquanto nós precisamos hoje lidar também com as questões postas pelo negacionismo. No entanto, a abordagem weiliana do problema do sentido num mundo modelado pela ciência pode nos ajudar a considerar seriamente o fato de que a separação entre ciência e valor cinde a realidade, também a realidade social, entre um domínio do conhecimento, no qual a verdade ocupa um lugar vital, e um reino dos valores, onde o arbítrio parece ter a última palavra, porquanto as questões postas nessa última esfera não podem ser “cientificamente” pensadas.

Referências

ARENDDT, H. *The human condition*. Chicago; London: Universit of Chicago Press, 1998.

BREUVART, J. Notion et idée de Science chez Eric Weil. *Archives de Philosophie*, v. 52, n. 4 (1989), p. 589-609.

6 O filósofo desenvolve essa reflexão, por exemplo, em *Vertu du dialogue* (WEIL, 2003a, p. 279-310).

- CAILLOIS, R. Politique et philosophie chez Eric Weil. **Revue de l'enseignement philosophique**, v. 28, n. 5 (1978), p. 1-10.
- CANIVEZ, P. La notion de reprise et ses applications. **Cultura**, v. 31, (2013), p. 15-29.
- CASTELO BRANCO, J. A condição do homem moderno no pensamento Eric Weil. **Argumentos**, v. 6, n. 11, (2014), p. 190-211.
- CASTELO BRANCO, J. Ciência, magia e filosofia em Eric Weil. **Voluntas**, v. 11, n. 3 (2020), p. 44-57.
- CASTELO BRANCO, J. Modernidade e democracia. **Perspectivas**, v. 6, n. 1, (2021), p. 115-135.
- KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Galliard, 1973.
- RATZINGER, J. *Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Roma-Siena: Libreria Editrice Vaticana; Edizioni Cantagalli, 2005.
- SARTRE, J.-P. *O escritor não é político?* Lisboa: Dom Quixote, 1971.
- WEIL, E. A ciência e a civilização moderna *ou* o sentido do insensato. In: WEIL, E. *Escritos sobre Educação e Democracia*. Organização e Tradução de Judikael Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021, p. 53-85.
- WEIL, E. A filosofia é científica? In: CASTELO BRANCO, J. Eric Weil e a cientificidade da filosofia, *Unisinos*, v. 22, n. 2, (2021), p. 1-15.
- WEIL, E. Ciência e magia. **Sofia**, v. 9, n. 1 (2020), p. 257-265.
- WEIL, E. *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*. Lille: Septentrion, 1999.
- WEIL, E. *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012a.
- WEIL, E. *Philosophie et réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003a.
- WEIL, E. *Philosophie et réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003b.
- WEIL, E. *Problemas kantianos*. São Paulo: É Realizações, 2012b.
- WEIL, E. *Questioni tedesche*. Urbino: Quattro Venti, 1982.
- WEIL, E. Violence et langage. In: QUILLIEN, J. (Org.), *Cahiers Eric Weil I*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 23-32.